



Die

# Lehre von den Sakramenten

der

## christlichen Kirche.

---

Ein Kapitel evangelischer Polemik  
gegen die römische und griechische Kirche

von

**Dr. K. Burmann,**

Gymnasial-Oberlehrer.

---

Königsberg i. d. N. 1889.

Druck von J. G. Striese.

## Vorbemerkung.

Jedes Menschen Pflicht ist es, sich genau mit den Lehren seines religiösen Bekenntnisses bekannt zu machen und diese dann mit den Lehren anderer Bekenntnisse zu vergleichen, damit er zu einem festen Urteil über sein Bekenntnis komme. Vor allen Dingen dürfen wir uns, wenn wir nur einen geringen Anspruch auf Bildung machen wollen, nicht mit allgemeinen und unsicheren Vorstellungen über die grosse Frage begnügen, die seit mehr als drei Jahrhunderten das kirchliche Leben Europas bewegt. „Was ist“, so fragt mit Recht der römische Symboliker Möhler, „wohl auch mit der Achtung gegen uns selbst weniger zu vereinigen, als den eigentlichen Grund und Boden unseres höheren Lebens nicht aufs genaueste und sorgfältigste zu durchforschen und uns zu überzeugen, ob und inwiefern wir feststehen, oder ob wir uns auf einer täuschenden Decke aufgestellt haben, die vielleicht einen ungeheuren Abgrund unter sich verbirgt? Wie ist es möglich, einen wahren und tief gegründeten Seelenfrieden zu geniessen, wenn man mitten unter grossen kirchlichen Gesellschaften, welche alle die religiöse Wahrheit rein und unverkümmert zu besitzen behaupten, beinahe gedankenlos dasteht, ohne irgend genügend unterrichtet zu sein? Wohl findet sich auch in dieser Beziehung eine Ruhe, wie sie jene in betreff des jenseitigen Lebens haben, die sich — gar nicht darum bekümmern, ob es nur ein solches giebt: es ist dies eine Ruhe, die einem mit Vernunft begabten Wesen zur tiefen, unauslöschlichen Schmach gereicht“. Wer, der sich des hohen Zieles, das er auf Erden zu erreichen hat, bewusst ist, möchte eins dieser Worte nicht unterschreiben? Wo aber findet der, welcher sich auf diesem Gebiete unterrichten will, Unterweisung? Mir ist kein Buch bekannt, das dem gebildeten evangelischen Christen, der nicht Theologe ist, mit den Glaubenssätzen der wichtigsten christlichen Konfessionen bekannt macht und dann nachweist, dass die evangelische Lehre die richtige, die römische die irrige ist. Winer stellt in seiner komparativen Darstellung des Lehrbegriffes der verschiedenen christlichen Kirchenparteien mit grossem Fleisse und bedeutender Gelehrsamkeit, Klarheit und Übersichtlichkeit die Lehren der einzelnen Bekenntnisse auf, bestimmt scharf die Differenzpunkte und belegt sorgfältig die Lehren mit Stellen aus den verschiedenen symbolischen Büchern, aber warum Luther anders lehrte als Rom, warum wir z. B. nicht auch sieben Sakramente haben, das sagt er nicht; er konnte es auch nicht sagen, denn die Begründung der Sätze gehört nicht in die Symbolik, sondern in die Apologetik und Polemik. Wie Winer, so verfahren auch K. Matthes in der komparativen Symbolik aller christlichen Konfessionen und F. Guericke in der allgemeinen christlichen Symbolik. Die Lehren der evangelischen Kirche begründet Rom gegenüber der treffliche K. Hase in seinem vortrefflichen Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, aber er setzt eine gründliche Bekanntschaft mit den Institutionen Roms voraus. Ein sicherer Führer ist P. Tschackert in seiner evangelischen Polemik gegen die römische Kirche. „Wir werden gut thun, uns auf den Glauben der Väter unserer Reformation zu besinnen“, ruft er in dem Vorworte zu seinem Buche wie ein mahrender und warnender Prophet. Mit heiligem Ernste hat er sein Buch verfasst, ihm liegt unsere heilige Sache am Herzen: das fühlt man aus jeder Zeile deutlich vorgetragen, jedoch wird an vielen Stellen die römische Lehre nicht eigentlich widerlegt. Ein mit Recht viel gebrauchtes Buch ist das von K. Graul und Th. Harnack: „Die Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Lichte göttlichen Wortes“, aber es behandelt den umfangreichen Stoff nicht eingehend genug. Uns fehlt meines Wissens ein Buch, ähnlich demjenigen angelegt, das die römischen Christen in A. Möhlers Symbolik (Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften) haben. Die Entgegnungen auf dieses Buch von Ferd. Chr. Baur und K. Im. Nitzsch sind zu gelehrt abgefasst. Mein Wunsch ist es, eine Apologetik des evangelischen Lehrbegriffes gegen den römischen so zu schreiben, dass das Buch jedem Gebildeten klar und verständlich macht, warum die Reformatoren in jedem einzelnen Punkte Rom verliessen. Die vorliegende Arbeit will der erste bescheidene Versuch eines kleinen Theiles dieses Buches sein. Ausser den angeführten Büchern habe ich die Schriften Luthers benutzt, welche von den Sakramenten handeln, Wangemanns christliche Glaubenslehre, Höflings Sakrament der Taufe, Herzogs Real-Encyclopädie, den Meyerschen Kommentar zu den hl. Schriften, Martins Lehrbuch der katholischen Glaubens- und Sittenlehre und das vorzügliche Buch von G. L. Hahn: „Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient“, ein Werk, das mit grosser Sachkenntnis und bedeutendem Fleisse verfasst und eine Fundgrube für jeden ist, der sich über die Sakramente unterrichten will.

Leider ist der mir zur Verfügung gestellte Raum ein so beschränkter, dass ich nach der Behandlung der Sakr. im allgemeinen in den beiden ersten Kapiteln nur die fünf spezifisch römischen Sakr. ausführlicher behandeln und darzuthun versuchen konnte, dass sie von uns nicht als Sakr. anerkannt werden können. Von den beiden Sakr., die wir mit der römischen Kirche gemeinschaftlich haben, ist nur das Notwendigste gesagt, was sich für das hl. Abendmahl auf die wichtigsten Differenzpunkte beschränken musste; auf die Ausführung habe ich verzichten müssen, weil diese allein, wenn sie auch noch so kurz gefasst worden wäre, den Raum einer Programm-Abhandlung ausgefüllt hätte.

Wenn ich erfahren sollte, dass ich meine Aufgabe nicht ganz ohne Geschick angefasst habe, dass ich durch die Arbeit vielmehr unserer hl. Sache dienen kann, so soll mir das zur Ermunterung dienen, dass ich nicht auf dieser ersten Staffel einer schwer zu erklimmenden Leiter stehen bleibe.

## I. Sakramentum. Mysterion. Zahl der Sakramente.

Die römischen Profanschriftsteller bezeichnen als sacramentum teils die Summe Geldes, welche jede der prozessierenden Parteien bei dem pontifex maximus für die Rechtmässigkeit ihrer Sache deponierte und welche von der verlierenden Partei den Göttern, d. h. gottesdienstlichen Zwecken geweiht wurde, teils den Eid, durch welchen sich der Soldat zum Kriegsdienste verpflichtete, den Fahneneid. In beiden Bedeutungen findet sich sacramentum auch bei den alten Kirchenlehrern, doch traten dieselben sehr bald zurück und machten einer spezifisch christlichen Platz. Die eidliche Versicherung, durch welche sich der Bekehrte bei der Taufe zur Treue gegen Christum verpflichtete, durch welche er gleichsam Christo einen Dienstleid leistete, ein miles Christi wurde, hiess sacramentum; bald wurde auch das Taufbekenntnis, gewissermassen die Eidesformel, deren sich der miles Christi bediente, um seinen Dienstleid abzulegen, sacramentum genannt, und nun ging dieses Wort von dem Taufbekenntnis auf die Taufe selbst über, die thatsächliche Versicherung, durch welche das Verhältnis des Menschen zu Christo ein unverletzliches ist. In diesem Sinne wird von Tertullian die Taufe bald fidei sacramentum, die thatsächliche Versicherung des Glaubens, bald salutis sacramentum, das von Gott gegebene Unterpand, die Besiegelung unseres Heiles genannt.

So bestimmt der Begriff des sacramentum in der heidnischen Zeit war, so unbestimmt wurde er in der christlichen, seitdem man sich daran gewöhnte, was schon frühzeitig geschah, das griechische μυστήριον in das lateinische sacramentum zu übersetzen und beide Ausdrücke synonym zu nehmen. Wenn wir 1. Timoth. 3,16; Ephes. 1,9; 3,3; 3,9; 5,32; Col. 1,27; Apok. 1,20; 17,7 μυστήριον in der Vulgata durch sacramentum wiedergegeben finden, so zeigt dies, dass die Identifizierung des griechischen und lateinischen Wortes schon im Leben vollzogen war, als es in die Bibelübersetzung eindrang. Die Mysterien schliessen das Geheimnisvolle und Verborgene in sich, sie bezwecken eine religiöse Weihe und Erbauung. Da die Vollziehung der Taufe den Augen der Nichtchristen entzogen wurde, mit geheimnisvollen Gebräuchen verbunden war und geheimnisvolle Gaben und Kräfte mitteilt, so wurde dieses sacramentum ein μυστήριον genannt.

Von der Taufe ging nun der griechische wie der lateinische Ausdruck auf andere in der christlichen Kirche gebräuchliche hl. Handlungen über, die einen geheimnisvollen Charakter haben, zunächst auf das hl. Abendmahl, dann auf die Fusswaschung, Weihe der Katechumenen, Konfirmation, Ordination, Investitur der Bischöfe und Äbte, Königssalbung, Krankensalbung, Kirchweihe, Weihung der Altäre, der kirchlichen Gefässe und Gewänder, Einsegnung der Ehe; auch sprechen die Kirchenlehrer von alttestamentlichen Sakramenten, zu denen sie die Beschneidung, Busse, Ehe, sämtliche vom Mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Kultus-

Handlungen, wie die Opfer, die Beobachtung der verschiedenen Feste, die verschiedenen Reinigungen und Salbungen rechnen.

Von allen den hl. Handlungen, welche wir in den ersten christlichen Zeiten als Sakramente bezeichnet finden, werden zwei vorzugsweise Sakr. genannt, die Taufe und das hl. Abendmahl. Tertullian redet (adv. Marc.) von dem sacramentum baptismatis et eucharistiae, und die dem Ambrosius zugeschriebenen sechs Bücher de sacramentis (ed. Migne II, 1 pg. 435—482) handeln nur von den beiden genannten Sakr.; auch die griechischen Väter dieser Periode, wie Chrysostomus, nennen diese zwei Mysterien zusammen.

Neben der Taufe und dem hl. Abendmahl wurde vielfach als hervorragendes Sakr. noch die Fusswaschung angesehen, wie uns Ambrosius bezeugt in der Schrift de virginit. cp. 10 (ed. Migne II, 1 pg. 294): Didicisti in evangelio, quod pedes lavare fidei mysterium humilitatis insigne sit, iuxta quod scriptum est: „Si ego lavi pedes vestros dominus et magister, quanto magis vos debetis alter alterius pedes lavare?“ Sed hoc ad humilitatem pertinet. Quantum vero ad mysterium, pedes debet lavare suos, qui vult partem habere cum Christo: Si enim non laverō, inquit, tibi pedes, non habebis partem mecum. Die Fusswaschung hat sich noch lange in der römischen Kirche als Sakr. erhalten, denn Bernhard von Clairvaux sagt in dem Sermon in coena Domini: Multa sunt sacramata et scrutandis omnibus hora non sufficit. Ut de remissione quotidianorum (peccatorum) minime dubitemus, habemus eius sacramentum, pedum ablutionem. Quaeris forte, unde sciam, quod sacramentum sit huius remissionis. Attende quod Petro dictum est: Si non laverō te, non habebis partem mecum. Aliquid igitur latet, quod necessarium est ad salutem, quando sine eo nec ipse Petrus partem haberet in regno Christi.

Auch das Chrisma (die Konfirmation) finden wir später als hervorragendes Sakr. vielfach genannt, ebenso die Ordination der Kleriker und die Krankensalbung. Keineswegs aber steht die Zahl der Sakr. fest. Freilich lassen sich die sieben Sakr. der römischen Kirche aus den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte als Sakr. nachweisen, aber nirgends, worauf doch alles ankommt, finden wir die sieben jetzt von der römischen Kirche anerkannten Sakr. als Sakr. zusammengestellt, sondern neben ihnen gelten noch Jahrhunderte hindurch viele andere hl. Handlungen als Sakr. So zählt Petrus Damiani († 1072), der Freund Gregors VII in seiner 69. Rede ausdrücklich 12 Sakr.: Taufe, Konfirmation, Krankensalbung, Bischofsweihe, Königsweihe, Kirchweihe, Beichte, Weihung der Kanoniker, der Mönche, der Eremiten, der Nonnen, die Ehe; Hildebert von Tours († 1134) zählt 9 Sakr., Bernhard von Clairvaux redet von vielen Sakr. und nennt deren zehn. Die Zahl der Sakr. war also eine völlig unbestimmte. Erst im 12., namentlich aber seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts hört die Unbestimmtheit auf, und es werden sieben Sakr. genannt: Taufe, Konfirmation, Eucharistie, Busse, letzte Ölung, Ordination, Ehe. Für den Urheber dieser Zählung haben wir Petrus Lombardus († 1164 als Erzbischof von Paris) anzusehen, denn eine ältere Spur derselben lässt sich nicht sicher nachweisen, und in seiner Zeit steht er mit derselben ganz allein da. Aber nicht sofort wurde diese Zählung als die allgemein gültige anerkannt, denn das Konzil von Toulouse (1229) weiss nur von 5 kirchlichen Sakr., indem es die Busse und die Ehe ausschliesst. Die Siebenzahl der Sakr. nahm erst das Konzil zu Florenz (1439) an, und das zu Trient setzte sie definitiv fest: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, con-

firmationem, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam, aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit (sess. 7. can. 1). Von diesen sieben Sakr. verliehen drei, nämlich die Taufe, die Konfirmation oder Firmung und die Ordination oder Priesterweihe, einen unauslöschlichen Charakter (character indelebilis), und deshalb darf kein Mensch sie zweimal empfangen. Zwei Sakr., die Taufe und Busse, die in der Sünde empfangen werden, heissen Sakr. der Toten (sacr. mortuorum), die andern fünf Sakr. der Lebendigen (sacr. viventium).

Auch in der griechischen Kirche schwankte bis zum Konzil zu Florenz die Zahl der Sakr. Erst mit den Unionsversuchen dieses Konzils verbreitete sich auch im Orient die Annahme der 7 Sakr., die freilich zum Teil dort anders als von Rom aus verwaltet werden; die Conf. orthod. lehrt: Ἐπτά μυστήρια τῆς ἐκκλησίας· τὰ ὅποια εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον· ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Luther hat nun die beiden grossen Sakr. der alten Kirche als Sakr. festgehalten; deshalb behandeln die Katechismen Luthers und die Conf. Aug. nur 2 Sakr., Taufe und Abendmahl, und Melanchthons Zugeständnis in der Apologie (Absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae) hat keinen Einfluss auf die protestantische Lehre und Kirchenpraxis gehabt. Wie Luther, so entschieden sich auch die anderen Reformatoren und die späteren Stifter der kleineren Sekten. Conf. Helv. II: Novi populi sacramenta sunt baptismus et coena dominica. Conf. Gall.: Agnoscimus duo tantum sacramenta, toti ecclesiae communia. Conf. Belg.: Sufficit nobis is sacramentorum numerus, quem Christus magister noster instituit: quae duo duntaxat sunt, nimirum sacramentum baptismi et sacrae coenae Jesu Christi. Artic. Angl.: Duo a Christo in evangelio instituta sunt sacramenta, baptismus et coena domini. Auch die Arminianer, Socinianer, Mennoniten und Swedenborgianer nehmen nur 2 Sakr. an.

## II. Begriff, Bestandteile und Wirkungen des Sakramentes.

Aus dem Dargestellten ergibt sich, dass wir den kirchlichen Begriff eines Sakr. für die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche nicht entwickeln können, weil er in jener Zeit noch nicht feststand. Erst Augustinus sucht die Gesichtspunkte, unter denen die Sakr. zu betrachten sind, und hebt die einzelnen Eigentümlichkeiten der Sakr. hervor. Ihm ist das Sakr. signum sacrum, signum quod ad res divinas pertinet, signaculum visibile oder corporale, auch signaculum rerum divinarum visibile, invisibilis gratiae forma visibilis. Er fordert also für das Sakr. ein äusseres, sichtbares Zeichen und eine innere, geistige Gnadengabe, die beide durch ein ausdrückliches Wort Christi (tract. in Joan. ev. 80: et in aqua verbum mandat. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum) mit einander verbunden sind. Fassen wir die Stellen, in denen Augustinus von den Sakr. spricht, zusammen, so können wir, sagt G. L. Hahn, den Augustinischen Sakramentsbegriff durch folgende Definition aussprechen: „Das Sakr. ist ein von Gott eingesetztes körperliches Zeichen eines heiligen Gegenstandes, den es schon von Natur durch eine gewisse Ähnlichkeit darzustellen geeignet ist, durch welches Gott dem von demselben Gebrauch Machenden unter gewissen Bedingungen seine Gnade mitteilt“. Die folgenden Kirchenlehrer schlossen sich an Augustinus an; so sagt Isidorus von Sevilla: „Das Sakr. ist eine feierliche Handlung, durch

welche eine göttliche Gnadengabe nicht nur symbolisch dargestellt, sondern dem würdigen Empfänger auch mit dem Symbol dargereicht wird (*Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est*).

Den Augustinischen Begriff von den Sakr. entwickelten die Scholastiker und stellten ihn genauer fest, so Petrus Lombardus: *Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat*; so Thomas Aquinas: *Sacramenta sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum, quibus homo sanctificatur*. Andere Scholastiker gaben ähnliche Erklärungen, aber keine fand allgemeine Anerkennung. Das Konzil zu Trient gab keine Begriffsbestimmung des Sakr., sondern sagte nur im Anschluss an die Lehre von der Rechtfertigung (sess. 7): *Sacramenta, per quae omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur*. Der römische Katechismus bestimmte das Sakr. als eine *res sensibus subiecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet*. Die römische Kirche erklärt also, dass zu einem Sakr. drei Stücke gehören, nämlich ein äusseres Zeichen (*res sensibus subiecta*), eine unsichtbare Gnade und die Einsetzung durch Jesus Christus. Dieselben drei Stücke fordern die Reformatoren, und dennoch kommen sie nach reiflicher Überlegung und eifrigem Forschen zu einer von der römischen Kirche abweichenden Lehre, da sie von den sieben Sakr. fünf verwerfen zu müssen glauben, weil sich nachweisen lässt, dass nur die Taufe und das hl. Abendmahl die zum Sakr. notwendigen Bestandteile haben. Dass Luther und Melanchthon von einem Sakr. dasselbe verlangen, was der römische Katechismus verlangt, sagt uns die Apologie mit den Worten: *Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei, et quibus addita est promissio gratiae*. Dem ritus entspricht die *res sensibus subiecta*, dem *mandatum Dei* die *institutio Dei*, der *promissio gratiae* die *vis sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae*.

Ogleich die Lehre der römischen Kirche und Luthers über Begriff und Bestandteile des Sakr. keine wesentlichen Abweichungen von einander enthalten, so schreiben doch beide den Sakr. verschiedene Wirkungen zu. Das Konzil zu Trient lehrt nämlich (sess. 7 can. 8): *Si quis dixerit, per ipsa sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit*. Im can. 5. derselben Sitzung heisst es: *Si quis dixerit, sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anathema sit*, und im can. 6.: *Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, anathema sit*. Hier wird über Luthers Lehre der Stab gebrochen, denn die *conf. August.* sagt: „*Sacramenta instituta sunt, 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 utuntur proposita*. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur, d. h.: Die Sakr. sind eingesetzt nicht allein darum, dass sie Zeichen seien, dabei man äusserlich die Christen kennen möge, sondern dass es Zeichen und Zeugnisse sind göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, deshalb sie auch Glauben fordern, und dann gerecht gebraucht werden, so man es im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket. *Damnante igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato iustificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae*

credat remitti peccata“. In der Apologie lesen wir: „Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato, sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, hoc est sine fide, d. h.: Wir verwerfen die ganze Schar der Scholastiker, weil sie lehren, die Sakr. brächten dem, welcher ihnen kein Hindernis entgegenstellt, die Gnade durch den bloß äußerlichen Gebrauch an sich, ohne eine gute Regung des Genießenden. Das ist schlechthin eine jüdische Meinung, wenn man meint, dass man durch eine Zeremonie gerechtfertigt werde, ohne eine gute Regung des Herzens, d. h. ohne Glauben“. Die Augsb. Konfession und die Apologie verwerfen also die Wirkung der Sakr. ex opere operato. Was ist nun unter opus operatum zu verstehen? Ein opus operatum (das Participium ist natürlich im passiven Sinne zu nehmen, wie es auch sonst vorkommt z. B. bei Tert. *charismata perperam operata*) ist ein verrichtetes, ausgeführtes Werk. Wenn also die Sakr. ex opere operato, infolge der vollzogenen Handlung des Spenders, wirken, so liegt die Gnade in den Sakr. selbst, sie wird nicht durch den Empfänger erworben; nur ein obex peccati mortalis ist hinderlich, der Empfangende darf keinen Riegel einer Todsünde vorschieben. Der Scholastiker Gabriel Biel sagt ausdrücklich: *Non requiritur bonus motus interior in suscipiente*. Es wird also weder Glaube noch Würdigkeit verlangt, sondern nur ein negatives Verhalten. „Die Personen sind ausser Wirksamkeit gestellt; es vollzieht sich im Sakr. rein objektiv eine Handlung, die schon durch ihren bloß äußerlichen Vollzug (ex opere operato) auf den Menschengestalt wirkt, etwa wie der menschliche Körper erzittert, wenn ein elektrischer Strom durch die Glieder geleitet wird“. Diese Bedeutung des opus operatum war zur Zeit der Reformation die herrschende, und deshalb sagt die Apologie, dass die Ansicht derer falsch sei, welche lehren, die Sakr. wirken sine bono motu utentis.

Wenn nun auch zur Zeit der Reformation, wie aus der Augsb. Konf. und aus der Apologie deutlich zu erkennen ist, der Ausdruck „opus operatum“ allgemein in dem angegebenen Sinne gebraucht wurde, so hatte er doch keineswegs zu allen Zeiten der Scholastik und bei allen Scholastikern diese Bedeutung, auch die Wirkung der Sakr. wurde nicht von allen Scholastikern in der Weise gelehrt, wie sie das Konzil von Trient und der Catechismus Rom. gelehrt wissen wollen. Petrus von Poitiers nennt opus operans eine Handlung mit Rücksicht auf den, der sie thut, und opus operatum eine Handlung von dem Standpunkte dessen aus, der sie erfährt; es ist z. B. das Werk des Taufenden ein opus operans, die Taufe dagegen das Werk des Getauften, ein opus operatum. Wilhelm von Auxerre bezeichnet als opus operans die Handlung nach ihrer subjektiven Seite, als operatum dieselbe nach ihrem objektiven Gehalt, die Materie der Handlung. Thomas von Aquino nennt opus operatum die durch menschliches Handeln zustande gekommene Sache, opus operans das Handeln selbst. Andere, wie Bonaventura, Scotus, Biel, verstehen unter dem operatum die äussere Handlung, den äusseren Sakramentsvollzug, unter operans die Gesinnung, das innere Verhalten des Empfängers dem Sakr. gegenüber. Eine sehr kleine Minderzahl lehrte, dass alle Gnade alleinige Folge der bussfertigen Gesinnung und des Glaubens sei, sie verwirft also die Lehre von der Wirkung der Sakr. ex opere operato, so Wilhelm von Auxerre, und hinsichtlich der Busse stimmten ihm Petrus Lombardus, Bonaventura und andere bei. Andere, wie Albertus Magnus, lehrten, dass das Sakr. auf der einen und Reue und Glauben auf der andern Seite zusammen wirken müssen, um die Gnade hervorzurufen, dass also die sakramentliche Gnade

das gemeinsame Produkt dieser beiden Faktoren sei, nämlich der an den äusseren Sakramentsvollzug geknüpften göttlichen Thätigkeit und der Thätigkeit des in Reue und Glauben sich dem Sakr. unterwerfenden Menschen. Der Empfang der Sakr. zieht also eine doppelte Gnade nach sich, eine *ex opere operato* und eine *ex opere operante*, *ex op. operato* die eigentlich sakramentliche d. h. die bestimmte von Gott an die neutestamentlichen Sakr. geknüpfte Gnade, und eine *ex opere operante*, die der Empfänger nicht *ex vi sacramenti*, sondern *ex merito* erhalte d. h. um seiner Disposition willen.

Dass hier keine Einigkeit herrscht, kümmert die römischen Lehrer wenig, denn sie helfen sich mit dem Unterschiede zwischen dem Dogma und den theologischen Meinungen; wohl aber glauben sie ein Recht zu haben zu dem Vorwurfe, Luther habe selbst nicht gewusst, was er unter einem Sakr. verstehen solle, weil er sich öfter widerspreche; sie vergessen jedoch, dass Luther sich mit Mühe und Anstrengung durch die Irrtümer, in denen er aufgewachsen war, hindurchbringen musste und dass man billig seinen Entwicklungsgang berücksichtigen muss. Wenn sie also für ihre Lehre nur ihre symbolischen Bücher als Norm gelten lassen, so sollten sie bei der Beurteilung der reformatorischen Lehre auch nur die symbolischen Bücher der Protestanten als Richtschnur berücksichtigen; wenn sie aber die Schriften der Reformatoren aus den verschiedensten Zeiten heranziehen, um eine Verwirrung nachzuweisen, die gar nicht besteht, so muss es auch uns freistehen, die Schriften der berühmten und anerkannten, ja vielleicht heilig gesprochenen römischen Kirchenlehrer zu unserer Beweisführung zu benutzen.

Der römische Symboliker Möhler behauptet nun kühn, die Lutheraner hätten dem katholischen Begriffe des *opus operatum* eine willkürliche Bedeutung untergeschoben, obgleich er doch weiss, dass das Konzil von Trient wohl von dem *opus operatum* spricht, aber nicht verrät, was es über diesen Punkt lehrt; auch der Catechismus Rom. lässt uns hier im Ungewissen. Wir sind also auf die theologischen Meinungen der Scholastiker angewiesen. Möhler will nun den Begriff des *opus operatum* richtig stellen und sagt: „Das Sakr. wirkt in uns vermöge seines Charakters als einer von Christus zu unserem Heile bereiteten Anstalt (*ex opere operato*, *scil. a Christo*, anstatt *quod operatus est Christus*), d. h. die Sakr. überbringen eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung und Anstrengung verursacht werden kann, sondern von Gott um Christi willen schlechthin im Sakr. gegeben wird. Allerdings muss sie der Mensch empfangen und deshalb empfänglich sein, was sich in der Reue und dem Schmerz über die Sünde, in der Sehnsucht nach göttlicher Hilfe und dem vertrauensvollen Glauben ausspricht“. Wäre diese Ansicht zur Zeit der Reformatoren die allgemein geltende gewesen, so hätten diese sich gegen das *ex opere operato gratiam conferri* nicht so scharf ausgesprochen, sich nicht so ablehnend verhalten, aber die damals verbreitete Ansicht war, wie wir gesehen haben, eine andere, und deshalb lehrten sie, dass die Wirkung der Sakr. durch die religiöse Empfänglichkeit des Empfangenden, durch den Glauben an die göttliche Verheissung bedingt ist, dass die in den Sakr. inwohnende Kraft nur mittelst des Glaubens in den Empfängern wirksam wird. So lehrt auch Augustinus in Jo. Tr. 80: *Unde ista tanta vis aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur*. Auch das Concil. Florent. lehrt: *Novae legis sacramenta continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt*.

Wenn es also einem Betrüger gelingt, einen evangelischen Geistlichen zu täuschen, so dass dieser glaubt, einen Amtsbruder vor sich zu haben, und ihm die Spendung des Sakr.



des Altars überlässt, so empfängt der Gläubige das Sakr.; gelingt die Täuschung in der römischen Kirche, wird also die Messe von einem, der sich als Priester ausgiebt, gelesen und das Sakr. gespendet, so haben alle, die sich gläubig und vertrauensvoll dem Tische des Herrn nahen, nach der Lehre ihrer Kirche das Sakr. nicht empfangen, sie sind betrogen.

Dass dies so ist, ergibt sich nicht nur aus dem Erwiesenen, sondern auch aus dem Umstande, dass die römische Kirche für die richtige Verwaltung des Sakr. die *intentio ministri* verlangt. Augustinus wagte noch keine Entscheidung zu geben, ob die *intentio ministri* notwendig sei, z. B. ob ein im Spiel oder Scherz dargereichtes Sakr. ein wahres Sakr. sei. Später machte man zwar nicht das Zustandekommen des Sakr., wohl aber die Gnadenwirkung von der *intentio* abhängig. Der administrierende Geistliche muss die *Intentio* haben, die Sakr. zu verwalten: so bestimmen die Konzile zu Florenz, zu Trient und der Catechism. Rom. So lesen wir in Conc. Trident. sess. 7. can. 11: *Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anathema sit.* „Der Protestantismus kennt die Willkürmacht des Priesters über Gottes Wohlthaten nicht, seine Theologie fordert daher nur mit biblischer Gewissenhaftigkeit und im Dienste der Kirche vom Administrierenden die äussere gesetzliche Vollziehung, auf der die Wahrheit des Sakr. beruht, stellt aber den Segen desselben in das eigene Herz des Empfangenden“. Damit soll jedoch dem Leichtsinne des Geistlichen, der gedankenlos das Sakr. spendet, keine Entschuldigung geschaffen werden.

Die Lehre der griechischen Kirche weicht in keinem Punkte von derjenigen der römischen ab; die conf. orthod. lehrt: τὸ μυστήριον εἶναι μία τελετὴ ἢ ὁποῖα ἀποκάτω εἰς κάποιον εἶδος ὁρατῶν εἶναι αἰτία καὶ φέρει εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ πιστοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ θεοῦ· διαταχθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἕκαστος τῶν πιστῶν τὴν θεῖαν χάριν λαμβάνει. — ὁ ἱερεὺς ἀγιάζει τὸ μυστήριον τῆ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος, μετὰ γνώμην ἀποφασισμένην τοῦ ναὶ τὸ ἀγίαση.

Nach Zwingli sind die Sakr. nichts als Zeichen oder Zeremonieen, durch die sich der Mensch als einen in die Gemeinde Aufzunehmenden oder als ein Mitglied der Gemeinde Christi zu erkennen giebt, und durch die er vielmehr die Gemeinde als sich selbst seines Glaubens gewisser macht. Calvin dagegen sagt, dass die Sakr. vonseiten Gottes die göttliche Verheissung und Gnade den Menschen darstellen sollen durch äusserliche Symbole, welche die göttliche Gnade dem Gewissen der Gläubigen versiegeln, vonseiten der Menschen aber dazu dienen, dass sie ihren Glauben sowohl vor Gott und den Engeln, als vor den Menschen bezeugen. Mehr dieser Erklärung Calvins als der nüchternen Zwinglis folgen die Symbole der reformierten Kirche. So lehrt der Heidelb. Katechismus in der 66. Frage: „Sakr. sind sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingesetzt, dass er uns durch den Brauch derselben die Verheissung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegele, nämlich dass er uns vonwegen des einigen Opfers Christi Vergebung der Sünden und ewiges Leben aus Gnaden schenke“. Den Arminianern sind die Sakr. Bundeszeichen zwischen Gott und den Menschen, durch die der Mensch sich zur Verehrung und zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet und Gott seine Gnade den Menschen versinnlicht und besiegelt. Den Socinianern sind die Sakr. blosse Zeremonieen, blosse äussere, zunächst das Bekenntnis zum Christentum beurkundende Gebräuche (*actus externi religiosi sive ritus sacri*), bei denen der Christ nicht als etwas empfangend, sondern als etwas leistend erscheint. Die Mennoniten nennen die Sakr. äussere sinnliche Handlungen, durch die eine innere göttliche Handlung,

die den Menschen umwandelt, rechtfertigt, geistlich nährt und unterhält, anschaulich wird, während der das Sakr. empfangende Mensch seine Religion, seine Busse, seinen Glauben und seinen Gehorsam bezeugt und zu demselben sich verpflichtet. Der Gnadenstand des Administrierenden ist dabei von Einfluss. Den Swedenborgianern sind die Sakr. mit göttlichem Einflusse begleitete Zeichen und Mittel, um bei der Wiedergeburt zu unterstützen.

### III. Die Taufe.

Von der Taufe sagt Luther, dass „nur dieses einige Sakr. Gott erhalten hat in seiner Kirchen unbefleckt und unvergiftet von den Menschensatzungen“, „und ist der Taufe halben kein Unterschied“. Deshalb wendet sich die Augsb. Konf. im 9. Artikel nicht gegen die römische Kirche, sondern nur gegen die Wiedertäufer, welche lehren, dass die Kindertaufe nicht recht sei. Es besteht also zwischen der römischen Kirche und den Anhängern Augsb. Konfession über das Sakr. selbst keine Verschiedenheit, weshalb auch die *confutatio pontificia* den 9. Artikel der *conf. Aug.* vollkommen billigt; wohl aber wird es in der einen Kirche anders verwaltet als in der andern, auch werden ihm in der einen andere Wirkungen zugeschrieben als in der andern.

Die römische Kirche hat die Taufe mit einer Reihe von Zeremonieen umgeben, die aber nicht integrierende Teile des Sakr. sind. Der Täufling wird nicht in die Kirche geführt, sondern erst in den Vorhallen derselben zurückgehalten, weil er noch der Herrschaft des Teufels untergeben ist. Zur Vernichtung der Herrschaft des Teufels wird der Exorzismus vorgenommen; dann legt der Priester dem Täufling Salz in den Mund, damit angezeigt werde, dass der Täufling von der Fäulnis der Sünden befreit bleiben, an guten Werken Geschmack finden, an der Speise der göttlichen Weisheit Freude haben möge. Stirn, Augen, Brust, Schultern und Ohren werden mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet, damit angedeutet werde, dass die Sinne des Täuflings aufgethan werden sollen, auf dass er die Gebote Gottes verstehen und halten lerne. Nase und Ohren werden mit Speichel bestrichen, damit der Täufling, wie jener Blinde im Evangelium sein Augenlicht wieder erlangte, Licht erhalte zur Erkenntnis der himmlischen Wahrheit. Zum Taufstein geführt wird der Täufling gefragt, ob er dem Teufel widersage, ob er den Glauben Christi (nach den Artikeln) bekenne, ob er getauft sein wolle. Nach der bejahenden Antwort der Paten wird der Täufling getauft, dann wird der Scheitel des Getauften mit Chrisam, der aus Olivenöl und Balsam bereitet ist, gesalbt, ein weisses Gewand wird ihm angelegt und eine brennende Kerze in die Hand gegeben.

Mögen manche dieser Zeremonieen immerhin eine schöne Bedeutung haben, sie sind entschieden nicht notwendig, ja nicht einmal heilsam, weil sie das Wesen des Sakr. verdunkeln, den Kernpunkt bei Seite schieben. Deshalb hat die evangelische Kirche den Taufakt bedeutend vereinfacht.

Die Taufe ist von Jesus eingesetzt mit dem Befehls- und Verheissungswort bei Matth. 28,19 und Marc. 16,16. Die Annahme, dass die Taufe eingesetzt sei, als der Herr im Jordan getauft wurde und so die erste christliche Taufe empfing, ist irrig, denn Jesus empfing die Johanneische Taufe; die von ihm angeordnete Taufe konnte er nicht empfangen, weil diese Taufe die Erbsünde voraussetzt, der Heiland aber ohne Erbsünde geboren ist. Ist Christus getauft (nicht nur mit der Johanneischen Taufe), so hat er (nach einer scholastischen

Ansicht) durch die Taufe nicht empfangen, was sonst durch sie empfangen wird, sondern mittelst derselben gegeben, nämlich dem Taufwasser die Kraft mitgeteilt, bei allen übrigen Menschen die Erbsünde zu tilgen.

Ein römischer Christ darf nicht glauben, dass Maria, die Mutter des Heilandes, christlich getauft worden ist, da sie ja nach dem Dogma unbefleckt empfangen, also ohne Erbsünde geboren ist.

Spender des Sakramentes ist nach der Lehre beider Kirchen für den Fall der Not jeder Christ; nur den Weibern wurde in älterer Zeit nicht selten die Befugnis des Taufens abgesprochen. In ältester Zeit hielt man eine Taufe von einem Nichtgetauften für ungiltig. Erst in 9. Jahrhundert wurde allgemein anerkannt, dass auch ein Jude und Heide giltig zu taufen befähigt sei, wenn er mit der rechten Materie und Form und in der rechten Intention tauft. Deshalb erklärt die römische Kirche die Taufe der Häretiker, die auf den Namen des dreieinigen Gottes nach den Einsetzungsworten vollzogen ist, für giltig; ebenso verhält sich die lutherische Kirche den anderen christlichen Gemeinschaften gegenüber; wohl aber tauft sie die übertretenden Socinianer und überhaupt Unitarier, aber es ist dies nicht ein rebaptizare, sondern ein recte baptizare.

Der Baptismus fluminis, die wirkliche Taufe, kann nach dem römischen Lehrbegriff im Falle der Unmöglichkeit des Empfanges durch den baptismus sanguinis, die Bluttaufe, und den baptismus flaminis, die Begierdetaufe, ersetzt werden. Der Gläubige, welcher noch nicht getauft ist, aber für den Christenglauben sein Leben hingiebt, empfängt, indem er sein Leben opfert, die Bluttaufe. Wer schon gläubig geworden, aber noch nicht getauft ist, doch in Lebensgefahr gerät, empfängt mit der Liebe zum Herrn und mit dem aus dieser Liebe hervorgehenden Verlangen nach dem Sakr. die Taufe. Hier haben wir zwei Fälle, in denen die römische Kirche ihrer Lehre ungetreu von dem opus operatum abgeht und die Rechtfertigung durch den Glauben lehrt, den seligmachenden Glauben gegenüber dem bloß äusserlichen Werke, dem opus operatum, anerkennt.

Aus der römischen Kirche haben die Reformatoren die Kindertaufe mitherübergenommen. Hier nun fragt Möhler: Wenn nur durch den Glauben das Sakr. wirkt, von welchem Werte mag es in einem bewusstlosen Kinde sein? Doch sagt Luther: Die Taufe ohne den Glauben bleibt ein blosses wirkungsloses Zeichen. Wie die Taufe nicht ex opere operato, sondern durch den Glauben wirkt, darüber ist viel gestritten worden. Trefflich und verständlich äussert sich über diesen Punkt Wangemann in seiner christlichen Glaubenslehre: „Wie ist diese Kindertaufe damit zu vereinigen, dass doch der Täufling auch Glauben haben müsse, damit die Taufe ihm zum Segen gedeihe? Man hat, um diese Schwierigkeit zu heben, darauf hingewiesen, dass die Kinder ja als Christenkinder bereits heilig seien (1. Kor. 7,14); oder man hat gesagt, die Gebete der Eltern und Paten wirkten vor der Taufe den Glauben im Kinde, oder der Glaube der Kirche vertrete durch die Paten den Glauben des Kindes. Aber alle diese Erklärungen sind hinfällig, weil jedes Kind, in Sünden geboren, von Natur ein Kind des Zornes und geistlich tot ist, und weil der Glaube einem Menschen nicht angebetet oder durch einen anderen vertretungsweise ergänzt werden kann. Wir sagen daher vielmehr: Wenn der Herr Jesus nach seiner Barmherzigkeit das Kind aus dem gliedlichen Zusammenhange mit der Sünde heraushebt und in den gliedlichen Zusammenhang mit sich versetzt und mit dem hl. Geist erfüllt, so wird

eben durch diesen Akt ein neues geistiges Leben im Kinde wunderbarlich erzeugt und das Kind wiedergeboren und mit den ersten Anfängen des Glaubens begabt, die es befähigen ein Glied Christi zu werden. Die Gnade Gottes erzeugt in dem Moment, in welchem sie an das Kind herantritt, in dem Kinde sich das Glaubensorgan, durch welches sie aufgenommen werden kann. So sagt Bayer: Man muss glauben, dass, wenn den Kindern die Taufe erteilt wird, sie zu gleicher Zeit wiedergeboren werden und der Glaube in ihnen gewirkt werde“. Doch ist diese Ansicht in der evangelischen Kirche keineswegs allgemein. So bezeichnet Schleiermacher die Kindertaufe als eine unvollständige Taufe, welche die Konfirmation, das nach vollendetem Unterrichte hinzukommende Glaubensbekenntnis, als den letzten noch zugehörigen Akt fordert und erst in dieser Ergänzung ihre Vollständigkeit gewinnt. Sie wird demnach auf den künftigen Glauben und auf das künftige Bekenntnis des Täuflings hin erteilt, aber nicht um in den Kindern jetzt schon einen Glauben, dessen sie noch nicht fähig sind, zu wecken, sondern sie in Zusammenhang mit dem göttlichen Worte zu bringen und bis zur Entstehung des Glaubens in demselben zu erhalten.

Die Wirkung der Taufe ist nach römischer Lehre die Reinigung von aller Sünde, sowohl von der Erbsünde, als auch von allen persönlichen Sünden, deren sich ein (erwachsener) Täufling schuldig gemacht hat, und die Aufhebung der Strafe derselben, endlich die Einförsung übernatürlicher Heiligungskraft. Luther dagegen verwirft jede magische Einförsung von Heiligungskraft; nicht die Erbsünde wird in dem Menschen durch die Taufe getilgt, sondern sie wird dem Menschen nur vergeben, Gott sieht sie nicht mehr als schuldverhaftend an, beurteilt sie nicht mehr als Hemmnis unserer Gemeinschaft mit ihm.

Die griechische Kirche stimmt in ihrer Lehre mit der römischen überein, nur verlangt sie ein dreimaliges Untertauchen des Täuflings und weiss nichts von einer Nottaufe durch Ungläubige. Zwingli lehrt: *Non ergo adfert gratiam baptismus, sed gratiam factam esse ei, cui datur, ecclesia testatur*; er sieht in der Taufe also vornehmlich ein Zeichen des christlichen Bekenntnisses. Calvin erkennt in der Taufe ein göttliches Zeichen, Diplom, Dokument der uns in Christo für immer verheissenen Gnade, ein Gnadenmittel, den Glauben in uns zu wirken und zu kräftigen. Die reformierte Kirche schliesst sich der Auffassung Calvins an: Die Taufe ist nicht blos ein Sinnbild, dass, wie die Unsauberkeit des Leibes durchs Wasser, also unsere Sünden hinweggenommen werden durch Christi Blut und Geist; sie ist auch ein Wahrzeichen der versinnbildeten Sache, dass, so gewiss das eine geschieht, so gewiss auch das andere geschehe; sie wirkt demnach die Wiedergeburt nicht, sondern bildet sie blos ab und versiegelt sie. Die Arminianer sehen die Taufe als einen feierlichen Brauch zur Aufnahme in die christliche Gemeinschaft an, die an Gottes gnädigen Willen erinnere und zu einem gläubigen Gehorsam verpflichte. Die Socinianer meinen, dass die Taufe dem Befehle Christi nach eigentlich nur für die ersten noch sinnlichen Christen aus Juden und Heiden berechnet gewesen sei, aber apostolischem Brauche zufolge auch auf neuere Proselyten angewendet werden könne, und dass endlich die Kindertaufe wenigstens nichts schade und aus christlicher Liebe geduldet werden möge. Die Mennoniten betrachten die Taufe als das Siegel der Aufnahme in Gottes Gnadenbund und als Sinnbild und Unterpfang der Vergebung der Sünden unter der Bedingung des Glaubens oder der Busse. Die Kindertaufe verwerfen sie, weil sie in ihr eine blosse und ganz falsche Menschensatzung erblicken. Die Baptisten verwerfen ebenfalls die Kindertaufe. Die Swedenborgianer sehen in der Taufe ein Zeichen

und Mittel, durch welches die Einführung in die Kirche des Herrn geschieht und das mit göttlichem Einfluss begleitet ist.

#### IV. Die Firmung.

Die Firmung (*confirmatio, mysterium spiritus sancti*) wird in der römischen Kirche durch den Bischof oder seinen Stellvertreter erteilt. Der heranwachsende oder herangewachsene Christ erhält durch die Handauflegung des Bischofs und durch die Salbung auf der Stirn in Kreuzesform mit dem hl. Chrisam, der aus Olivenöl und Balsam bereitet und vom Bischof geweiht ist, mit den Worten „Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine patris et filii et spiritus sancti“ die Gaben des hl. Geistes; mit einem leichten Backenstreich empfängt der Firmling den geistlichen Ritterschlag und wird zum Streiter im Kampfe mit den Feinden des Glaubens. Die Firmung ist ein Sakr., denn sie hat als äusseres Zeichen die Salbung und die Handauflegung, sie verleiht die Gaben des hl. Geistes, nämlich die der Weisheit, des Verstandes, des Rates, der Stärke, der Wissenschaft, der Gottseligkeit und der Furcht des Herrn; auch ist sie von Christus eingesetzt, denn in der Apostelgesch. 8,14—18 heisst es: „Als aber die Apostel hörten zu Jerusalem, dass Samaria das Wort Gottes angenommen hatte, sandten sie zu ihnen Petrus und Johannes, welche, da sie hinabkamen, über sie beteten, dass sie den hl. Geist empfangen, denn er war noch auf keinen gefallen, sondern sie waren allein getauft in dem Namen Christi Jesu. Da legten sie die Hände auf sie, und sie empfingen den hl. Geist“. Auch Paulus (Apostelg. 19,5 u. 6) legte den schon getauften Gläubigen zu Ephesus die Hände auf, um ihnen den hl. Geist zu erteilen. Im 2. Brief an die Korinther (1,21 u. 22) sagt derselbe Apostel: „Gott ist es aber, der uns befestiget samt euch in Christum, und uns gesalbt und versiegelt und in unsere Herzen das Pfand, den Geist, gegeben hat“. Aus diesen Stellen geht hervor, dass die Firmung ein von der Taufe verschiedenes Sakr. ist, dass sie nur von Bischöfen vollzogen werden darf, dass sie von Christus eingesetzt ist, denn die Apostel hätten nicht gefirmt, wenn es ihnen nicht von Christus geboten wäre. Die Firmung drückt dem Christen einen character indelebilis auf, sie darf also nicht wiederholt werden; sie ist zwar zur Seligkeit nicht unbedingt notwendig, aber doch sehr heilsam. Der Firmling muss sich im Stande der heiligmachenden Gnade befinden und mindestens das siebente Lebensjahr zurückgelegt haben; ihm wird ein Pate gegeben, mit dem er in eine geistliche Verwandtschaft tritt, so dass durch diese Patenschaft ein Ebehindernis entsteht. Das Konzil zu Trient (sess. 7.) sagt: *Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam esse ceremoniam et non potius verum et proprium sacramentum, aut olim nihil aliud fuisse quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant, anathema sit. — Si quis dixerit, sanctae confirmationis ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit.*

Die Reformatoren behaupteten, die Konfirmation sei weder von Christo noch von den Aposteln eingesetzt, sie sei auch kein Sakr. Wir lesen in der Apologie: *Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei.* Die conf. Helv. II,19 sagt: *Sunt inventa hominum, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia.* Doch wollten schon die Reformatoren eine vom Aberglauben der römischen Kirche gereinigte Konfirmation für nützlich gelten lassen.

Mel. loc. theol.: Utile autem esset, explorationem et professionem doctrinae fieri et publicam precationem pro piis. „Im 17. Jahrhundert ist dann durch Spener als feierliche kirchliche Handlung eingeführt worden, dass jeder evangelische Christ, wenn er sittlich selbständig geworden, auch seinen Taufbund selbständig bekräftigen müsse, um zur Teilnahme am hl. Abendmahl zugelassen zu werden. Das Bekenntnis des Glaubens, welches in der Stunde der Taufe durch den Mund der Paten für den Täufling abgelegt ist, soll von dem herangereiften Christen vor der gläubigen Gemeinde als persönliche Überzeugung ausgesprochen werden. Nach dem Bekenntnis aber fleht die Kirche den göttlichen Geist auf das Haupt des Jünglings und der Jungfrau herab; und da mit gutem Grunde anzunehmen ist, dass eine solche Fürbitte erhört wird, so versinnbildlicht die Kirche das Herabkommen des Gebetssegens in der Zeremonie der Handauflegung. Die evangelische Konfirmation ist also ein guter kirchlicher Brauch, aber kein Sakrament“ (Tschackert).

Dass die Firmung nicht von Christus eingesetzt sein kann, ergibt eine ruhige Betrachtung des Wesens und Wirkens unsers Heilandes. Der Herr weilte unter den Seinigen und belehrte sie. So lange er bei ihnen war, bedurften sie des hl. Geistes nicht. Deshalb hat er ihnen auch stets den Tröster nur verheissen: Der hl. Geist wird kommen und sie alles lehren, wenn er selbst von ihnen geschieden sein wird. Diese seine Verheissung ging am Pfingstfeste in Erfüllung. Christus konnte also unmöglich den Aposteln sagen: Leget den Getauften die Hände auf und salbet sie, damit sie den hl. Geist empfangen. Wie nämlich der ihnen verheissene Geist sich ihnen offenbaren würde, davon hatten sie bei Lebzeiten des Heilandes und nach der Auferstehung und Himmelfahrt desselben bis zum Pfingstfeste noch keine Vorstellung.

Auch die Stellen der hl. Schrift, auf welche sich die römische Kirche beruft, beweisen nicht, was sie beweisen sollen. In der Apostelg. 8, 14ff. sagt Lukas nicht, dass die Apostel nach Samaria reisten, um den Getauften die Hände aufzulegen. Von dem Zwecke der Sendung ist in dem Berichte nicht die Rede. Der Diakon Philippus hatte in Samaria gepredigt und getauft. „Als aber die Apostel hörten zu Jerusalem, dass Samaria das Wort Gottes angenommen hatte, sandten sie zu ihnen den Petrus und Johannes“. Die Urgemeinde zu Jerusalem hatte erfahren, dass Philippus in Samaria mit Erfolg gelehrt und dann getauft hatte. Da lag es in ihrem Interesse zu erfahren, wie es mit den neuen Gemeinden stand, und die Reinheit ihres Glaubens zu prüfen. Deshalb sandten sie zwei Apostel als Vertrauensmänner in das für den Glauben gewonnene Land, ebenso wie (Apostelg. 11,22) Barnabas nach Antiochien gesandt wird, um die dortige Gemeinde zu besuchen und zu kräftigen im Glauben. „Da diese hinabgekommen waren, beteten sie über sie, dass sie den hl. Geist empfangen, denn er war noch auf keinen von ihnen gefallen, sondern sie waren allein getauft auf den Namen des Herrn Jesus. Da legten sie die Hände auf sie, und sie empfangen den hl. Geist“. Hier ist offenbar nicht von dem πνεῦμα ἅγιον, von dem hl. Geiste im dogmatisch-paulinischen Sinne die Rede, der da ist der Inbegriff der göttlichen, das religiös-göttliche Handeln und Erkennen bedingenden Heilskräfte, welche der Einzelne durch die Taufe beim Eintritt in die christliche Gemeinde zu dauerndem Besitze empfängt. Nein, unter dem πνεῦμα ἅγιον versteht hier Lukas, wie aus den folgenden Versen deutlich hervorgeht, solche ekstatische Geisteswirkungen, welche sich vorzugsweise in Glossolie und prophetischer Rede oder in einem aus wunderbaren Impulsen hervorgehenden Handeln äussern. Das so verstandene πνεῦμα ist nun nach der Meinung

des Lukas nicht etwa ein regelmässiger und notwendiger Besitz der Gläubigen, sondern vielmehr eine ausserordentliche Begabung, welche sich in der apostolischen Zeit zeigte. Diese Gaben des Geistes sind deshalb auch keineswegs eine unmittelbare und notwendige Wirkung der Taufe; sie erscheinen (Apostelg. 2) ohne allen Zusammenhang mit der Taufe, sie gehen (Ap. 10, 44ff) der Taufe voraus, erscheinen ohne Handauflegung und gelten dem Petrus als himmlisches Zeichen dafür, dass er taufen darf und soll; in Apostelg. 19,6 erscheinen sie allerdings in zeitlich naher Verbindung mit ihr, aber doch nicht als ihre Wirkung, sondern als die der Handauflegung. Ananias, ein Jünger, der nicht Apostel ist, legt (Apostelg. 9,17) auf Paulus die Hände, auf dass er mit dem hl. Geiste erfüllet werde. Aber diese ausserordentlichen Wundergaben, welche in apostolischer Zeit Gläubige öfters empfangen, erhält niemand durch die Firmung eines römischen Bischofs. Form und Sache sind von der in der römischen Kirche gebräuchlichen Firmung gänzlich verschieden.

In 2. Kor. 1,21 u. 22 heisst es: Gott ist es aber, der uns samt euch befestigt im Glauben an Christus und uns gesalbt hat, der uns auch besiegelt und das Angeld des Geistes (d. h. den Geist als Angeld) in unsere Herzen gegeben hat. Auf das „καὶ χρίσας ἡμᾶς“ beruft sich die römische Kirche mit Unrecht, denn der Apostel sagt: Gott hat uns gesalbt, geweiht, wie die Propheten im alten Bunde, wie er (Apostelg. 10,38) Jesum gesalbt hat mit dem hl. Geist und mit Kraft. Wenn 2. Kor. 1,21 von der römischen Kirche mit Recht auf die Firmung bezogen würde, dann würde nach Apostelg. 10,38 und nach Lukas 4,18 auch Christus selbst gefirmt worden sein. Es bezieht sich ἡμᾶς bei χρίσας zunächst auf die Apostel, kann dann auch wegen des vorhergehenden ὁ βεβαίων ἡμᾶς σὸν ὄμιν von den Korinthern gelten. cf. 1. Joh. 2,20: Und ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wisset alles.

In der alten Kirche wurde die Firmung nicht als besonderes Sakr. angesehen, sie war ursprünglich mit der Taufe vereinigt, wie denn noch jetzt an der römischen Taufhandlung „gleichsam die Eierschalen hängen geblieben sind, aus denen das neue Sakr. ausgekrochen ist“, denn zur Taufe nach römischem Ritus gehört die Salbung mit Chrisam. Erst im dritten Jahrhundert wurde die Handauflegung das Vorrecht der Bischöfe und vielfach, aber keineswegs allgemein als selbständiges Sakr. angesehen.

Über die Einsetzung der Firmung waren die Scholastiker verschiedener Meinung; die einen behaupteten, Christus selbst habe die Firmung eingesetzt, so Thomas von Aquino, der dabei ausdrücklich erklärt, Christus habe dieses Sakr. nicht, wie die übrigen, durch persönliche Darreichung, sondern durch Verheissung der künftig erfolgenden Darreichung (non exhibendo, sed promittendo) eingesetzt, andere, wie Wilhelm von Auxerre, wollten die Firmung erst durch die Apostel eingesetzt wissen, noch andere, wie Alexander von Hales, verlegten die Einsetzung des Sakr. in die Zeit nach dem Abscheiden der Apostel auf Antrieb des hl. Geistes.

Dass die Handauflegung wiederholt werden könne, erklärt Augustinus (de bapt. contr. Donat. III,16) ausdrücklich: Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud, nisi oratio super hominem?

Die griechische Kirche sieht die Firmung wie die römische als ein Sakr. an; doch lehrt sie, dass die Firmung von jedem Priester vollzogen werden kann. Sie ist, was sie früher in der römischen Kirche war, bis jetzt ein integrierender Bestandteil des Taufsakr. geblieben. Nur dann wird die Firmung unabhängig von der Taufe und zwar zum zweitenmal

erteilt, wenn ein griechisch getaufter und gefirmter Christ, der seinen Glauben verlassen hatte, zur griechischen Kirche zurückkehrt.

## V. Die Busse.

Nach der Lehre der römischen Kirche werden demjenigen Getauften, welcher schwer gesündigt hat, durch das Sakr. der Busse (*poenitentia*) die Sünden erlassen. Es ist nämlich die Busse dasjenige Sakr., in welchem der verordnete Priester dem nach der Taufe gefallenen Gläubigen, der seine Sünden bereut, sie beichtet und für dieselben eine rechte Genugthuung leisten will, an Gottes statt von seinen Sünden losspricht. Es gehören also zu diesem Sakr. drei Stücke: *contritio cordis*, *confessio oris*, *satisfactio operis*. Eingesetzt ist das Sakr. durch Jesus Christus nach Joh. 20,22 u. 23: Nehmet hin den heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten. Mit diesen Worten verlieh der Heiland den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen und Priestern, die Gewalt, die Sünden zu vergeben und beizubehalten, also eine richterliche Gewalt, welche nur nach dem Bekenntnis der Sünden, besonders aller schweren Sünden, ausgeübt werden kann; deshalb haben auch schon die ersten Christen gebeichtet nach Apostelg. 19,18 (Es kamen auch viele derer, die gläubig geworden waren, und bekannten und verkündigten, was sie ausgerichtet hatten) u. Jac. 5,16 (Bekenne einer dem andern seine Sünden). Die Genugthuung (*satisfactio operis*) für die Gott angethane Verunehrung und für den dem Nächsten verursachten Schaden besteht in Fasten, Beten und Almosengeben und anderen guten Werken, wie Wallfahrten, Geisselungen; sie wurde schon von den ersten Christen geübt nach Luk. 19,8: Siehe, Herr, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen, und so ich jemand betrogen habe, das gebe ich vielfältig wieder.

Die Gnadengabe des Sakr. ist die Vergebung der Sünden; äussere Zeichen sind Reue, Beichte und Genugthuung nach conc. Trid. sess. 14: *Sunt quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio*. „Diese Handlungen“, so erläutert der Bischof Martin, „werden von der heiligen Synode von Trient die quasi materia dieses Sakr. genannt, nicht deshalb, als besäßen sie nicht das Wesen einer wahren Materie, sondern weil diese Materie nicht der Art ist, dass sie äusserlich angewandt wird, wie das Wasser bei der Taufe und der Chrisam bei der Firmung. In einem anderen Sinne werden auch die durch dieses Sakr. zu tilgenden Sünden die Materie (*materia remota*) dieses Sakr. genannt, gleichwie das durch die Kraft des Feuers zu verzehrende Holz die Materie des Feuers genannt wird“. Das Sakr. der Busse soll jeder römische Christ wenigstens einmal im Jahre vor der Osterkommunion empfangen. Über dieses Sakr. sagt conc. Trid. sess. 14: *Si quis dixerit, in catholica ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo institutum, anathema sit*.

Luther und Melanchthon schwankten lange, ob die Busse als Sakr. anzusehen sei oder nicht; denn in der Schrift *de captivitate Babylon.* sagt Luther: *Principio mihi neganda sunt septem sacram. et tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, panis, poenitentia*, und Melanchthon erklärt in der Apologie: *Vere igitur sunt sacr. baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacr. poenitentiae; nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae*. Auch die Reihenfolge der Artikel in der Augsb. Konfession (8, de ecclesia; 9, de baptismo; 10, de



coena Domini; 11, de confessione; 12, de poenitentia; 13, de usu sacramentorum) scheint auf drei Sakr. hinzudeuten. Aber bald gewann die richtige Ansicht die Oberhand, dass nämlich die Busse nicht als Sakr. anzusehen sei. Luther stellte im grossen Katechismus nur zwei Sakr. auf: Superest, ut de duobus quoque sacr. disseramus ab ipso Chr. institutis.

Die Busse kann kein Sakr. sein, denn es fehlt ihr einer der Punkte, die zum Sakr. notwendig sind, nämlich das äussere Zeichen. Die Busse ist von Christus verordnet, mit ihr ist eine Gnade verbunden, aber der Herr hat kein äusseres Zeichen beigefügt. Das fühlten auch die zu Trient versammelten Bischöfe; sie wagten nicht die *contritio*, *confessio* und *satisfactio* als eine *materia* zu bezeichnen, sondern nannten sie eine *quasi materia* und mussten mit diesem Ausdrucke zugestehen, dass die Sache hier doch wenigstens anders liege als bei den anderen Sakr. Die Deutung ist sophistisch, denn es fehlt die *materia* gänzlich.

Die Busse ist etwas Innerliches, das zwischen der Seele und Gott allein abgemacht wird; sie umfasst die Reue des Sünders über seine Sünden und den heilbringenden Glauben, der die guten Werke nicht ausschliesst. So lehrt die *conf. Aug.* im 12. Art.: *Constat poenitentia proprie his duabus partibus: contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, fides, quae concipitur ex evangelio seu absolute, et credit propter Christum remitti peccata. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.*

Möhler (S. 281) gefällt sich in Ausfällen gegen die Lutherische Lehre von der Busse und sagt, die Busse, die Luther verlangt, schliesse noch gar keinen Abscheu gegen die Sünde in sich, sondern fordere nur Furcht vor dem sinnlichen Übel. Er thut so, als ob er nicht wüsste, dass gerade die römischen Dogmatiker zwischen einer unvollkommenen (*attritio*) und einer vollkommenen (*contritio*) Reue unterscheiden (*attritio, dolor de peccatis e metu poenarum; contritio, dolor de peccatis e dilectione Dei oriundus*) und dass viele Dogmatiker die *attritio* für genügend zur wahren Busse erklären. Die Apologie sagt: *De contritione praecidimus illas otiosas et infinitas disputationes, quando ex dilectione Dei, quando ex timore Dei doleamus*, aber sie verwirft mit diesen Worten die sogenannte vollkommene Reue nicht; wir wissen nur, dass alle unsere Reue mangelhaft ist und bleibt und Gott einzig und allein unsere Aufrichtigkeit ansieht.

Was in der Ohrenbeichte verlangt wird, dass wir alle schweren Sünden beichten, denn *non confessum, non remissum*, das kann ein Mensch nicht leisten, denn wer kann merken, wie oft er fehlet, sagt der Psalmist. Wie aus Apostelg. 19,18 herausgelesen werden kann, dass die ersten Christen beichteten, muss jedem unbefangenen Leser unerklärlich erscheinen. Es ist dort von Männern die Rede, die gläubig geworden waren, die bekannten und verkündigten, was sie ausgerichtet hatten. Die Reue über ihre Sünden, besonders über die, durch die sie öffentliches Ärgernis erregt hatten, trieb sie zu einem offenen Bekenntnis derselben vor der christlichen Gemeinde und zu der Bitte um Aufnahme in dieselbe. In der Apostelg. lesen wir nicht: Sie kamen und sagten alle ihre Sünden dem Apostel ins Ohr. Ähnlich verhält es sich mit Jac. 5,16: „Bekennet unter einander die Vergehungen“. Hier ist von Kranken die Rede, die Trost finden, wenn sie sich über ihre Sünden zu ihren Mitmenschen aussprechen, wenn sie diejenigen, die sie beleidigt haben, um Verzeihung bitten können. „Was gäbe“, sagt Hase, „die römische Kirche darum, wenn es hiesse: Bekennet dem Priester“. Thatsächlich ist die Ohrenbeichte erst 1215 auf dem 4. Laterankonzile verordnet worden.

Dass Job. 20,22 u. 23 in der oben angegebenen Weise von Rom falsch gedeutet ist, braucht nur erwähnt zu werden. Der Herr blies seine Jünger an und sprach: Nehmet hin den heiligen Geist. Der hl. Geist soll mit diesen Worten selbstverständlich nicht auf die Apostel und deren Nachfolger allein übergehen, sondern auf die ganze christliche Kirche, die hier durch die Apostel vertreten ist. Derjenige, welcher die Sünden erlässt oder behält, ist also der Geist Gottes, der in der Kirche waltet. Ihm haben wir unsere Sünden zu bekennen. Die Beichte ist nicht unbedingt nötig, die hl. Schrift spricht nirgends von der Beichte, wohl aber oft von der Busse. Thuet Busse und glaubet an das Evangelium, sagt Mark. 1,15. Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken, lesen wir bei Matth. 11,28. Doch ist die private Beichte nicht etwa abgeschafft, sondern von den Reformatoren als eine sehr christliche und tröstliche Einrichtung beibehalten worden, nur solle man keinen Zwang daraus machen, wie der Papst aus der Ohrenbeichte. Wer also heute das Bedürfnis fühlt, seine Sünden dem Geistlichen unter vier Augen zu bekennen, kann und soll es thun.

Auch die sogenannte Genugthuung ist der Menschen Erfindung; auf Luk. 19,8 beruft sich die römische Kirche mit Unrecht, denn Zachäus sagt nur, dass er Gutes thue, aber nicht dass er für seine Sünden Genugthuung leiste. Genugthuung für unsere Sünden, so dass wir für diese von Gott die Vergebung fordern könnten, können wir nicht leisten, dazu reicht unsere menschliche Kraft nicht aus.

Mit wenigen Worten sei noch auf die Lehre Roms vom Ablass und vom Fegefeuer hingewiesen. Dass die Strafen für die Sünden durch den Ablass erlassen, dass dieser Ablass den Gestorbenen zugewandt und diese durch denselben aus dem Fegefeuer erlöst werden können, lässt sich durch keine Stelle der hl. Schrift nachweisen, und deshalb verwerfen die Reformatoren die Lehre vom Ablass und Fegefeuer gänzlich. So sagt Luther in dem zweiten Schmalkaldischen Artikel: „Darum ist das Fegefeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespensete zu erachten; denn es ist auch wider den Hauptartikel, dass allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll“. In demselben Artikel rechnet er zu der Abgötterei, welche die Messe erzeugt, auch den Ablass mit den Worten: „Hie gehöret her der liebe Ablass, so beiden, den Lebendigen und Toten, ist gegeben (doch um Geld), und der leidige Judas oder Papst die Verdienste Christi samt den übrigen Verdiensten aller Heiligen und der ganzen Kirchen darin verkauft. Welches alles nicht zu leiden ist, und auch nicht allein ohne Gottes Wort, ohne Not, ungeboden, sondern zuwider ist dem ersten Artikel, denn Christi Verdienst nicht durch unsere Werke oder Pfennige, sondern durch den Glauben aus Gnaden erlangt wird, ohne alles Geld und Verdienst, nicht durch des Papstes Gewalt, sondern durch die Predigt oder Gottes Wort vorgetragen“.

Nicht von Anfang an war die Lehre über die Busse in der alten Kirche so ausgeprägt, wie sie es jetzt ist. Thomas von Aquino nennt einmal drei vorchristliche Sakr., nämlich das Sakr. des Glaubens, welches den Zweck gehabt habe, die Erbsünde zu tilgen, das der Busse, das bestimmt gewesen sei zur Tilgung der Thatsünden, und das der Ehe, das zur Vermehrung des Menschengeschlechtes eingesetzt sei. Petrus Lombardus bezeichnet die Ehe und Busse als bereits vor Christus eingesetzte Sakr.; er behauptet, die Busse sei nach dem Sündenfalle eingesetzt, Albertus Magnus meint, sie sei wie die Ehe im Paradiese festgesetzt, Bonaventura will sie erst durch das Mosaische Gesetz zum Sakr. erhoben wissen. Die meisten Scholastiker meinten, dass

Christus das schon früher eingesetzte Sacr. der Busse noch einmal eingesetzt habe. Einige wenige Scholastiker verlegten die Einsetzung des Sakr. in die Zeit nach Christus, weil die Schrift nirgends berichtet, dass Christus das Sakr. eingesetzt oder die Verwaltung desselben empfohlen habe.

Tertullian und andere lehrten, dass die Busse nicht wiederholbar sei, aber sie verstanden unter der Busse die Bussübungen der Exkommunizierten und wollten demnach, dass einer, der nach der Taufe in so schwere Sünden gefallen war, dass er aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden musste, nur einmal nach verrichteter Busse wieder aufgenommen werden sollte. Fiel er nach der Aufnahme wieder derartig in die Sünde zurück, dass er zum zweitenmal auszuschliessen war, so blieb er ausgeschlossen. Die hier bezeichneten Bussübungen folgten der öffentlichen Beichte, aber sie waren kein Sakr. Die Beichte erstreckte sich in den ersten vier Jahrhunderten nur auf grobe Verbrechen, wie Mord, Ehebruch, Betrug, Kirchenraub, Götzendienst, Meineid; sie zog nicht die Vergebung der Sünden, sondern die Exkommunikation nach sich. Dem Sündenschmerze und den Bussübungen wurde die Kraft zugeschrieben, Sündenvergebung zu bewirken. Der Klerus nahm die Ausgestossenen nach verrichteter Busse wieder auf. Als sich im sechsten Jahrhundert der Begriff der Busse erweitert hatte, wurde die Ansicht über die Wiederholbarkeit derselben eine andere; die Ansicht wurde allgemein, die Busse sei so oft wiederholbar, als der Mensch nach der Taufe in Tod-sünden ver falle. Da in der alten Kirche in apostolischem Sinne die ganze Gemeinde als Inhaberin der Schlüsselgewalt angesehen wurde, so wurde auch gelehrt, dass im Falle der Not ein Laie absolvieren könne, eine Ansicht, die noch Petrus Lombardus und Albertus Magnus vertraten.

Die griechische Kirche stimmt hinsichtlich der Busse in den meisten und wesentlichsten Punkten mit der römischen überein; auch sie verlangt Reue, Ohrenbeichte und Satisfaktion; aber sie verwirft den Ablass, wenigstens für Lebende, und behauptet nur, dass Gebete, Schenkungen und Messen die Verstorbenen eher aus dem traurigen Mittelzustande zu befreien vermögen. Dieser Mittelzustand ist aber nicht ein eigentliches Fegefeuer, sondern der Zustand an einem Orte, in welchem die guten, aber noch nicht ganz gereinigten Seelen die Teilnahme an der ewigen Seligkeit erst erwarten und aus welchem sie durch Gebete, Messopfer und gute Werke der Lebenden früher erlöst werden können.

## VI. Das heilige Abendmahl.

Das hl. Abendmahl ist nach der Lehre der verschiedenen christlichen Parteien ein Sakr., weil es die zu einem Sakr. gehörigen Stücke in sich fasst; doch sind die Ansichten über das Wesen dieses Sakr. in den verschiedenen Konfessionen verschieden.

Die römische Kirche lehrt: Brot und Wein werden durch die Konsekration oder Segnung des Priesters in den Leib und das Blut Jesu Christi ihrem Wesen, ihrer Substanz nach verwandelt, es tritt die Transsubstantiation ein, so dass nichts übrig bleibt als die ursprüngliche Gestalt und Farbe, der ursprüngliche Geruch und Geschmack. Das konsekrierte Element bleibt Sakr., ob es nach der sakramentlichen Handlung gebraucht wird oder nicht; es kann aufbewahrt und später genossen, auch zu Kranken getragen werden. Das Sakr. ist von den Gläubigen anzubeten. Der Genuss mehrt die heiligende Gnade, gewährt Vergebung der lässlichen Sünden und bewahrt vor Tod-sünden. Kinder dürfen das Sakr. nicht empfangen, Erwachsene sollen es jährlich wenigstens einmal und zwar in der Osterzeit zu sich nehmen.

Nur ungesäuertes Brot ist zur hl. Handlung zu verwenden. Da das Blut nicht vom Leib zu trennen ist und wer den Leib genießt auch das Blut empfängt, so ist das hl. Abendmahl unter einer Gestalt vollständig und ganz. Das hl. Abendmahl ist zugleich ein Opfer, in welchem der Priester den Leib Christi, der am Kreuze blutig geopfert wurde, unblutig darbringt, und diese Aufopferung Christi in der Messe gewährt Lebenden und Toten Nutzen.

Die griechische Kirche stimmt mit der römischen in den Hauptpunkten überein; auch sie lehrt die Transsubstantiation, die sie μεταστώσις nennt, aber sie gebraucht gesäuertes Brot, reicht das Sakr. auch Kindern und giebt auch den Laien den Kelch.

Luther dagegen lehrt: Im hl. Abendmahl ist der wahre Leib und das wahre Blut Christi in, mit und unter den Gestalten des Brotes und Weines gegenwärtig, ohne dass Brot und Wein ihre Substanz verlieren und in den Leib Christi verwandelt werden. Die Kommunikanten genießen den Leib und das Blut Christi, und dieser Genuss gewährt Vergebung der Sünden und Stärkung des Glaubens; alle Christen müssen Brot und Wein empfangen. Das hl. Abendmahl teilt das von Christus einmal am Kreuze dargebrachte Sühnopfer mit, ist aber selbst kein Opfer.

Auch die reformierte Kirche erteilt das hl. Abendmahl unter beiden Gestalten und schreibt dem Genusse des Sakr. Vergebung der Sünden und Stärkung des Glaubens zu; sie verlangt, dass das Sakr. nicht mit dem Munde, sondern mit der Hand empfangen (sie beruft sich dabei auf den Befehl des Herrn: „Nehmet“) und dass das Brot gebrochen werde. Zwingli sieht in dem Brot und Wein nur bedeutungsvolle Zeichen des für uns gekreuzigten Leibes und für uns vergossenen Blutes Christi, bei deren Empfange nur ein gewisser geistiger Genuss des Leibes Christi durch Anschauung des Glaubens stattfindet; seiner Lehre folgt im wesentlichen die Confessio Tetrapolitana, die erste Baseler und die erste helvetische Konfession und das „wahrhafte Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich“ vom Jahre 1545. Calvin ist der Ansicht, Christus habe mit der Handlung des sakramentlichen Essens die wirkliche Gegenwart seines Leibes verbunden, aber nicht leiblich, sondern nur geistig und für die Gläubigen; er sieht in Brot und Wein nicht nur wie Zwingli signa, sondern signa und pignora, also Zeichen und Unterpfänder der Gemeinschaft des gläubigen Empfängers mit dem geistig gegenwärtigen Christus. Seiner Lehre folgen im grossen und ganzen der Consensus Tigurinus, die zweite helvetische Konfession, der Heidelberger Katechismus, die Conf. Gallicana und die Conf. Belgica.

Die anglikanische Kirche schliesst sich mehr an Luther an und behauptet den Charakter der ecclesia Lutheranizans. Die Arminianer betrachten das Abendmahl als dankbar bekenndes und in gemeinsamer Liebe stärkendes Gedächtnismahl. Die Socinianer lehren, das Abendmahl habe nur den Zweck, dass Christi Tod durch eine sinnliche Zeremonie verkündigt d. i. von der Gemeinde dankbar gepriesen und verherrlicht werde. Die Swedeborgianer sehen in dem Abendmahl ein Mittel „die wahren Kinder des Herrn ihrem Geiste nach in den Himmel zu führen“. Die Mennoniten erklären das Abendmahl für ein Bundesiegel, welches Christi Leib und Blut bedeute. Die Quäker verwerfen die äussere Abendmahlsfeier.

Anmerkung. Von der eingehenden Besprechung dieses Sakr., von der Begründung der Lehre Luthers den anderen Konfessionen, besonders der römischen Lehre, gegenüber muss ich hier, weil mir der Raum fehlt, absehen. S. d. Vorbemerkung.

## VII. Die letzte Ölung.

Dem Schwerkranken der römischen Kirche wird die letzte Ölung (*extrema unctio, sacramentum unctionis infirmorum, exeuntium*) erteilt. Der Priester bestreicht dem Kranken mit dem durch den Bischof am Grünen Donnerstage geweihten Olivenöl (*oleum infirmorum*) in der Form des Kreuzes Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände und Füße mit dem jedesmal wiederholten Gebete: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum (per auditum, per odoratum, per gustum et locutionem, cet.) deliquisti, d. h. Durch diese heilige Salbung und kraft seiner mildreichsten Barmherzigkeit vergebe dir Gott, was du durch Sehen (Hören u. s. w.) gesündigt hast.*

Diese hl. Handlung ist nach der Lehre der römischen Kirche ein Sakr., denn das Konzil von Trient sagt: *Instituta est sacra unctio infirmorum tanquam vere et proprie sacramentum novi testamenti a Christo apud Marcum quidem insinuatam, per Jacobum autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatam ac promulgatam.* Einen zwingenden Beweis dafür, dass die letzte Ölung von Christus eingesetzt ist, kann die römische Kirche nicht führen. Sie beruft sich auf Mark. 6,13 „Sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie“ und sagt, durch diese Stelle sei das Sakr. per Marcum insinuatam, angezeigt. Jakobus, der die letzte Ölung als ein von Christus eingesetztes Sakr. bezeichnen soll, sagt (5,14—16): „Ist jemand unter euch krank, so rufe er die Ältesten der Gemeinde herbei, und sie mögen über ihn beten, indem sie ihn mit Öl salben im Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden. Bekennet einander die Fehlritte und betet für einander, damit ihr geheilt werdet; viel vermag das kräftige Gebet des Gerechten“. Aus diesen Worten wird gefolgert, dass Christus die letzte Ölung eingesetzt haben muss, weil Jakobus die Salbung nicht ausdrücklich vorgeschrieben hätte, wäre sie nicht von Christus verordnet, und dass sie ein wahres Sakr. ist, weil sie nicht die bezeichneten Gnaden hervorbringen könnte, wenn ihr Christus nicht diese Kraft verliehen hätte. Wenn diese Stelle des Briefes so erklärt und verstanden wird, so wird sie falsch gedeutet, denn nicht der Salbung schreibt der Apostel eine heilsame Wirkung zu, sondern dem Gebete; er sagt, das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen (*ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα*), und ferner, das kräftige Gebet des Gerechten vermag viel (*πολὴ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη*), also hat das Gebet die Heilkraft; die Salbung mit Öl erscheint neben dem Gebete als etwas Nebensächliches, sie wird empfohlen, weil das Öl durch das ganze Altertum hindurch ein sehr gebräuchliches Heilmittel war. Sagt doch der Catech. Rom. II,6,5: *Oleum praetera sanitatem restituit, hilaritatem affert et lumini tanquam pabulum praebet, tum vero ad recreandas defatigati corporis vires maxime accommodatum est.* Der Herr wird unser Gebet erhören, wenn uns die Gewährung unserer Bitte zum Heile gereicht. Das Gebet muss nicht das der Priester, der Ältesten sein, denn der Apostel sagt zwar: „Ist jemand krank, so rufe er die Ältesten der Gemeinde“, aber er sagt auch: „Viel vermag das kräftige Gebet eines Gerechten“. Des Gerechten Gebet also wird die Heilung bewirken, wie auch Markus (16,17 u. 18) sagt: „Die Zeichen aber, die folgen denen, die da glauben, sind die: Auf die Kranken werden sie die Hände legen, so wird es besser mit ihnen werden“. Die Verheissung ist also nicht den Aposteln allein, sondern den Gläubigen gegeben.

Dem Gebete wird auch die zweite Kraft zugeschrieben: Wenn er Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden (*καὶ ἁμαρτίας ἢ πεπονηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ*). Dass auch hier die Salbung nicht nötig ist, sagt uns Johannes im ersten Briefe (5,16): „So jemand siehet seinen Bruder sündigen, eine Sünde nicht zum Tode, der mag bitten, so wird er geben das Leben denen, die da sündigen nicht zum Tode“.

Die hl. Schrift giebt uns also ein Mittel für Kranke zur Genesung, und dieses Mittel ist das Gebet, das inbrünstige Gebet der Gläubigen. Eine Erleichterung für den kranken Körper wird es sein, wenn dem Gebete die Salbung mit Öl beigefügt wird, eine Erleichterung für die kranke Seele, wenn der Kranke im Gebete seine Fehlritte bekennt (*ἐξομολογήσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας*). Von einem Sakr. des ewigen Heiles für Sterbende ist in der hl. Schrift nirgends die Rede; in keiner Stelle ist auch nur angedeutet, dass der Herr seinen Aposteln den Auftrag gegeben habe: „Salbet die Kranken, auf dass ihnen ihre Sünden erlassen werden“.

Aber nicht nur die Schrift lässt die römische Kirche im Stiche, sondern auch die Tradition, denn noch Thomas de Vio de Gaeta (Cajetanus), der Luther in Augsburg bekehren sollte, sagt ausdrücklich in seinem Kommentar zum Jakobusbriefe, dass der Ausspruch des Apostels nicht auf ein Sakr. der letzten Ölung übertragen werden könne; und wenn die römische Theologie ihren Lehrer in Schutz nimmt, weil er den Ausspruch vor dem Konzil zu Trient gethan habe, so erscheint diese Entschuldigung für die Lehre von einem Sakr., das Christus eingesetzt haben soll, doch mindestens unzureichend.

Zwar wird Irenäus (adv. haer. I 21) als Zeuge für die letzte Ölung angerufen, aber fälschlich. Dieser Kirchenlehrer berichtet nämlich, dass die ketzerischen Herakleoniten und Markosier den Sterbenden unter geheimnisvollen Anrufungen mit Wasser gemischtes Öl über das Haupt gossen, damit hierdurch der innere Mensch ungesehen und ungehindert von den weltbeherrschenden Mächten in das Überirdische emporsteige. Irenäus will mit diesen Worten darthun, wie nach der Lehre der Gnostiker, zu denen die bezeichneten Sekten gehörten, die Erlösung bewirkt werden sollte, und er nimmt bei dieser Gelegenheit unter den hl. Handlungen der Kirche nur auf die Taufe Rücksicht. Kein Wort findet sich hier von dem Gebrauche der letzten Ölung, und doch soll Irenäus hier die Nachahmung und Korruption der katholischen Sakr., wie sie bei diesen Gnostikern vorkam, zu schildern beabsichtigen. Es findet sich nicht nur bei Irenäus keine Spur, sondern auch bei den Kirchenvätern der nächsten Jahrhunderte nicht der geringste Fingerzeig, der darauf hinweisen könnte, dass die römische Kirche einen ähnlichen, von den Gnostikern entstellten Gebrauch an ihren Sterbenden geübt habe. Innocenz I erst spricht von der Salbung mit dem hl. Öle und berichtet, dass dieselbe auszuüben allen Christen gestattet sei (*non solum sacerdotibus, sed omnibus uti Christianis licet*); erst als sie zu einem der sieben Sakr. erhoben war, wurde ihre Verwaltung den Priestern allein übertragen.

Die letzte Ölung ist wiederholbar; selbst in einer und derselben Krankheit darf sie nach dem jetzigen Gebrauche der römischen Kirche wiederholt werden, wenn die Todesgefahr einmal vorübergegangen war und wieder eintritt, während ältere Kirchenlehrer erklärten, dass sie in einer und derselben Krankheit nur einmal empfangen werden darf. Wer dem Tode entgegensieht, ohne krank zu sein, wie der in den Kampf ziehende Soldat oder der Verbrecher, an dem das Todesurteil vollzogen werden soll, bekommt die letzte Ölung nicht. Ausgeschlossen von der Krankensalbung sind ferner die Kinder, welche noch nicht persönlich

gesündigt haben, und die Wahnsinnigen. Die letzte Ölung gehört zu den Sakr. der Lebendigen, d. h. sie soll im Zustande der Gnade empfangen werden. Der Kranke muss also zuerst seine Beichte ablegen, um im Busssakr. von seinen Sünden befreit zu werden. Der Busse folgt als zweites Sakr. das hl. Abendmahl und diesem erst die letzte Ölung, so dass dem Kranken in schneller Folge drei Sakr. gereicht werden, eine Häufung, durch welche jedes einzelne Sakr. abgeschwächt werden muss. Das Konzil zu Trient (sess. 14, can. 1 u. 2) spricht über die, welche die letzte Ölung nicht als Sakr. anerkennen wollen, das Anathem aus.

Die griechische Kirche reicht dieses Sakr. (εὐχέλαιον) nicht nur dem Schwerkranken, sondern jedem Kranken und auf Verlangen mehrmals zur Vergebung der Sünden und zur Wiederherstellung der Gesundheit. Auch wird nicht reines, sondern mit Wein vermisches Öl als Materie benutzt. Eine dem Gebrauche vorangehende Weihung der Materie wird auch hier verlangt, doch kann diese auch durch einen einfachen Priester geschehen und geht gewöhnlich der Salbung unmittelbar voran.

Luther hat die letzte Ölung nicht als Sakr. gelten lassen können; die Apologie nennt sie und die Firmung von den Vätern angenommene Gebräuche, welche die Kirche selbst nicht als notwendig zur Seligkeit fordert, weil sie sich nicht auf Gottes Gebot gründen. Ebenso lehrten die andern Reformatoren. Dass diese mit Recht die letzte Ölung aus der Zahl der Sakr. ausschlossen, ergibt sich, meine ich, klar und deutlich aus den obigen Erörterungen. Die letzte Ölung enthält ein sichtbares Zeichen, durch das keine unsichtbare Gnade dem Christen mitgeteilt wird; auch ist sie von Christo nicht eingesetzt, nicht in „Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden“. „Wer unter uns“, sagt Tschackert, „vor dem Sterben das Bedürfnis fühlt, die Vergebung der Sünden und die seelische Einigung mit Christus zu erleben, wird am hl. Abendmahl volles Genüge haben. Das ist unser einziges Sterbesakrament“.

Möhler, der sich in seiner Symbolik die Aufgabe gestellt hat, die dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten darzustellen, erwähnt die letzte Ölung nicht, — und das ist doch mindestens auffallend.

### VIII. Die Priesterweihe.

In der Reihe der Sakr. der römischen Kirche nimmt die Priesterweihe oder die Ordination die sechste Stelle ein. Die Weihe erteilt nur der Bischof. Der Ordinandus erhält vom Bischof den priesterlichen Ornat, und zwar die Stola mit den Worten: *Accipe iugum Domini, iugum enim eius est suave*, die Kasel mit den Worten: *Accipe vestem sacerdotalem, per quam caritas intelligitur cet.* Nach dem Gesange „*Veni creator Spiritus*“ salbt der Bischof dem Ordinanden die Hände und sagt dabei: *Consecrare et santificare digneris, Domine, manus istas per istam unctionem cet.* und überreicht ihm die heiligen Gefässe, indem er sagt: *Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo missasque celebrandi tam pro vivis quam pro defunctis.* Auch salbt er ihm das Haupt an einer zu diesem Zwecke kahl geschorenen Stelle, der Tonsur, legt ihm beide Hände auf und spricht: *Accipe spiritum sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt.* Diese Weihe erklärt das Konzil zu Trient (sess. 23) für ein Sakr.: *Cum scripturae testimonio, apostolica traditione et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri: dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae ecclesiae sacramentis.*

Die römische Kirche nimmt also für ihre Lehre das Zeugnis der hl. Schrift und die Tradition von der Zeit der Apostel und der ältesten Kirchenväter her in Anspruch. Die Stellen der hl. Schrift, welche die Einsetzung der Priesterweihe durch Christus und die Gnadengabe unter Hinzufügung der Handauflegung als des äusseren Zeichens beweisen sollen, sind folgende: In der Apostelg. (13, 2 u. 3) lesen wir: „Da sie aber dem Herrn dienten und fasteten, sprach der hl. Geist: Sondert mir aus den Barnabas und Saulus zu dem Werke, zu dem ich sie berufen habe. Da fasteten sie und beteten und legten die Hände auf sie und liessen sie gehen“. Barnabas und Saulus werden hier neben Simon, genannt Niger, und Lucius von Kyrene (13,1) schon Propheten und Lehrer in der Gemeinde zu Antiochien genannt; sie wurden also nicht damals erst Lehrer, sie waren es schon und wurden durch den hl. Geist berufen, den Heiden das Evangelium zu predigen. Da betete die Gemeinde, und man legte die Hände auf sie, wie wir noch jetzt dem gern thun, der Abschied von uns nimmt, der krank ist, wie es nach dem Zeugnis der hl. Schrift auch damals allgemeine Sitte war. Von einer Einsetzung der Weihe, von einer Gnadengabe durch Handauflegung ist hier gewiss nicht die Rede, sondern nur von einem Segen des Gebetes, das verrichtet wurde, während die Ältesten der Gemeinde die Hände auf die legten, für die sie beteten. So hat auch Paulus mit den Ältesten über Timotheus gebetet und im Gebete die Gaben des hl. Geistes auf ihn herabgerufen, wie er sagt (2. Tim. 1,6): Ich erinnere dich, dass du in dir erweckest die Gabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände (cf. 1. Tim. 4,14). Auch 1. Tim. 5,22: „Die Hände lege niemandem voreilig auf, mache dich auch nicht teilhaftig fremder Sünden (χειρας ταχέως μηδενι επιτιθει, μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἄλλοτριαις)“ wird fälschlich herangezogen, denn der Apostel spricht hier offenbar nicht von der Ordination unter Handauflegung, sondern von der Wiederaufnahme der Sünder, die aus der Gemeinde ausgeschlossen waren, später aber, wenn sie Busse gethan hatten, wieder aufgenommen wurden. Das beweist der Zusammenhang, in dem wir die Stelle finden: „Die da sündigen, die strafe vor allen, auf dass sich auch die andern fürchten. Ich bezeuge vor Gott und dem Herrn Jesu Christo und den auserwählten Engeln, dass du dieses beobachtest ohne Vorurteil, so dass du nichts thuest aus Gunst (ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόκλησιν)“.

Im Briefe an Titus (1,5) sagt Paulus: „Deswegen liess ich dich in Kreta, damit du das Fehlende noch dazu in Ordnung brächtest und in jeder Stadt Älteste bestelltest, wie ich dich anwies“. Die Worte des Apostels bedürfen keiner Erklärung, denn was sie aussagen, liegt auf der Hand. Die römische Kirche ist nun der Ansicht, Titus ist von Paulus zum Bischof geweiht, Paulus aber hätte ihn nicht geweiht, wenn der Herr und Heiland die Weihe nicht befohlen hätte; Titus soll als Bischof für die Gemeinden Priester bestellen, und das ist die Aufgabe seines bischöflichen Amtes, die zu erfüllen ihm der Apostel vorschreibt, was er nicht thun würde, wenn nicht auch dies der Heiland selbst so angeordnet hätte. Also ist die Priesterweihe und der höhere Grad derselben, die Bischofsweihe, von Christus eingesetzt. Mit solcher Beweisführung und Auslegung der Schrift lässt sich freilich viel beweisen. Was Titus im Auftrage des Apostels that, das that Paulus selbst mit seinen Begleitern auf seinen Missionsreisen: „Nachdem sie ihnen in jeder Gemeinde (κατ' ἐκκλησίαν) Älteste erwählt und unter Fasten gebetet hatten, empfahlen sie dieselben dem Herrn, an den sie gläubig geworden waren (Apostelg. 14,22)“. Findet sich in dieser Stelle und in der des Briefes an Titus auch nur ein Punkt, der zur Annahme eines Sakramentes im entferntesten berechtigte? Dass die Worte



„Nehmet hin den heiligen Geist (Joh. 20,22)“ fälschlich auf die Apostel allein bezogen werden, ist bereits oben (S. 18) bei der Besprechung der Busse erwähnt worden.

Wie mit der hl. Schrift, so steht es auch mit den Kirchenvätern. Erwähnt wird von ihnen das Amt der Ältesten der Gemeinde und was mit diesem Amte zusammenhängt; die Ordination erhält auch schon früh den Namen und Rang eines Sakr., so dass Augustinus sagen konnte, dass zu seiner Zeit über die sakramentale Natur der Ordination kein Zweifel bestehe; aber wir wissen, wie unbestimmt noch zur Zeit des grossen Bischofs von Hippo regius der Begriff des Sakr. war. Wir können also weder aus der hl. Schrift noch aus den Werken der ältesten Kirchenväter die Einsetzung der Priesterweihe durch Christus mit einem sichtbaren Zeichen und einer unsichtbaren Gnade belegen. Die Reformatoren behielten zwar die Ordination bei, aber nicht als ein Sakr., sondern als einen sehr heilsamen und durchaus aufzunehmenden kirchlichen Gebrauch aus der apostolischen Zeit ohne ausdrücklichen göttlichen Befehl, also ohne sakramentalen Charakter. „Der Ordnung wegen“, sagt Tschackert, „muss jeder Geistliche rechtsgiltig berufen, in sein Amt eingeführt und der Einzelgemeinde als ein solcher, dem Gott die Fähigkeit zum geistlichen Amt gegeben hat, vorgestellt werden. In dieser Bestätigung und Amtseinführung erhält die Gemeinde die Garantie, dass sie sich in ihrer Wahl nicht getäuscht habe. Dass diese Ordination nur durch die Kirchenbehörde geschehen kann, liegt auf der Hand, und die Einführung geschieht, wie es sich bei Christen von selbst versteht, unter Erflehung des göttlichen Segens. Da wir dabei annehmen müssen, dass jeder Geistliche nur dem Zuge seines Herzens folgt, also innerlich bereits von Gott berufen ist, so zweifeln wir nicht, dass das Gebet der Kirche um Segen für den Eingeführten erhört werden wird. Das ist der Sinn der evangelischen Ordination“.

Luther nahm den altchristlichen Gedanken von einem allgemeinen Priestertum mit Recht wieder auf; denn da Christus nur einmal für uns auf Golgatha geopfert ist und nicht mehr geopfert wird, kann die christliche Kirche Priester als Opferer nicht haben. Daher sagt Petrus im ersten Briefe (2,9) zur ganzen Gemeinde: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“. Derselbe Petrus sagt in der ersten Pfingstpredigt (Apostelg. 2,17): „Und es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, ich will ausgiessen von meinem Geiste auf alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter sollen weissagen“. Deshalb kann Petrus im ersten Briefe (2,5) auch zu allen Gliedern der Gemeinde sagen: „Und auch ihr als die lebendigen Steine bauet euch zum geistlichen Hause und zum heiligen Priestertum, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind, durch Jesum Christum“. Also alle Christen sollen geistliche Opfer opfern. Dass auch Paulus nichts von einem besonderen Priesterstande weiss, geht recht deutlich aus seinem ersten Briefe an die Gemeinde zu Korinth (14,26ff) hervor: „So oft ihr zusammen kommt, hat jeder (mit charismatischer Redetüchtigkeit Begabte unter euch) einen Lobgesang, einen Lehrvortrag, eine Offenbarung, einen Vortrag in Zungen, eine Auslegung in Bereitschaft. Alles soll zur Vervollkommnung (der Gemeinde) geschehen. Sei es dass einer in Zungen reden will, so wisse er, es sollen je zwei oder höchstens je drei reden und zwar der Reihe nach, und einer trage die Auslegung vor. Wenn aber kein Ausleger da ist, so schweige er in der Gemeinde, rede aber mit sich selbst und mit Gott. Weissager aber sollen zwei oder drei reden, und die andern sollen beurteilen. Wenn aber einem andern, der da sitzt, eine Offenbarung wird, so schweige der erste; denn ihr könnet alle Mann für Mann prophezeien, auf dass alle

lernen und erweckt werden“. Übereinstimmend mit der hl. Schrift sprechen sich Irenäus und Tertullian aus, denn jener sagt: „Alle Gerechte gehören zur Priesterordnung“, und dieser: „Sind nicht auch wir Laien Priester? Wo ihr drei (in Christi Namen), da ist die Kirche, wenn auch Laien“. So nennt auch Augustinus alle Christen Priester, weil wir Glieder sind des einen Priesters.

Ohne priesterliche Vermittelung werden wir nach neutestamentlicher Lehre Kinder Gottes. Wer nur immer durch Hingabe seines Herzens an Christus sich persönlich mit ihm zusammenschliesst, muss schon dadurch ohne irdischen Mittler in das Kindschaftsverhältnis zu Gott treten. Es besteht in der evangelischen Kirche ein geordnetes kirchliches Amt mit Recht, aber die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit und Gotteskindschaft hat die römische Scheidewand zwischen Volk und Geistlichkeit niedergerissen.

Hierarchisches Interesse erhob die Kirche zu einer Gesetzesanstalt und den Priesterstand zu einem an Christi Stelle herrschenden Stande über die Gemeinde hinaus. „Die Priester vertreten auf Erden Gottes Stelle, sie werden mit Recht nicht nur Engel, sondern selbst Götter (*merito non solum angeli, sed dii etiam*) genannt, weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Gottheit unter uns besitzen“. So lehrt der römische Katechismus. Deshalb hat auch die Priesterweihe in der römischen Kirche eine fast unglaubliche Bedeutung gewonnen. Der eigentlichen Ordination gehen sechs Weihen voraus, so dass die ganze Priesterweihe sieben Weihen, vier niedere (*minores*) und drei höhere (*maiores*) umschliesst. Die niederen Weihen sind die des Akoluthen, des Exorzisten, des Lektors und des Ostiarius, die höheren die des Subdiakonen, des Diakonen und des Priesters. Mit der Subdiakonats-Weihe übernimmt der Kandidat des Priesteramtes die Verpflichtung des Breviergebetes und legt das Gelübde des Cölibates ab. Als Zeichen des Amtes werden dem Akoluthen die *candelabra seu caerei, urceoli vel ampullae*, dem Exorzisten die *libri exorcismorum*, dem Lektor das *lectionarium*, dem Ostiarius die *claves*, dem Subdiakon die leere Patene mit dem leeren Kelche, dem Diakon die Evangelienbücher, dem Priester der mit Wein gefüllte Kelch und die mit Brot gefüllte Patene übergeben. Das Tridentiner Konzil und der römische Katechismus bestätigten, dass es sieben einzelne Weihen gebe, aber die im Mittelalter streitige Frage, ob die Ordination zu allen diesen Stufen auch einen geistigen Charakter mitteile und als Sakr. betrachtet werden könne, wurde unentschieden gelassen; es wurde nur bestimmt ausgesprochen, dass die Ordination des Priesters ein Sakr. sei und einen Charakter mitteile.

Die Priesterweihe kommt nur dem Bischof in seiner eigenen Diözese zu; die vom Priester oder von einem Bischof, der nicht *proprius* ist, vollzogene Weihe ist, wenn sie nicht vom Papste oder vom *episcopus proprius* gestattet ist, nichtig. Sie kann nur Personen männlichen Geschlechts erteilt werden, sie gehört zu den Sakr. der Lebendigen, muss also im Zustande der Gnade d. h. nach dem Empfange der Busse und des hl. Abendmahles empfangen werden. Weil sie wie Taufe und Firmung dem Menschen einen unauslöschlichen Charakter (*character indelebilis*) aufdrückt, darf sie nicht wiederholt werden. Wenn der Geweihte sich auch im Schmutze der Sünde befindet, wenn er selbst aus der römischen Kirche scheidet, so bleibt er doch Priester, und kehrt er zur Kirche, die ihn geweiht hat, zurück, so wird er als Priester wieder aufgenommen, ohne noch einmal geweiht zu werden.

Die Bischöfe betrachten sich als die eigentlichen Nachfolger der Apostel; nur die Bischöfe können Priester zu Bischöfen weihen. Conc. Trid. sess. 23. c. 7: *Si quis dixerit, episcopus non esse presbyteris superiores vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi . .*

anathema sit. Auch in der evangelischen Kirche besteht eine Rang- und Funktionsverschiedenheit der Geistlichen. So ist die Ordination fast überall den höheren Geistlichen (Bischöfen, Generalsuperintendenten) vorbehalten worden. Diese Einrichtung besteht aber nur iure humano, sie betrifft nicht sowohl das geistliche Amt selbst, als die Aufsicht über die Geistlichen; der Generalsuperintendent hat als minister ecclesiae keine umfänglichere Befugnis als der Landpfarrer, daher denn auch bei dem Aufrücken eines Diakons in ein Pastorat oder eines Pfarrers zum Superintendenten keine neue Weihe stattfindet. So war es auch in der alten christlichen Kirche. Die Wörter ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, προϊστάμενοι, ποιμένες, ἡγούμενοι in der hl. Schrift und bei den ältesten Kirchenlehrern sind Synonyma. Im apostolischen Zeitalter stehen die Ältesten an der Spitze der Gemeinde; sie leiten die Gemeindeangelegenheiten, halten in den Gottesdiensten auf Ordnung, verkündigen, wenn sie befähigt sind, die Heilswahrheit und vollziehen Taufe und Brotbrechen. Die πρεσβύτεροι (Apostelg. 20,17) von Ephesus werden von Paulus nach Milet berufen; er nimmt dort von ihnen Abschied und nennt sie ἐπίσκοποι. Dieselben Männer werden also bald Priester bald Bischöfe genannt. Gegen diese Erklärung kann sich niemand sträuben, er müsste denn zu behaupten wagen, dass die Gemeinde zu Ephesus zur Zeit des Apostels Paulus mehrere Bischöfe neben einander gehabt habe und Paulus zwar alle Priester (Priester und Bischöfe) habe kommen lassen, nachher aber nur die Bischöfe angeredet habe. Im Briefe an die Philipper (1,1) begrüsst der Apostel die Gemeinde mit ihren Bischöfen und Diakonen. Petrus ermahnt im ersten Briefe (5,1) die Priester, rechte Bischöfe zu sein.

Die Gemeinden wurden durch den gemeinsamen Rat ihrer Presbyter oder Bischöfe verwaltet. Eine solche Versammlung der Ältesten (πρεσβύτεροι) bedurfte eines Vorsitzenden, den sie sich aus ihrer Mitte wählte, der sich durch Erfahrung und Weisheit auszeichnete; er wurde ihr ἐπίσκοπος, ihr Aufseher, ihr Bischof. So ist wohl schon in den alten Zeiten der christlichen Kirche ein Unterschied im Gebrauch der beiden Wörter entstanden, aber jedenfalls haben dem ἐπίσκοπος die πρεσβύτεροι mit vielen Rechten zur Seite gestanden. Es versteht sich nun von selbst, dass die Bischöfe mit einander berieten, um einheitlich zu verfahren, um die Gemeinden zusammenzuhalten. Bei diesen Beratungen und Besprechungen stellte sich dann gewiss oft heraus, dass die Bischöfe der kleinen Gemeinden auf dem Lande an Erfahrung und Kenntnis denen in den Städten nachstanden, so dass sehr bald die Stadtbischöfe einen höheren Rang beanspruchten als die Landbischöfe. Die Stadtbischöfe verhandelten auch mit einander meist in den Provinzialhauptstädten, in denen dann der dortige Bischof den Vorsitz führte und sich bald als Metropolitan-Bischof über die Bischöfe der Städte in der Provinz stellte. Die Metropolitane scharten sich um den Patriarchen, den Inhaber einer der apostolischen Bischofssitze. So entwickelte sich das Episkopalsystem, indem zunächst die Rechte der Gemeinde, dann die der einfachen Priester immer mehr verkümmert wurden, bis ihnen fast kein Recht mehr übrig blieb.

Unter den Metropolitanbischöfen erfreute sich schon im zweiten Jahrhundert der zu Rom eines bedeutenden Ansehens. Die Gemeinde zu Rom galt seit den ersten Jahren ihres Bestehens als eine der besten und treuesten Christengemeinden. Sie war eine sehr grosse Gemeinde, da Gläubige aus allen Teilen der Erde nach der Hauptstadt des Reiches zusammenströmten. Viele Christen waren nur vorübergehend in Rom; wenn sie in ihre Heimat zurückkehrten, berichteten sie von dem frommen Leben der Gläubigen in Rom und brachten auch wohl Beweise der frommen Gesinnung der Römer mit, denn der Wohlthätigkeitssinn, den die römische Gemeinde anderen armen Gemeinden und leidenden Christen gegenüber an den Tag

legte, war weit und breit bekannt. Ein grosser Teil des Ruhmes der Gemeinde fiel auf die Leiter, die Bischöfe, zurück, von denen einige mit der Märtyrerkrone geschmückt waren, andere als kluge Männer und gute Kirchenfürsten öffentliche Anerkennung gefunden hatten. Dazu kam, dass die Annahme, Petrus und Paulus seien die Gründer der römischen Gemeinde gewesen, die zuerst als Sage schüchtern auftrat, für viele bald eine geschichtliche Wahrheit wurde und Rom als die einzige sedes apostolica des Abendlandes galt. Der römische Bischof wurde vielfach in schwierigen Angelegenheiten um Rat gefragt; später beanspruchte er, was man ihm anfangs aus gutem Herzen gewährt hatte, als sein gutes Recht; doch durfte er noch nicht in dogmatischen Sachen selbständig entscheiden. Bei den vom Papste berufenen und von ihm selbst geleiteten allgemeinen Konzilien, den Versammlungen der Apostelnachfolger, der Bischöfe, weilte der hl. Geist; sie vertraten das unfehlbare Lehramt, bis i. J. 1870 den Bischöfen auch noch dieser Schatten der Macht und des Einflusses genommen wurde, da seit dieser Zeit die Bischöfe zum Kadavergehorsam dem Papste gegenüber, wie schon längst die Priester ihren Bischöfen gegenüber verpflichtet sind, wenn der unfehlbare Papst ex cathedra in Glaubenssachen zur ganzen Christenheit redet. Seit 1870 sind für die römische Kirche auch die Konzile überflüssig geworden.

Als Rom seinen Einfluss immer mehr geltend machte, bewies es sein Recht aus der hl. Schrift. Ohne Zweifel setzt der Herr in Petrus ganz besonderes Vertrauen, wenn er zu ihm sagt (Matth. 16,18): „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen“. Er setzt dieses Vertrauen in freudiger Erregung auf den Mann, der eben zu ihm gesagt hat: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn“. Dass sich Petrus dieses Vertrauens nicht immer würdig erweist, berichtet uns die Schrift, denn zu Petrus muss der Herr sagen: „Weiche von mir, Satan, du bist mir ein Ärgernis“; Petrus verleugnet den Herrn dreimal, als ihm sein Leben in Gefahr scheint, und Paulus muss ihm wegen seiner Unentschiedenheit und Furcht (Gal. 2,11) Vorwürfe machen; aber die Muttergemeinde in Jerusalem hat er gegründet und sich eine angesehene Stellung unter den Aposteln errungen, so dass er wohl meist, wenn die Apostel aufgezählt wurden, in erster Stelle genannt wurde; aber eine besondere Gewalt ist ihm vom Herrn nicht übertragen worden. Als die Apostel sich um den Vorrang stritten, da stellte der Heiland ein Kind, das noch nichts vom Vorrang weiss, in ihre Mitte, und er selbst erwies ihnen Knechtesdienste; er zeigte ihnen also ganz deutlich, dass keiner von ihnen herrschen soll wie die weltlichen Herren. Die Gewalt, welche Petrus (Matth. 16,18) erhalten hat, wird den andern Aposteln (nach Matth. 18,18 u. Joh. 20,23) auch zu teil. Petrus hat kein Vorrecht vor den andern Aposteln erhalten, er besass keine Obergewalt, konnte sie also auch nicht vererben. Aber selbst wenn er ein Vorrecht hätte vererben können, so ist es noch immer unentschieden, ob der Erbe der Bischof von Rom ist, da es keineswegs feststeht, dass Petrus in Rom gelebt hat; ja, wahrscheinlicher erscheint es vielen — vereinzelt selbst katholischen — Geschichtsforschern, dass Petrus, nachdem er seine Thätigkeit in Jerusalem aufgegeben hatte, sich nach dem Orient wandte und dort seinen Tod fand, ohne je in Rom gewesen zu sein. Fest aber steht, dass sich in Rom das Christentum von zwei verschiedenen Seiten aus verbreitete; die eine Partei war die heidenchristliche, die sich auf Paulus, die andere die judenchristliche, die sich auf Petrus berief, und beide Parteien scheinen nicht in allen Punkten einig gewesen zu sein, bis sie sich im zweiten Jahrhundert zur Peter-Pauls-Gemeinde vereinigten. Also nicht von Christus eingesetzt ist der Primat des Papstes, sondern allmählich durch herrschsüchtige, römische Bischöfe herbeigeführt. Mit der

Macht des Papstes fällt auch die Bedeutung der Konzilien. Dass die Ehelosigkeit, in der die römischen Priester leben müssen, nicht von Christus eingesetzt, sondern menschliche Erfindung ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden.

Die griechische Kirche, welche die Priesterweihe *χειροτονία* nennt, stimmt in fast allen Punkten mit der römischen überein. Nur müssen die niederen Weltgeistlichen heiraten und zwar keine Witwe, sondern eine Jungfrau; stirbt ihnen die erste Frau, so dürfen sie keine zweite ehelichen. Diese Vorschrift soll in den Worten 1. Tim. 3,2 liegen: „Es soll aber ein Bischof unsträflich sein, eines Weibes Mann“. Diese Stelle gebietet weder die Verheiratung, noch verbietet sie die Wiederverheiratung; sie besagt nur, dass ein Bischof nicht etwa in Vielweiberei leben soll, wozu in einer damaligen Gemeinde aus Heiden, unter denen Vielweiberei nichts sittlich Auffälliges hatte, allerdings Anlass und Versuchung war.

Der höheren Geistlichkeit und der Klostergeistlichkeit, aus deren Mitte die höheren Geistlichen genommen werden, verbietet die griechische Kirche zu heiraten.

### IX. Die Ehe.

Über die Ehe als Sakr. lehrt die römische Kirche ungefähr folgendes: Die Ehe ist von Gott schon im Paradiese eingesetzt zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und zur Erhaltung des Reiches Gottes auf der Erde, zur wechselseitigen Hilfeleistung der Ehegatten und zur Vermeidung der Gefahren der Unkeuschheit. Gott hat die Ehe so eingesetzt, dass sie nur zwischen einem Manne und einem Weibe bestehen und dass ihr Band unauflöslich sein sollte, denn Matthäus (19,4ff.) sagt: „Habt ihr nicht gelesen, dass der, welcher im Anfange den Menschen geschaffen hat, sie als Mann und Weib schuf und sprach: Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und die zwei werden ein Fleisch sein? So sind sie nun nicht zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden“. Aber um der Herzenshärte willen hatte nach den Worten des Heilandes (Matth. 19,8) Moses den Juden gestattet, die geehelichten Weiber unter gewissen Bedingungen wieder zu entlassen. Christus aber führte die Ehe zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zurück und erhob sie zur Würde eines Sakr. Conc. Trid. sess. 24 c. 1: Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum neque gratiam conferre: anathema sit. Die Einsetzung durch Christus bezeugt Paulus im Briefe an die Epheser (5,32), wo er von der Ehe sagt, sie sei ein grosses Geheimnis. Wie die hl. Schrift, so lehrten auch die Kirchenväter.

Der Ehe voraus geht das rechtmässige Eheverlöbniß (*promissio mutua et legitima matrimonii*), welches wechselseitig sein und die beiderseitige Einwilligung nach reiflicher Überlegung enthalten muss; auch müssen beide Brautleute die Fähigkeit haben, die künftige Ehe giltig und in erlaubter Weise einzugehen. Das Eheverlöbniß kann publice d. h. vor Zeugen oder clandestine abgeschlossen werden. Die Brautleute haben die Verpflichtung, die Ehe einzugehen; nur durch triftige Gründe können die Sponsalien gelöst werden. Die Eheschliessung wird durch den *parochus domicilii* des Bräutigams oder der Braut in Gegenwart zweier Zeugen vollzogen. Die Ehe gehört zu den Sakr. der Lebendigen, muss also im Zustande der Gnade d. h. nach Empfang der Busse und des Sakr. des Altars empfangen werden; sie vermehrt in dem würdig Vorbereiteten die heiligmachende Gnade. Conc. Trid. sess. 24: cuius (sacramenti) gratiam, quae naturalem amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret coniuges-

que sanctificaret, ipse Christus, sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Die Ehe ist unauflöslich, doch erlaubt die Kirche aus wichtigen Ursachen, besonders im Falle eines Ehebruchs, eine Trennung der Ehegatten für das eheliche Zusammenleben, denn nur diese, nicht eine Scheidung gestattet der Herr nach Matth. 19,9 u. 5,32.

Die römische Kirche hat eine Reihe von Ehehindernissen festgesetzt. Diese sind entweder impedimenta dirimentia, welche die Nichtigkeit der Ehe bewirken, oder imp. impedientia, welche die Ehe zu einer unerlaubten machen. Zu den trennenden Ehehindernissen gehört eine schon bestehende Ehe, ein feierliches Gelübde der Keuschheit, die Priesterweihe, gänzliche Verschiedenheit des Glaubens, die Verwandtschaft (cognatio) bis zum vierten Grade und zwar sowohl die des Blutes als auch die sogenannte geistliche, nämlich die der Paten, die Schwägerschaft (affinitas) u. s. w. Die Kirche hat das Recht von den Ehehindernissen zu dispensieren. Zwischen Getauften und Ungetauften kann eine gültige Ehe nicht eingegangen werden; die Ehen zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen sind zwar erlaubt, doch muss dem katholischen Teile gewährleistet sein, dass er ungestört seine Religion ausüben kann und dass alle Kinder in seiner Religion erzogen werden; auch muss er sich bemühen, den nichtkatholischen Eheteil für seinen Glauben zu gewinnen.

So ungefähr lehrt die römische Kirche. Wie stellten sich die Reformatoren, wie steht die evangelische Kirche zu dieser Lehre? Die Ehe ist kein Sakr., denn sie ist nicht von Christus eingesetzt. Keine der oben angeführten Stellen kann so ausgelegt werden, dass sie einen Beweis für die Einsetzung der Ehe durch Christus abgeben könnte. Nicht die Ehe wird Ephes. 5,32 ein Mysterion, in der vulgata ein sacramentum genannt, wo das lateinische Wort, wie wir (S. 3) gesehen haben, nichts beweist; der Apostel spricht dort von dem innigen Verhältnis Christi zur gläubigen Gemeinde und sagt, dass dieses Verhältnis dem ehelichen Leben zum Vorbild dienen solle; als ein Geheimnis erscheint ihm das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde mit Rücksicht auf die bevorstehende Wiederkunft des Herrn, der als der himmlische Bräutigam seine irdische Braut heimholen wird; er schliesst: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν. Dies Geheimnis ist gross, ich sage aber auf Christus und die Gemeinde (nicht „in Christo und in der Kirche“, wie die Katholiken nach der Vulgata „ego autem dico in Christo et in ecclesia“ übersetzen). Geradezu abgeschmackt erscheint die aufgestellte Behauptung, Christus habe zu Kana seinen Segen auf die erste christliche Ehe gelegt. Der Herr war als Gast bei einer Ehefeierlichkeit zugegen, wie sie damals im jüdischen Lande üblich war, und seine Glückwünsche hat er dem jungen Paare gewiss dargebracht, wie die andern Gäste: auch hat er mit seiner göttlichen Kraft der Verlegenheit des Paares durch seine Wunderthätigkeit abgeholfen; aber eingesetzt hat er dort die christliche Ehe gewiss nicht.

Die Ehe existiert als göttliche Ordnung seit der Schöpfung des ersten Menschenpaares, wie die Apologie sagt: Matrimonium non est primum institutum in novo testamento, sed statim initio creato genere humano. Die evangelische Kirche fordert die Monogamie und folgt hier nicht der Tradition der römischen Kirche, sondern der hl. Schrift und dem Gebote der Gesittung. Die Ehe ist in bestimmten Fällen lösbar, denn der Heiland sagt (Matth. 19,9): „Moses hat euch erlaubt zu scheiden von euren Weibern von eures Herzens Härte wegen, von Anbeginn aber ist es nicht also gewesen. Ich aber sage euch: Wer sich von seinem Weibe scheidet, es sei denn des Ehebruchs willen, und freiet eine andere, der bricht die Ehe“. Ebenso spricht sich Matthäus (5,32) aus: Wer sich von seinem Weibe scheidet, es sei denn

um Ehebruch, der macht, dass sie die Ehe bricht; und wer eine Abgeschiedene freit, der bricht die Ehe“. Die römische Kirche will in den Worten des Herrn „Es sei denn des Ehebruchs willen“ nicht die Lösbarkeit der Ehe begründet finden, sie gestattet für diesen Fall die Trennung von Tisch und Bett, behauptet aber, dass das kirchliche Band weiter bestehe; sie macht also das kirchliche Band zu einer Lüge und verlangt eine ehelose Ehe, nur um mit der Lehre von der Unlösbarkeit der Ehe recht zu behalten. Dagegen lässt sich leicht ein *impedimentum dirimens* finden, wenn eine Ehe für nichtig erklärt, wenn dargelegt werden soll, dass ein wirkliches Eheband überhaupt nicht vorhanden gewesen sei, eine nach päpstlicher Lehre gültige Ehe überhaupt nicht bestanden habe, und für Heinrich VIII hätte sich gewiss ein solches gefunden, wenn nur nicht Karl V so mächtig und einflussreich gewesen wäre.

Der Apostel Paulus sagt (1. Kor. 7,15) über die Ehe eines christlichen und nicht-christlichen Gatten, nachdem er eine solche Ehe für zulässig erklärt hat: „So aber der Ungläubige sich scheidet, so lass ihn sich scheiden. Es ist der Bruder oder die Schwester nicht gefangen in solchen Fällen“. Hier gestattet also der Apostel die Wiederverheiratung der christlichen Eehälfte, die verlassen worden ist, wenn der andere Teil nicht getauft war.

Die evangelische Kirche erteilt der Ehe durch die sogenannte Kopulation die kirchliche Weihe; sie gestattet die Scheidung und nach der Trennung dem unschuldigen Teile die Wiederverheiratung; sie lehrt aber, das Band der Ehe ist so fest, dass zu seiner Auflösung die zwingendsten Gründe nötig sind. Gültige Scheidungsgründe sind nach einer strengeren Praxis die beiden sogenannten biblischen, Ehebruch und böswillige Verlassung, nach einer minder strengen auch Misshandlung, schmachvolles Gewerbe, entehrende Strafen.

Die evangelischen Geistlichen dürfen heiraten, und zu verwerfen ist die Behauptung des Tridentiner Konzils, *esse melius ac beatius manere in virginitate aut caelibatu quam iungi matrimonio*.

Die griechische Kirche erklärt wie die römische die Ehe für ein Sakr., hält sie aber, wenn Ehebruch erwiesen ist, für auflöslich; cf. Metroph. Critop.: μένουσι τοῦ λοιποῦ ἀδιάσπαστοι ἀλλήλων καὶ κατ' οὐδένα τρόπον δύνανται χωρηθῆναι εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. Sie erschwert die zweite und dritte Ehe, verbietet die vierte.

Zwischen der römischen und griechischen Kirche einerseits und der evangelischen andererseits besteht über die Ehe der für das Leben in Ländern mit gemischter Bevölkerung so wichtige Differenzpunkt darin, dass die Ehe nach jenen ein Sakr., nach dieser keins ist. Weil nach römischer Auffassung nur sakramentale Ehen gültig sind, so betrachtet die römische Kirche jede von Christen eingegangene eheliche Verbindung ausserhalb des römischen Ehe-Sakramentes als ein anstössiges Verhältnis. Da aber das Tridentiner Dekret in protestantischen Gemeinden nicht publiziert oder doch nicht angenommen worden ist, so werden von Rom protestantische Ehen als gültig angesehen.

Zu bedeutenden Schwierigkeiten führen oft die Mischehen, d. h. die Ehen, welche zwischen Personen verschiedenen christlichen Bekenntnisses geschlossen sind. Wir wissen, was die römische Kirche fordert, wenn sie eine Mischehe schliessen soll. Erklärt sich der evangelische Teil mit diesen Forderungen einverstanden, so vernachlässigt er seinen Glauben. Die evangelische Kirche wird nicht Gleiches mit Gleichem vergelten und ihrerseits für den kirchlichen Ehesegen dasselbe fordern, was die römische fordert; aber warnen wird sie vor der gemischten Ehe und auf die Schäden derselben die jungen Leute aufmerksam machen, zumal sie dieselbe mehr als die römische zu scheuen hat, noch ehe die Neigung sich regt,

die Vater und Mutter verlässt und oft die Schranken des Standes, der Nationalität und der Kirche durchbricht.

Die Lehre der römischen Kirche von der Ehe ist nicht von Anfang an dieselbe gewesen, wenigstens haben bedeutende Kirchenlehrer über die Ehe von einander abweichende Ansichten gehabt. Zwar ist die Ehe schon von Tertullian als Sakr. bezeichnet worden, aber sie war ihm ein Sakr. in ganz anderem Sinne als die Taufe und das hl. Abendmahl. Im Mittelalter noch meinten manche, wie Abälard, sie verdiene nur in uneigentlichem Sinne den Namen eines Sakr. Durandus suchte eingehend zu beweisen, dass die Ehe nicht in demselben Sinne wie die übrigen Sakr. mit diesem Namen bezeichnet werden könne, denn sie enthalte nicht den heiligen Gegenstand, dessen Zeichen sie sei, sie teile keine Gnade mit, die äussere Handlung geschehe bei ihr nicht infolge göttlicher Einsetzung, sondern nur infolge sinnlichen Triebes, endlich komme sie nicht dadurch zustande, dass von aussen dem Menschen etwas mitgeteilt werde, sondern allein durch die gegenseitigen Zustimmungsworte. Das Konzil von Toulouse (1229) schliesst die Busse und Ehe aus den Sakr. aus.

Während die einen erklärten, auch die Ehe der Ungläubigen sei ein Sakr. (Hugo a St. Vict.: *Sacramentum coniugii omnibus gentibus commune esse dicitur*), hielten andere eine von Nichtgetauften geschlossene Ehe für kein Sakr., nahmen aber an, dass sie zu einem solchen werde, sobald die Ehegatten sich taufen lassen, indem dadurch von selbst das dem Ehesakr. als solchem Eigentümliche auf die bereits bestehende Ehe übergehe.

Bis zum Konzil von Trient war jedenfalls die herrschende Ansicht, dass die Brautleute, welche die Ehe schlossen, die Verwalter dieses Sakr. seien; es wurde also die Ehe geschlossen, wenn die Verlobten ihren Willen dahin erklärten, sich einander ehelich anzugehören. Diese heimlichen oder formlosen Ehen junger Leute brachten viel Elend über zahlreiche Familien. Deshalb fand auch die Meinung, nach der nicht die Brautleute, sondern der die Ehe einsegnende Priester für den Minister des Ehesakr. gehalten wurde, immer mehr Verbreitung.

Hildebert von Tours bezeichnet nicht die Ehe, sondern die Einsegnung derselben durch den Priester als Sakr. Das Konzil von Trient nennt den Verwalter des Sakr. nicht, aber es erklärt die heimlichen Ehen für nichtig und verlangt bei der Willenserklärung der Verlobten die Gegenwart des Pfarrers und zweier anderen Zeugen: *Qui aliter quam praesente parochi, vel alio sacerdote de ipsius parochi vel ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos S. Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit.*

Verbreitet war unter den Kirchenlehrern des Mittelalters die Ansicht, dass nur die erste Ehe ein Sakr. sei, denn da die Ehe die zwischen Christus und der Kirche bestehende Gemeinschaft abbilde, diese aber unauflöslich und darum eine nur einmalige sei, so höre die Ehe durch Wiederholung auf, Abbild ihres Gegenstandes zu sein, und könne darum nicht mehr Sakr. genannt werden.

Diese wenigen Sätze mögen genügen zum Beweise, dass innerhalb der römischen Kirche über dasselbe Dogma im Laufe der Zeit recht verschiedene Meinungen aufgetaucht und zur Geltung gekommen sind. Durch das so oft wiederholte *Si quis dixerit—anathema sit* des Tridentiner Konzils ist mancher mit dem Fluch belegt, der noch heut als ein hervorragender Theologe und Lehrer der römischen Kirche in Ehren gehalten wird, vielleicht sogar heilig gesprochen ist.