

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 6 (1916)
Heft: 2

Artikel: Das Hauptstück : "De Sacramentis in genere" [Schluss]
Autor: Rinkel, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403884>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.04.2025

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

Das Hauptstück: „De Sacramentis in genere“.

(Schluss.)

Auf der im Jahre 1874 in Bonn abgehaltenen „Unionskonferenz“ wurde von den altkatholischen und anglikanischen Theologen folgende These angenommen: „Wir erkennen an, dass die Zahl der Sakramente erst im 12. Jahrhundert auf sieben festgesetzt und dann in die allgemeine Lehre der Kirche aufgenommen wurde, und zwar nicht als eine von den Aposteln oder von den ältesten Zeiten kommende Tradition, sondern als das Ergebnis theologischer Spekulation. Katholische Theologen, z. B. Bellarmin, erkennen an und wir mit ihnen, dass die Taufe und die Eucharistie die vorzüglichsten Sakramente unserer Heilsordnung sind (*principalia, praecipua, exigua salutis nostrae sacramenta*).“

Bei einer oberflächlichen Beurteilung dieser historischen Übersicht würde man zum folgenden, sehr schwankenden Ergebnis gelangen: Es gibt allerdings „Sakramente“, aber in betreff der Zahl lässt das Altertum uns in völliger Ungewissheit. Die Siebenzahl verdanken wir lediglich der Meinung der mittelalterlichen Theologen. Wäre diese Folgerung richtig, dann wäre damit unsere ganze Sakramentenlehre wirklich ins Ungewisse gerückt. Es gäbe für uns keinen einzigen massgebenden Grund, die Auffassung des Mittelalters anzunehmen.

In der ganzen Betrachtung steckt ein Fehler. Es muss doch auffallen, dass Petrus Lombardus plötzlich seine Siebenzahl zum Vorschein bringt, ohne irgend eine Aufklärung oder historische Erläuterung, welche wir ebensowenig später bekommen. Die Scholastiker haben die Theologie zu einem fertigen, vollendeten, scharf und genau umgrenzten System aus-

gebildet. Der ganze vorhandene Stoff musste in diesem System um jeden Preis einen Platz bekommen. Dass man dabei auf Fragen stiess, die mit Gewalt gelöst werden mussten, ist klar. Dieses Übel hat auch in der Systematisierung unseres Gegenstandes eine Rolle gespielt.

Es war eine unwiderlegliche Tatsache, dass die Kirche auf Grund von Schrift und Tradition bestimmte Akte kannte, durch welche auf bestimmte Personen eine Gnade oder Vollmacht übertragen wurde. Diese Akte trugen ausser ihrem speziellen Namen die gemeinschaftliche Bezeichnung „sacramentum“. Dieses Wort hatte aber eine solch ausgedehnte Bedeutung, dass es auch für Akte gebraucht wurde, von welchen es sich nicht oder wenigstens nicht so entschieden sagen liess, was von jenen galt. Es gab also unter den „Sakramenten“ Handlungen, die für bestimmte Fälle oder Personen notwendig waren, und andere, welche nur liturgische Gebräuche, symbolische Akte waren.

Z. B. „sacramentum“ hiessen sowohl „Taufe“ als „Altarweihe“. Deutete nun der gemeinschaftliche Gattungsname auch einen gleichen Wert an? Keineswegs. Die These „ohne Taufe kein Christ“ würde in jedem Auge als richtig erscheinen, die These „ohne Altarweihe kein gültiges Opfer“ wäre eine Torheit. Also steckt der Fehler allein im Worte „Sakrament“? Unseres Erachtens hat dieses Wort den Fehler verursacht.

Der lobenswerte Eifer, die Kirchenlehre zu systematisieren, führte zu ungeheurer Übertreibung. Es geht nicht an, die Heilsfakta des Gottesreiches allesamt in einen dafür fertiggemachten Harnisch zu zwingen. Es führt zu einem eisernen System, welches den Inhalt verrenkt; es bietet ein prachtvolles Gerippe, aber ohne Fleisch und Seele. Diesen Fehler haben die mittelalterlichen Theologen sich alle zu schulden kommen lassen, keiner ausgenommen.

In betreff der Sakramentenlehre verfuhr man ebenso. Man hielt es für notwendig, Klarheit zu schaffen, was als „Gnadenmittel“ angesehen werden sollte. Man erfand eine bestimmte Definition des Begriffs: Gnadenmittel, an welcher alles, was „Sakrament“ hiess, geprüft wurde. Was mit der Definition übereinstimmte, oder was man zur Übereinstimmung mit ihr zwang, bekam allmählich ausschliesslich den Namen „Sakrament“. Man kam so zu einer Siebenzahl.

Wer nun die ganze Entwicklung der Kirchenlehre vor sich sieht und mit „den sieben Sakramenten“ das Altertum betritt, findet sie nirgends nebeneinander, sondern begegnet ihnen hier und dort in Gesellschaft, ausserdem sogar einer drei- oder viermal grösseren Zahl von Namensgenossen. Wir pflegen — immer noch unter dem Eindruck der mittelalterlichen Definition — beim Worte „Sakrament“ an das „äusserliche, sichtbare, von Christo zu unserer Heiligung eingesetzte Zeichen“ zu denken, jedoch . . . im ersten Jahrtausend hören wir sowohl von Taufe und Eucharistie, als vom Leiden und von der Auferstehung, vom Chrisma und Taufwasser reden wie von „Sakramenten“. Da heisst alles, was nur symbolische Bedeutung hat, „sacramentum“.

Hat nun das Altertum mehr „Gnadenmittel“ gekannt oder hat die Scholastik sieben festgesetzt? Keine dieser beiden Fragen lässt sich sogleich beantworten. Das eine ist klar: das Wort „Sakrament“ bringt uns heute in Verwirrung.

Was nun? Am liebsten möchten wir sagen: das Wort „Sakrament“ aus dem Gedächtnis bannen und wieder von vorne anfangen. Das ist aber technisch so schwer, dass man nicht weiss, sobald von der „Siebenzahl“ geredet wird, welchen anderen gemeinschaftlichen Namen als „Sakrament“ man gebrauchen könnte. Diese Schwierigkeit ist ebenfalls ein Fehler der mittelalterlichen Theologie. Sie hat nämlich den technischen Ausdruck — beinahe möchten wir sagen: das Flickwort — „Sakrament“, das so mancherlei Bedeutung hat und im ersten Jahrtausend in so verschiedenem Sinn gebraucht wurde, auf sieben in der Kirche bekannte Handlungen und Gebräuche gelegt, welche man von anderen unterscheiden zu müssen glaubte. Man glaubte in diesen „sieben“ viel Ähnlichkeit und viel Gemeinschaftliches zu sehen, und ob dieses Gemeinschaftlichen nannte man sie „Sakramente“; dieses Gemeinschaftliche stempelte sie als „Sakramente“, denn ein „Sakrament“ war „ein sichtbares Zeichen usw.“.

Man hat aber nicht eingesehen — und tut dies meistens noch nicht —, dass man um dieser Gemeinsamkeit willen Dinge zusammengebracht hat, die viel mehr und Gewichtigeres nicht gemein haben, Dinge, von weit differierendem Charakter, Dinge, die fundamental verschieden sind, und die nicht einer gewissen nebensächlichen liturgischen Ähnlichkeit wegen in einer und derselben Kategorie unterzubringen sind. Es ist also eine Ober-

flächlichkeit, diese „sieben“ „Sakramente“ zu nennen, weil es unrichtig ist, sie zu einer Gattung zu zählen, in eine Rubrik zu ordnen. Man ist aber genötigt, das unbestimmte Wort „Sakrament“ benutzen zu müssen, wenn man die „sieben“ mit einem gemeinschaftlichen Namen nennen will. Es ist leider unentbehrlich geworden. So unentbehrlich, dass wir es am Anfang dieses Aufsatzes gleichfalls benutzten, an der Stelle nämlich, wo wir von der Notwendigkeit, dem Begriff und Wesen der Kirche und der „Sakramente“ redeten. Wir kehren nun dazu zurück.

Wir nannten Kirche die Gemeinschaft, in welcher das Erlösungswerk vermittelt wird, und Sakramente die Mittel, durch welche das Erlösungswerk dem einzelnen seine Früchte bringt. Wir benutzten dort das Wort „Sakrament“, damit keiner unserer Leser über unsere Meinung im Zweifel wäre¹⁾. Es wird aber aufgefallen sein, dass wir danach zu der Erörterung der Notwendigkeit und zur Darlegung des Begriffs und Wesens des Priestertums als Glied zwischen Kirche und Sakrament übergingen. Es muss aufgefallen sein, weil wir damit das Presbyterat²⁾ den „Sakramenten“ entzogen und ihm eine besondere Stelle anwiesen, die Priesterstelle also nicht ein „Sakrament“ nannten. Warum wir dies taten, möchten wir nun erörtern.

In die vom Mittelalter als „die sieben Sakramente“ uns überlieferte „Siebenzahl“ sind Dinge schlechthin verschiedenen Charakters zusammengebracht, wie wir oben sagten. Wir nannten das Priestertum das Leitorgan, durch welches das Leben des Hauptes auf die Teile des Leibes übertragen wird. Presbyterat ist dann die an bestimmte Personen geknüpfte Gabe oder Macht zur Mitteilung göttlicher Gnade. Das Priestertum bildet das Glied zwischen Kirche und Sakrament, es ist der persönliche Diener des unpersönlichen Ganzen, in dessen Namen er sich an den einzelnen richtet. „Sakramente“ setzen also ein Priestertum und das Presbyterat voraus; Priestertum

¹⁾ Man vergl. S. 85, Anm. 1.

²⁾ Wir verstehen unter Priestertum: das kirchliche Organ, das Presbyterium (holländ.: priesterdom), unter Presbyterat: die Priesterwürde, das Priestersein (holländ.: priesterschap); Priesterweihe (holländ.: priesterwyding) ist also: das Verleihen des Presbyterats, das zum Priester machen. — Von Langen und auch anderswo wird Priestertum gewöhnlich promiscue für Organ und Amt gebraucht.

und Presbyterat haben in gewissem Grade nur Daseinsberechtigung, weil es „Sakramente“ gibt, weil Mittel vorhanden sind, welche dem Gotteskinde Heil und Seligkeit bringen. Da erhellt aber doch sofort, dass Presbyterat und diese Mittel voneinander verschieden sind und in keinem Fall einer Rubrik angehören können.

Nun wissen wir sehr wohl, dass das Priestertum ausser der Spendung der Gnadenmittel auch das Presbyterat auf neue Individuen zu übertragen hat, mit andern Worten auch die Aufgabe der Priesterweihe besitzt, das ist aber nur eine andere Seite der Sache. Wie man ja vom Begriff und Wesen des Presbyterats reden kann und von der Priesterweihe, so kann man auch unterscheiden zwischen dem Wesen der Taufe (die Wiedergeburt) und der Taufe selbst (das Taufen, das Mittel zur Wiedergeburt)¹⁾. So wenig aber wie Presbyterat und Wiedergeburt gleichartige Begriffe sind, ebensowenig sind Priesterweihe und Taufe gleichartige Sachen. Zwar haben sie vielleicht Ähnlichkeit als liturgische Handlungen (Wort und Handlung, *forma et materia*), zwar haben sie Berührungspunkte als „sichtbare, von Christo eingesetzte Zeichen“, aber das ist von äusserst geringer Bedeutung gegenüber dem Unterschied in Wesen und Begriff. Die Taufe (das Taufen) ist ein liturgischer Akt, der *Gnade* bringt, die Gnade der Wiedergeburt, die Priesterweihe ist ein liturgischer Akt, der eine *Vollmacht* überträgt, die Vollmacht, als Organ der Kirche Heil und Seligkeit dem einzelnen auf gesetzlichem Wege zu bringen. Hier liegt der Unterschied, der jede Ähnlichkeit ausschliesst, welchen das Wort „Sakrament“ bewirkt hat.

Also, die Priesterweihe ist kein „Sakrament“? Nein, wenn die Taufe als Typus des „Sakramentes“ betrachtet wird. Wir können aber mit gleichem Recht sagen, die Taufe ist kein „Sakrament“, wenn die Priesterweihe als Typus des „Sakramentes“ betrachtet wird; gerade ihres grossen Unterschiedes wegen im Wesen und Begriff²⁾. Priesterweihe und Taufe —

¹⁾ Im Holländischen kann man unterscheiden Doop (Taufe, Taufbegriff) und Doopsel (das Tauf„sakrament“, der liturgische Akt, der Taufakt).

²⁾ Es möge dies mit einem schlichten, aber unsere Anschauung gut illustrierenden Beispiel erläutert werden. *a* und *b* nennen wir „Buchstaben“, nicht weil sie einander gleichen, sondern weil beide einen Laut wieder-

z. B. — zeigen zwar einige Ähnlichkeit, will man beide ob dieser Ähnlichkeit „Sakramente“ nennen, so sei es. Man vergesse aber dann vor allem nicht, den Unterschied zu beachten, sonst entgeht uns das Wesen beider. Wir werden den bisherigen Sprachgebrauch beibehalten und von „Sakramenten“ sprechen, aber im Auge behalten, dass dieser Name nichts sagt und dass die Behauptung, dieses oder jenes sei ein „Sakrament“, uns gar nicht weiterbringt. Deshalb ist auch die gewöhnliche Fragestellung, ob es zwei oder sieben „Sakramente“ gebe, prinzipiell verfehlt. Ebenso die Behauptung: es gebe sieben „Sakramente“, deren zwei, Taufe und Eucharistie, die vorzüglichsten seien.

Indem die Theologie früher vom Begriff, von der Definition des Wortes „Sakramente“ auszugehen, gewohnt war, hat sie jetzt einen neuen Weg einzuschlagen. Wir besitzen in der Kirche sieben Handlungen, Einrichtungen, welchen eine bestimmte Bedeutung zugeschrieben wird. Sie sind jede für sich ihrem Wesen und Begriff, ihrer Herkunft und ihrer Geschichte nach zu betrachten.

Betrachten wir nun kurz die sieben Sakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie oder hl. Abendmahl, Busse, Krankenölung, Priesterweihe und das Sakrament der Ehe.

Die Taufe ist diejenige Handlung, durch die die Aufnahme in die Kirche Christi, in das Reich Gottes erfolgt. Mt. 28, 19: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker und taufet sie . . .“ Mk. 16, 16: „Wer glaubt und getauft ist, wird gerettet werden¹⁾.“ Sie ist das kirchliche Siegel, mit dem der Glaube

geben; so heissen 1 und 2 „Ziffer“, nicht ihrer Formähnlichkeit wegen, sondern weil beide eine Zahl darstellen. Nun ist es doch gewiss nichts-sagende Oberflächlichkeit, die „Ziffer“ 1 und den „Buchstaben“ *i* oder die „Ziffer“ 6 und den „Buchstaben“ *b* in eine und dieselbe Kategorie einzu-reihen, weil sie in der Form einander so sehr gleichen. Und täte man es eben doch und gäbe beiden nun einmal einen gemeinschaftlichen Namen, z. B. „Schrift“, würde dieser Name uns dann etwas über das Wesen der 1 oder des *i* offenbaren? Ein solcher allgemeiner Name bedeutet ja nichts, weil er sich bloss auf nebensächliche, nicht aber auf wesentliche Ähnlichkeiten stützt.

¹⁾ Der Sinn des *σωθήσεται* ist der, dass der Gerettete einen Platz im Reiche Gottes, in der Kirche, in der Gemeinschaft der „Heiligen“ ein-nehmen wird.

des zu Taufenden bestätigt wird; sein Freibrief für das Reich Gottes. Aus dem Neuen Testament ist zudem ersichtlich, dass die Taufe nicht bloss als Aufnahmeakt anzusehen ist. Joh. 3, 3 ff. erklärt Jesus eine geistige Wiedergeburt für notwendig zum Eintritt in das Reich Gottes, eine Wiedergeburt — wie er Vers 5 sagt — „aus Wasser und Geist“; dieser Ausdruck kann nur auf die Taufe, durch die die Aufnahme in die Kirche Christi, der Eintritt ins Reich Gottes vermittelt wird, bezogen werden. Weiter bezeugt auch Paulus mit fast jedem auf die Taufe bezüglichen Worte ihre reinigende, läuternde Wirkung (Eph. 5, 26 „auf dass er — Christus — sie — die Kirche — heiligte, sie reinigend im Bade des Wassers durch das Wort“; vgl. 1. Kor. 6, 11; 12, 13; Gal. 3, 27; Tit. 3, 5). Deutlich sagt Petrus am Pfingstfeste: „Bekehret euch, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden . . .“ (Apg. 2, 38). Nicht weniger deutlich sagt Ananias zu Paulus: „Lasse dich taufen und wasche deine Sünden ab“ (Apg. 22, 16). So gilt die Taufe als das wesentliche Mittel zur Sündenvergebung, das jedoch eine Bekehrung des Sünders voraussetzt. Wie die Wiedergeburt als unentbehrliche Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes gilt (Joh. 3, 3: „Wenn einer nicht von neuem geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht schauen“, vgl. Vers 5), soll — menschlich gesprochen — auch das Mittel zur Wiedergeburt, die Taufe, für jeden Sterblichen unentbehrlich sein.

Als das Mittel der Sündenvergebung hat also die Taufe — abgesehen von der formellen Aufnahme in die Kirche Christi — eine stark negative Seite, die Reinigung von der Sünde, welche notwendig mit einer positiven Wirkung verbunden sein muss. Mit anderen Worten die Taufe soll nicht bloss etwas hinwegnehmen, sondern auch geben; sie soll nicht nur eine „Taufe mit Wasser“ zur Sündenvergebung, sondern auch eine „Taufe mit Geist“ zur Erbauung, zur Kräftigung sein. Diese letztere ist die notwendige Ergänzung der ersteren, unentbehrlich als der positive Faktor zur Verwirklichung der „Wiedergeburt aus Wasser und Geist“ (Joh. 3, 5).

Diese „Geistestaufe“ verspricht Jesus selbst in seinen Abschiedsreden (Joh. 14, 15, 16), ein Versprechen, das er am prägnantesten präzisiert, wenn er sagt: „Ihr werdet mit dem hl. Geiste getauft werden jetzt nach nicht viel Tagen“ (Apg. 1, 5). Die

Verbindung von Sündenvergebung und Kräftigung, von Entleerung von der Sünde und Erfüllung mit dem hl. Geiste gibt auch Paulus kund (1. Kor. 12, 13: „in dem Einen Geiste sind wir alle zu Einem Leibe getauft . . . und sind wir alle mit Einem Geiste getränkt worden“; Tit. 3, 5: „da hat er . . . uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des hl. Geistes“). Und Petri erste Predigt bezeugt dasselbe (Apg. 2, 38: „Bekehret euch, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet empfangen das Geschenk des hl. Geistes“). Diese Anschauung steht bei Paulus im Zusammenhang mit seiner Ansicht über die Wiedergeburt des Menschen. Wie diese sich zerlegt in die Sündentilgung durch Christi Tod und die Rechtfertigung durch seine Auferstehung (Röm. 4, 25) und diese beiden zusammenhängen und notwendig sich ergänzend einander folgen — wie Christi Auferstehung seinem Tode —, so folgen auch sich ergänzend die Mittel zur Entsündigung und zur Befestigung (Kräftigung) in der Gerechtigkeit, Taufe und Firmung einander. Der Taufe auf den Tod Christi soll eine Mitteilung des hl. Geistes folgen, damit wir „in Erneuerung des Lebens wandeln“ (Röm. 6, 3. 4). — Das Kind Gottes soll zugleich ein Tempel des hl. Geistes werden.

Die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen sind einfache Tatsachen, welche sich nicht wiederholen können. Mit Taufe und Firmung sind diese Phasen ein- für allemal durchlaufen. „Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist“ (Joh. 3, 6).

Aber wie der natürliche Lebensprozess mit der Geburt erst anfängt, so auch das geistige Leben des Christen mit seiner Wiedergeburt. Die Schule des höheren Lebens führt durch eine ausgedehnte, vielumfassende, tiefgehende Entwicklung. Um diese Entwicklung mit Erfolg durchzumachen, ist es notwendig, dass der Christ fortwährend die aus dem Erlösungswerk hervorgehende Gnadenkraft empfängt, Gnadenkraft zur Erneuerung seiner immer wieder erschlaffenden und allmählich sich verzehrenden Geisteskräfte; ist es notwendig, dass sein Geist himmlische Nahrung erhält zur Stärkung und Ausdauer im Kampfe des Lebens; ist es notwendig, dass sich fortwährend die Einheit mit Christus kundgibt, ohne die keine Entwicklung zu höherem Geistesleben möglich ist; ist es notwendig, dass die

durch Christus verwirklichte Erlösung dem Christen als eine auch für ihn persönlich geschehene, als eine ihre Früchte auch ihm mitteilende immerfort vor Augen geführt wird. Das ist der wesentliche Inhalt der Eucharistie. Die Teilnahme an diesem mystischen Opfermahle macht diesen Inhalt zu persönlichem Eigentum.

Darüber, dass dies wahrhaft der Inhalt des hl. Abendmahls ist, lässt das Neue Testament keinen Zweifel. Dass die Eucharistie als Darstellung des Erlösungsopfers Christi, als Mittel sein Erlösungswerk sich fortwährend zu vergegenwärtigen, durch Christus eingesetzt wurde, wird am schärfsten von Paulus bezeugt. Er sagt: „So oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn“ (1. Kor. 11, 26), indem überdies die Einsetzungsberichte diese Bedeutung deutlich hervorheben (1. Kor. 11, 24. 25; Luk. 22, 19. 20; Mt. 26, 28; Mk. 14, 24). — Und dass dieser Inhalt durch Teilnahme an dem Opfermahle wirklich persönliches Eigentum wird, dass mit anderen Worten das Essen von dem Brote und das Trinken von dem Kelche kein bloss symbolischer Akt, keine blosser Allegorie ist, sondern eine reelle, wesentliche Vereinigung mit Christus, ein reelles, wesentliches Pflücken der Früchte seines Erlösungswerkes, ist jedenfalls unzweifelhaft Lehre des Paulus (1. Kor. 10, 16: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Vereinigung mit dem Blute Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Vereinigung mit dem Leibe Christi?“ vgl. 1. Kor. 11, 27 ff.), eine Lehre, welche den Ausführungen Christi selbst vollkommen entspricht (Joh. 6, 52 ff.).

Wenn der Heiland in seinem Sendungsworte an die Jünger (Joh. 20, 21—23) ihre Aufgabe mit den Worten bezeichnet: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“, so kann er damit zunächst nichts anderes gemeint haben als das, was er Mt. 28, 19 als Aufgabe der Apostel bezeichnet, sie sollen alle „zu Jüngern machen“ und sie dann taufen. So gab er ihnen die äussere Entscheidung über alle Menschenkinder in die Hand, ob sie dem sichtbaren Reiche Gottes angehören sollten oder nicht. Denjenigen, die Jünger Jesu und gläubig wurden, sollten sie durch die Taufe das Unterpfand der Sündenvergebung und der Aufnahme in das Reich Gottes vermitteln.

Die Kirche kann sich jedoch nur zu der „einen Taufe zur Vergebung der Sünden“ bekennen. Wer getauft ist, hat damit die Zusicherung erhalten, dass ihm seine Sünden erlassen sind, und dass er aus der sündigen Menschheit ausgeschieden und in das Reich Gottes, in die „Gemeinschaft der Heiligen“ eingegliedert worden ist. Die menschliche Schwäche ist aber nicht imstande, sich auf der idealen sittlichen Höhe fortdauernd zu behaupten und auch von den „Heiligen“ wird Gottes Gebot vergessen und übertreten. Jesus selbst sah das voraus; er kleidete seine Zukunftsgedanken in die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und von dem Netze, in welchem „allerhand Fische“ gefangen werden (Mt. 13, 24 ff., 47 f.). Dass selbst schwere Vergehen unter den Christen stattfanden, erhellt ja aus 1. Kor. 5, 1 ff., wo denn auch dem Sünder wirklich die „Gemeinschaft der Heiligen“ verweigert wird. Zugleich aber stellt sich an dieser Stelle der hl. Schrift heraus, dass die Gemeinde die Befugnis und die Berechtigung hat, dem Sünder „zu verzeihen und ihn zu trösten“, wenn die Strafe sich als zweckentsprechend erwiesen hatte und das Gewissen erwacht war (2. Kor. 2, 6 f.). Es ist die Anwendung der von Christo selbst gegebenen Weisung, falls ein „Bruder“ — ein Mitchrist also — sich schwer versündigte. Nach wiederholten, jedoch vergeblichen Zurechtweisungen der Freunde und Nächsten, sollte die „Gemeinde“ den Sünder ermahnen; achtete er darauf, so wäre die Sünde vergeben und damit der Friede in der Gemeinschaft der Liebe wieder hergestellt, wenn aber nicht, so sagte er dadurch sich selbst von der „Gemeinde“ los. „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein“ (Mt. 18, 15—20). So ist denn der Inhalt und Sinn der „Busse“: die Sündenvergebung für den, der vergessen hat, er sei Christ und Kind Gottes. Sie ist die Hand, welche den Fallenden wieder aufrichtet; der Blick der Liebe, der dem Strauchelnden wieder Hoffnung einflößt, ihn ermuntert und ermutigt; die Stimme, die das einmal im Bad der Wiedergeburt geweckte neue Leben wieder zur Auferstehung ruft.

Nichts anders kann auch der Inhalt und Sinn der Krankenölung sein (Jak. 5, 14. 15. 16). — Was der Sünder im allgemeinen selber in der Versammlung der „Gemeinde“ sucht, soll dem

Kranken von der „Gemeinde“ auf seinem Krankenlager gebracht werden. Wie der Arzt mit seinen Heilmitteln zur Genesung des Körpers kommt, so bringt auch der Seelsorger, das Organ der „Gemeinde“, die Heilmittel zur Erquickung der Seele, Heilmittel, welche geziemend von dem geweihten Öl versinnbildet werden. Auch hier jedoch liegt der Schwerpunkt im „Gebet des Glaubens“, welches „dem Kranken helfen, ihn aufrichten und ihm Vergebung der Sünden gewähren wird“ (Jak. 5, 15). So ist die Krankenölung eine besondere durch den Umstand des Krankseins charakterisierte Form der kirchlichen Sündenvergebung. Auch hier ist es die starke Hand Gottes, die den niedergebeugten Kranken aufrichtet und ihn als ein verjüngtes Kind Gottes aufstehen und in neuer Lebensfreude seine Christenreise weiter fortsetzen macht. Es kann aber auch die Versicherung des Vaters sein, dass er den guten Willen seines Kindes angenommen und es mit liebevollen Armen als sein Kind zu sich in sein ewiges Freudenreich aufnehmen wolle.

Die Bedeutung des Presbyterats haben wir oben hervorgehoben, so dass wir uns jetzt einer ausführlichen Charakteristik enthalten können. Nach dem Gesagten ist die Priesterweihe weit mehr als ein liturgisch sakramentaler Akt, der einem eine Gnade verleiht, um die „Gemeinde“ zu weiden und zu führen. Das Presbyterat ist das unentbehrliche Bindeglied zwischen dem Ganzen und den Teilen. Es ist die Vollmacht des Boten, durch den das Haupt seine Botschaft der Freude und Gnade, seine Schätze von Heil und Seligkeit den Teilen des Körpers bringen lässt. Ohne Presbyterat keine wirklichen Heilmittel. Die Gemeinschaft, welche ein Presbyterat kennt, besitzt auch Gnadenmittel; eine Gemeinschaft, die Gnadenmittel zu empfangen hat, muss auch ein Presbyterat aufweisen können.

Eine Charakteristik des Wesens des Sakramentes der Ehe¹⁾ ist in einer Abhandlung über die „sieben Sakramente“ selbstverständlich geboten. Allerdings herrscht hinsichtlich dieses Sakramentes eine Meinungsverschiedenheit. Es würde uns nicht befremden, wenn sich herausstellen sollte, dass auch hier das Wort „Sakrament“ die Verwirrung gestiftet habe. Die so logische Auffassung und Unterscheidung von Ehekontrakt und

¹⁾ Wir behalten diese Benennung einstweilen bei, da sie durch ihre Unbestimmtheit und Allgemeinheit für mehrere Auffassungen Raum lässt.

Ehesakrament¹⁾ hat dieses gegen sich, dass von einer spezifisch christlichen Form der Eheschliessung und gleichfalls der Ehe-
einsegnung im Neuen Testament keine Spur zu finden ist; und
ausserdem dieses, dass sie den Verdacht erweckt, aus dem
Wunsch entstanden zu sein, der eisernen Definition, wonach
für die Gültigkeit eines Sakramentes ein „äusserliches, sicht-
bares Zeichen“ erforderlich ist, entsprechen zu wollen.

Andere Anschauungen in betreff des „Sakramentellen“ des
Eheabschlusses selbst führen zu Ungereimtheiten, beinahe möchten
wir sagen zu Unanständigkeiten.

Auch die Auffassung wird vertreten, dass die Ehe selbst
als etwas Sakrales gelten müsse. Vielleicht ist man gerade
durch Christi hohe Auffassung von der Ehe, durch die Tat-
sache, dass er die Ehe „heiligte“, auf ihre ursprüngliche heilige
Grundlage zurückführte, dazu gekommen, die Ehe selbst —
obschon formell unrichtig — zu den „Sakramenten“ zu rechnen.

Dass Christen bei der Abschliessung ihrer Ehe Gottes Segen
mittelst des „Dieners der Gemeinde“ erflehen, ist schon eine
Sitte des Altertums. Dass Gott solchen Ehen seine Genehmigung
und seinen Segen erteilt, lässt sich von Christen nicht bezweifeln.

* * *

In den theologischen Handbüchern werden im Kapitel „Die
Sakramente im allgemeinen“ mehrere Fragen besprochen, welche
wir hier stillschweigend übergehen oder nur kurz berühren
können. So z. B. die Frage, ob es auch im Alten Bunde „Sakra-
mente“ gegeben habe, wobei man dann u. a. nennt: die Beschnei-
dung, den Genuss des Passahlammes, die verschiedenen Arten
von Opfern, die Priesterweihe. — Es gewährt dem Begriff und
der Würdigung unserer Siebenzahl keinen Nutzen, dabei still-
zustehen. Was ja doch im Neuen Bund vermöge und infolge
des Erlösungswerkes geschieht, kann im Alten Bund höchstens
in Erwartung des, in Glauben an, in Hoffnung auf den Messias
stattgefunden haben. Es ist der himmelweite Unterschied zwi-
schen Hoffen und Besitz, zwischen Sehnen und Erfüllung. —
Entscheidend ist hier die Anschauung in Hebr. 10, 1—4, wo

¹⁾ Die von vielen Gallikanern und namentlich auch von der Utrechter
Kirche durchgängig vertretene Ansicht, wobei das „Sakrament der Ehe“
als die „sakramentale“ Einsegnung der bereits vor dem Standesamt voll-
zogenen Ehe, als die kirchliche Einsegnung der Zivilehe also, betrachtet
wird.

dem „Gesetz“ nur „der Schatten der zukünftigen Güter, nicht die wesentliche Gestalt der Dinge selbst“ zuerkannt wird.

Aus der üblichen Definition von „Sakrament“ wird auch die Notwendigkeit einer gemeinschaftlichen Form des „äusserlichen Zeichens“ hergeleitet. Ein „Sakrament“ soll „materia“ und „forma“¹⁾ besitzen; — Ausdrücke, die dem scholastischen Sprachgebrauch entnommen, weder der wirklichen Bedeutung, noch auch der liturgischen Form der Sakramente gerecht werden.

Ein „Sakrament“, so wird gesagt, muss von „Christus eingesetzt“ sein. — Wir haben im Anfang die Notwendigkeit erörtert, dass die Früchte des Erlösungswerkes Christi persönliches Eigentum eines jeden Menschen werden sollten; woraus wir zugleich auf die Notwendigkeit von Mitteln schlossen, welche die Früchte auf untrüglich wahrnehmbare Weise dem Menschen übermitteln. Ob Christus selbst von bestimmten Mitteln geredet habe, ist zwar von uns wiederholt berührt worden. Die Frage sollte aber in einer besonderen Abhandlung erörtert werden.

Ferner haben wir auf die Notwendigkeit einer dienenden Vermittlung hingewiesen, die im Namen der Kirche vollbringt, was Aufgabe der Kirche ist, und so das Band zwischen dem unpersönlichen Ganzen und dem Individuum bildet. Wer etwa dieser „Verwalter“ oder „Spender“ ist, wie er heisst, Ausnahmefälle usw., sind Fragen kirchenrechtlichen oder liturgischen Charakters, welche ebenfalls erst in einer Sonderabhandlung zu erörtern wären.

In unserer Bestimmung des Begriffs und des Wesens der Mittel, welche die Früchte des Erlösungswerkes den Menschen vermitteln, heisst es, die sichtbare Handlung umkleide ein himmlisches Geschehen, mit dem menschlichen Tun sei eine göttliche Frucht verknüpft. Die vom Diener vollzogene Handlung ist also kein leeres Symbol, keine blosser Zeremonie, sondern soll in Übereinstimmung mit dem gottmenschlichen Erlösungswerk zugleich ein göttliches und menschliches Geschehen sein. Eine bestimmte menschliche an einem bestimmten Individuum vollzogene „offizielle“ Handlung ist also mit einer göttlichen Wir-

¹⁾ Wie bekannt gilt z. B. bei der Taufe als „materia remota“: Wasser, als „materia proxima“: die Ausgiessung des Wassers, während die „forma“ in der Formel: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes“ besteht.

kung verbunden. Wissenschaftlich heisst dies: ein „Sakrament“ wirkt „ex opere operato“, d. h. „aus dem gewirkten Werk“, auf Grund der blossen Tatsache, dass es vollzogen wird. Ein Ausdruck, der Vorsicht, Beschränkung, Erläuterung und den nötigen Vorbehalt erheischt. Sollte damit gesagt sein, dass der das Mittel Empfangende, der Gnade teilhaft werdende überhaupt keiner innerlichen Beteiligung an der sakramentalen Handlung bedarf? Dann wäre doch der Ausdruck „ex opere operato“ nur ein anderes Wort für Zauberei oder Magie, dann wären wir mit den „Mitteln des Heils“ zu der Zeit des heidnischen Mysteriendienstes, zu den Zaubermitteln des Aberglaubens zurückgekehrt! Ein derartiges unverantwortliches Tun und Geschehen kennt das Reich Gottes aber nicht!

Als der Heiland hier auf Erden umherwanderte und einen Kreis der Liebe und des Segens um sich bildete, bediente er sich gerne der Symbole. Dem Tauben steckte er seine Finger in die Ohren, indem er sagte „Effatha“, dem Stummen berührte er die Zunge mit Speichel, einem Blinden bestrich er die Augen mit Schlamm, dem Töchterchen des Jäirus rief er zu: „Thalitha kumi“, Kranken legte er die Hände auf. Jedesmal aber hören wir ihn die Beglückten entlassen mit dem Worte: „Dein Glaube hat dir geholfen“. Einmal ¹⁾ folgt ihm inmitten einer dichten Menge ein von einem unheilbaren Leiden getroffenes Weib auf dem Fusse. Ihre Absicht ist, nur einen Augenblick sein Kleid zu berühren, „so werde ich gesund werden“. Und freilich bei der Berührung fühlt sie die Heilung in sich stattfinden. Jesus aber will nicht, dass das Weib in der Meinung bleibe, es sei allein durch eine nach ihrer Meinung vom Herrn selbst nicht wahrgenommene Berührung — in rein mechanischer Weise also — geheilt. Er wendet sich um und fragt, wer ihn angerührt habe, „denn ich habe erkannt, dass eine Kraft von mir ausgegangen ist“. Und als das Weib gesteht, dass sie es wäre, spricht Jesus zu ihr: „Tochter, dein Glaube (nicht also die mechanische Berührung!) hat dich gesund gemacht“.

Jesus wollte am allerwenigsten als Zauberer betrachtet werden. Das Geistliche und Unsichtbare, das er brachte, verband er mit dem Natürlichen und Sichtbaren, um sich der Zweiseitigkeit der menschlichen Natur anzupassen. Ohne Glauben

¹⁾ Mt. 9, 20 ff.; Mk. 5, 25 ff.; Luk. 8, 43 ff.

aber konnte er nicht wirksam sein (Mt. 13, 58: „Er wirkte dort nicht viele Wunder, wegen ihres Unglaubens“. Mk. 6, 5. 6: „Und er konnte dort kein einziges Wunder tun . . . und er wunderte sich wegen ihres Unglaubens“).

Nicht anders verhält es sich mit den „sichtbaren Zeichen“, an welche die Gnadenmitteilung geknüpft ist. Keine Religion legt dermassen, wie gerade die christliche, den Nachdruck auf die sittliche Mitwirkung und auf die innere Umwandlung des Menschen selbst. Gerade das Christentum ist es, das die Forderung stellt: „Ziehet an den neuen Menschen“ (Eph. 4, 22—24).

Wie unerlässlich übrigens die „Mittel“ zur Erlangung von Heil und Seligkeit immer geschätzt wurden, sie sind zu jeder Zeit als Mittel zum Zwecke betrachtet worden, Mittel, zu welchen der Mensch seine Zuflucht nimmt zur Erreichung von Heil und Seligkeit. — Vom göttlichen Standpunkt aus sind auch diese Mittel überflüssig. Gott kann, um seinen Kindern Heil und Seligkeit zu vermitteln, sich selbst den Weg wählen.

* * *

Schliesslich wollen wir im Anschluss an unsere vorhergehende Charakteristik eine Ordnung oder Sichtung in dem, was man heute „die sieben Sakramente“ zu nennen pflegt, versuchen.

Wir haben oben schon nachgewiesen, dass die von der Zeit bestätigte gemeinschaftliche Benennung „Sakrament“ so unbestimmt und nichtssagend ist, dass sie kein Licht über das Wesen eines jeden einzelnen der „sieben“ verbreitet. Die so gewöhnliche Fragestellung, ob es zwei oder sieben „Sakramente“ gebe, nannten wir eben darum auch prinzipiell verfehlt. Die Behauptung: dies oder dieses sei ein „Sakrament“, bringt uns gar nicht weiter.

Auf Grund unserer kurzen Zusammenfassung des Wesens eines jeden der „sieben“ Sakramente unterscheiden wir folgendermassen:

a. Die einzigen, eigentlichen und deshalb für jeden bestimmten Mittel zur Erwerbung des Heiles und der Seligkeit, die einzigen und alleinigen Mittel, durch welche das Erlösungswerk in seinen wesentlichen Früchten dem Menschenkinde zugewendet wird, sind Taufe und Eucharistie. In diesen beiden wird alles gegeben, was der Erlöser auf sakramentalem Wege

an Vergebung und Erneuerung, an Erbauung und Kraft zu geben hat. Diese „Sakramente“ sind die Mittel des Heiles und der Seligkeit: die Heilmittel.

An die Taufe schliesst sich nach der positiven Seite unmittelbar, fast untrennbar, die Mitteilung des hl. Geistes, die Geistestaufe an, die Firmung, so innig mit der Taufe verwandt, dass sie ohne diese nicht fortbestehen kann, weil sie eine bestimmte Seite der Wiedergeburt stärker betont. Die Firmung als Geistestaufe ist in die Taufe zur Wiedergeburt einbegriffen und ist bei Trennung von dem Taufakt nur als nachträgliche positive Ergänzung desselben anzusehen.

Der Inhalt der Busse wie auch der Krankenölung ist Sündenvergebung, welche nicht zur Aufnahme in das Reich Gottes, sondern zur Wiederherstellung der Kindschaft Gottes stattfindet. Die Busse ist die allgemeine Form, die Krankenölung eine in dem besonderen Umstand des Krankseins begründete spezifische Form der Sündenvergebung. Als Mittel der Sündenvergebung sind sie also der Taufe in ihrer negativen Wirkung unterzuordnen. Nicht aber als Mittel, welche Heil und Seligkeit vermitteln, wie Taufe und Eucharistie, auch nicht als Mittel, welche eine Seite der Taufe präzisieren, wie die Firmung, sondern als Mittel zur Wiederherstellung des ungetrübten Zustandes des Gotteskindes, als Mittel, die zurückführen auf den Weg, auf welchem die beiden Mittel des Heiles zu bekommen sind, als die Heilmittel, welche die himmlische Bürgschaft geben, dass die Vergangenheit vergessen und ausgelöscht ist, das Menschenkind wiederum als Kind Gottes gilt und die „Quellen des Heiles und der Seligkeit“ für das aufgerichtete, wiederhergestellte Kind Gottes wieder zugänglich sind.

b. Weil das durch das Erlösungswerk Christi gewonnene Heil und die Seligkeit Eigentum des Reiches Gottes sind, ist ein Priestertum als Mittelglied zwischen Kirche und Person unerlässlich. Unentbehrlich ist der Diener, der des Himmels Heil und Seligkeit unter sicht- und tastbarem Zeichen dem einzelnen vermittelt. Unentbehrlich, d. h. im Wesen des Gottesreiches begründet, ist also auch die Weihe zum Diener der Kirche. Die „Ordinatio“ oder Weihe des Liturgen ist der Weg, auf dem die Vollmacht zum Dienste an den Gliedern des Reiches Gottes an einzelne dieser Glieder durch die Jahrhunderte der Kirche auf Erden immer wieder übertragen wird.

c. Das „Sakrament der Ehe“. In betreff dieses letzten aus der Siebenzahl der Sakramente lassen wir es bei der oben angegebenen unentschiedenen Charakteristik bewenden. Wie man dieses Sakrament auch betrachtet — weder als von Gott auf die Neuvermählten herabgeflehter Ehesegen, noch als Ausdruck für die Heiligkeit der Ehe selbst —, ist es in irgendwelchen organischen Zusammenhang mit den anderen Sechs zu bringen. Nicht zum wenigsten stellt sich bei diesem „Sakrament“ heraus, wie wenig dieser Name sagt.

* *

Fassen wir noch einmal das Resultat zusammen, so müssen wir sagen, dass die wissenschaftliche Erörterung der Siebenzahl nicht von einem aus einer abgenutzten und immer angefochtenen Definition hergeleiteten „Sakraments“begriffe ausgehen soll, der dann jedesmal in jedes einzelne der „Sieben“ hineingelegt werden muss. Es muss zugegeben werden, dass der im Altertum so geläufige und unschuldige Ausdruck „Sakrament“ in der mittelalterlichen Theologie für das „System“ verhängnisvoll geworden ist.

Der gewissenhafte Theologe wird den Tatsachen die Lehren folgen lassen und die Siebenzahl zur besseren Organisation zuerst desorganisieren. Wenn die Wissenschaft jedem einzelnen der „sieben“ Sakramente in seinem Wesen und Begriff, in bezug auf Herkunft und Geschichte nachforscht, wird das Ergebnis unzweifelhaft die Grosstaten Gottes im Reiche des Heiles und der Seligkeit in ihrem wahren Wert zu schätzen wissen.

Enkhuizen.

A. RINKEL.
