

**Zeitschrift:** Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

**Band:** 3 (1895)

**Heft:** 9

**Artikel:** Von der Gültigkeit der anglikanischen Weihen

**Autor:** Friedrich, J. / Reinkens, Joseph H.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-403296>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### 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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### 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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 22.02.2026

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

VON DER GÜLTIGKEIT  
DER  
ANGLIKANISCHEN WEIHEN.

---

Eine theologische Kommission der altkatholischen Kirche Hollands, bestehend aus vier Seelsorgern, hatte die Aufgabe übernommen, die apostolische Nachfolge in der anglikanischen zu prüfen. Dieselbe hat im Laufe des Sommers ihre Arbeiten vollendet und die Ergebnisse ihrer Studien in einer Schrift zu Amsterdam bei M. J. Portielje 1894 veröffentlicht.

In der erhebenden Einleitung haben die Kommissionsmitglieder ihr Herz weit aufgethan, um ein wahres und schönes Wort über das Erwachen der Unionsbestrebungen und das Eingreifen der altkatholischen Kirchen zu sprechen in dieser Weise. Jahrhundertlang herrschte in der abendländischen Kirche *der Geist des Anathems*, der sich gegen jede Strebung (Richtung) wandte, welche nicht von Rom ausging oder dorthin führte. Nach der kirchlichen Katastrophe vom 18. Juli 1870, als von seiten Roms der alte katholische Glaube in so erschreckender Art bedroht wurde, erwachte in denjenigen, welche diesen Glauben liebten und verteidigten, ein Geist, welcher unzweifelhaft mit dem Evangelium mehr in Harmonie ist, wie der Geist Roms. Welch eine enorme Zahl von Gläubigen, die ehemals geeinigt waren durch die geheiligten Bande des Glaubens und der Liebe, hat dieser römische Geist voneinander getrennt und zerstreut? Und doch: ist nicht gerade der schöne Beruf des Christentums das Gegenteil, nämlich zu sammeln, die Zerstreuten wieder zu vereinigen und dem Wesen und Geiste Christi gemäss „die Feindschaft aufzuheben“? (Eph. 2, 14.)

Das ist der Grund, warum die Anhänger des alten Glaubens — die Altkatholiken — sich nicht, wie Rom, auf das Anathem stützen, sondern auf das Wort des Heilandes: „*Ihr seid alle Brüder.*“ (Matth. 23, 8.) Nicht mehr „weiter entfremden“, sondern „wieder sammeln“ wurde ihre Devise. Und diese rief eine Bewegung hervor zu dem Centrum hin (wo Christus der Friede ist), statt der centrifugalen, die während Jahrhunderte geherrscht. Die Unionskonferenzen und die internationalen Kongresse sind bedeutsame Wirkungen der kirchlichen Strömung im Altkatholizismus.

Die Kommission geht aber zu einer leisen Warnung über. Die Wahrheit fordere, dass man bei dem Streben, Züge geistiger Verwandtschaft in den Konfessionen aufzufinden, die Punkte der Unterschiede nicht aus den Augen verliere. Eine wahrhaftige Union könne nicht auf einer unreinen Grundlage errichtet werden.

Damit geht sie ein auf die Frage in betreff der apostolischen Succession in der anglikanischen Kirche, die, ungelöst, bei den Versuchen, die Kirchengemeinschaft zu bewirken, immer ein Stein des Anstosses bleibe.

Von Döllinger und den Häuptern der deutschen und der schweizerischen Altkatholiken sei die apostolische Succession in der anglikanischen Kirche als zu Recht bestehend anerkannt worden.

Auf Wunsch hochangesehener Anglikaner sei dann in Holland eine Kommission zur Prüfung der Sache eingesetzt worden, die ihr Resultat nun bekannt gebe, mit Zustimmung des holländischen Episkopats.

Auf die historische Frage, ob der kirchliche Weiheakt bei Parker und Barlow stattgefunden, ist die Kommission ausführlich eingegangen, so umständlich, dass sie sogar von den Ehezerwürfnissen und -Sünden Heinrichs VIII., welche mit der Gültigkeit der anglikanischen Weihen in gar keinem Zusammenhang stehen, ausging. Auch die mehr als ein Menschenalter nach jenen Weiheakten von dem Jesuitengeiste erfundenen Fabeln, welche in nichtsnutziger Weise erdichtet wurden, um die Zeugnisse von Urkunden beim Volke verdächtig zu machen, hat sie in minutiöser Weise dargestellt, — dann aber tapfer die regulären ultramontanen Truppen, Erdichtung, Lüge und Fälschung, aus dem Felde geschlagen.

Dass tatsächlich die kirchliche Weihe stattgefunden habe, davon ist die Kommission ebenso überzeugt, wie Döllinger und „die Häupter — Führer, im französischen Text steht Prélats, also die Bischöfe — der deutschen und schweizerischen alt-katholischen Kirchen“; aber gegen diese (und die Anglikaner) führt sie zu gunsten der römischen Auffassung dann scheinbar unbesiegliche Hülffstruppen ins Feld, indem sie sich auf den theologischen Standpunkt stellt.

Die dann folgende Beweisführung gegen die anglikanische Succession ist auch gegen Döllinger und die Bischöfe der Schweiz und Deutschlands gerichtet, welche „ebenso sehr, wie durch *historische* Beweise, auch *durch theologische* das gute Recht der Anglikaner glaubten bewiesen zu haben“. Da wir nun diese Studie erst durch eine gedruckte Schrift kennen gelernt haben, so werden unsere holländischen Freunde nichts dagegen haben, wenn wir auf demselben Wege antworten. Um so mehr werden sie dies billigen, als sie ihre negative Schlussfolgerung nicht absolut hingestellt haben, sondern absichtlich „unter der Form einer Frage an den Klerus“.

Offen gestanden, ich erinnere mich nicht, dass ich mich mit *theologischen* Beweisen für die Gültigkeit der anglikanischen Weihen beschäftigt habe, und ich weiss auch nicht, dass dies meine Freunde ausserhalb Holland gethan, da wir die historischen für ausreichend hielten. Doch kann durch die Anregung der Kommission nur Licht in die Sache kommen. Also gehen wir auf die theologische Frage jetzt ein. —

Die Kommission giebt von vornherein zu, dass Häresie oder Schisma zwar auf die Kompetenz des Aussenders einwirke, nicht aber auf die Validität oder Wirksamkeit der Sakramente. (S. 83.) „Einzig und allein sollen *Materie* und *Form* eines jeden Sakramentes übereinstimmen mit dem Glauben der katholischen Kirche über dieses Sakrament“; das könnte heissen, es solle der Aussender diejenige Materie und diejenige Form bei der Aussendung gebrauchen, welche der Glaube der katholischen Kirche als solche bezeichnet. Damit würde also ganz bestimmt der dogmatische Standpunkt eingenommen und nicht nur die kanonistische Seite ausgeschlossen, sondern auch jede weitere theologische Meinung. Doch nein; was die Kommission meint, wäre damit nicht richtig angegeben, denn sie fährt fort (S. 85): „Dieser Glaube findet seinen Ausdruck

*in der deutlichen Anzeige* der Gnade oder der Befähigung (oder Ermächtigung, *pouvoir*), welche jedes besondere Sakrament mitteilt.“ Auf diese Anschauung stützt sie die ganze nachfolgende Beweisführung gegen die anglikanischen Weihen, für welche das gebrauchte Formular nicht die deutliche Anzeige des priesterlichen Charakters, betreffend das Messopfer, habe; die Kommission stützt also ihre Beweisführung nicht auf das katholische Dogma von der Wirksamkeit der Sakramente, sondern auf eine theologische Meinung über diesen Gegenstand.

Das macht es erforderlich, hier an die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente überhaupt zu erinnern. In der katholischen Kirche ist schon vor der grossen Spaltung zwischen Orient und Occident die Lehre durchgedrungen, dass die Wirksamkeit der Sakramente des N. B. unabhängig sei von jeder intellektuellen oder sittlichen Disposition des Spenders, sei dieser nun ein Irrlehrer, ein Sünder, im Stande der Ungnade oder selbst ein Ungläubiger. Die abendländische Generalsynode von Arles 314 erklärte die von einem Traditor vollzogenen Weihen, wenn sonst kein Grund dagegen sprach, für gültig. (Can. 13.)

Dieselbe Synode verwarf, wie später die ökumenische von Nicaea 325 (can. 19), nur die Ketzertaufe, welche nicht wahrhaft auf die Namen der Dreieinigkeit vollzogen war. Nachdem sie dann ausdrücklich die Taufe der Häretiker im andern Falle anerkannt und die Wiedertaufe verboten hatte, verallgemeinerte der hl. Augustinus den Gedanken und wurde dieser der gewaltige unwiderstehliche Vorkämpfer für die scharfsinnige Dogmenbildung. Er hatte die wunderbare Gabe, einen Gedanken von grosser Tragweite hundertmal und immer wieder in anziehender Form so lange auszusprechen, bis auch der Oberflächliche auf die Tiefe aufmerksam wurde. Und ein solcher Gedanke für die Lehre von den Sakramenten war dieser. Die Sakramente haben ihre Kraft, ihre Wirksamkeit, die Gnade nicht von dem Spender, sondern von Christus. An den Vigilien von Pfingsten sagte er im Serm. 266, nach dem ersten Pfingstfeste sei der hl. Geist fortan gegeben worden vermittelst des Dienstes der Apostel: „Sie legten die Hände auf, und *Jener* kam. Aber dies (dass Er kam) war nicht der Menschen Werk . . . . ein anderer ist der Geber, ein anderer der Diener (minister).“ Die Sakramente sind eben „Geschenke

Gottes“ (De bapt. 3, 27.). Sie behalten ihren göttlichen Charakter, bleiben divina auch bei den Häretikern, denn sie sind nicht deren Eigentum, sondern Gottes. (l. c. und Ep. 89 ad Festum); sie sind überall dieselben, sich selbst gleich (ipsa, Contra ep. Parm. l. II, 28).

Der Grund, warum er dies an zahlreichen Stellen in immer neuen Wendungen betont, ist einerseits die Erkenntnis der Notwendigkeit der Sakramente zum Heile und andererseits die Unsicherheit, ob man derselben auch wirklich teilhaft werde, wenn ihre innere Gnadenwirkung von der intellektuellen oder sittlichen Beschaffenheit dessen abhing, der das äussere Zeichen setzt, die Ceremonie vollzieht. Auf die Forderung, man solle auf das Wissen und Gewissen des Spenders achten, antwortete er: „Oft ist mir das menschliche Wissen und Gewissen unbekannt, aber Sicherheit habe ich von der Barmherzigkeit Christi.“ (Saepe mihi ignota est humana conscientia, sed certus sum de Christi misericordia. C. litt. Pet. I. I, cap. 7—8.) —

Dass die Wirksamkeit der Sakramente von der sittlichen Beschaffenheit, und sei sie auch die eines Todsünders, unabhängig sei, wurde noch durch die abendländischen Generalkonzilien von Konstanz (gegen Wikleff 4) und Trient (gegen die Wiedertäufer sess. VII, can. 12, De Sacr. in genere, vergl. sess. XIV, De poenit., cap. 6 und can. 10) bekräftigt. Selbst dass Heide und Jude die Taufe gültig spenden können, ist in der abendländischen Kirche unangefochten geblieben. —

Jedoch wird ein Doppeltes von dem Ausspender gefordert: 1. die Absicht, zu thun, was die Kirche thut, 2. die Anwendung des von Christo und den Aposteln eingesetzten Zeichens. Das Erste. Ich nehme hier gleich den technischen Ausdruck des Decr. pro Arm. (Eugen IV.) und des Konzils von Trient: „Der Ausspender muss wenigstens die Absicht haben, zu thun, was die Kirche thut“ (in ministris . . . requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, sess. VII, de sacr. in gen., can. 11). Welchen Sinn hat diese Forderung? Die Zurückhaltung, welche in dem offiziellen Ausdruck liegt (den übrigens schon die mittelalterliche Theologie ausgeprägt hatte, vergl. Thomas von Aquin), gab der Kasuistik einen weiten Spielraum, und diese erfand selbst Geschichten, um an Beispielen die Sache klar zu machen. Eine Übereinstimmung wurde darin erzielt, dass eine ernste Absicht verlangt werde. Wer also die

sakramentale Handlung vornehme, um damit zu scherzen oder zu spotten oder jemand zu unterweisen, wie er das betreffende Sakrament spenden solle, oder das äussere Zeichen als Moment einer Schauspielerrolle vorfüre, der spende kein Sakrament.

Also der Ernst der Absicht ist notwendig; worauf soll aber die ernstliche Absicht gerichtet sein? Einfach auf die Spendung des Sakramentes; es ist nicht erforderlich, dass der Spender dessen besondere Gnade kenne und eben diese vermitteln wolle. Schon damit fällt die Ansicht der holländischen Kommission, die viel weiter geht, nämlich so weit, dass diese Gnadenwirkung von dem Spender sogar in deutlichem Ausdruck bei dem Akte angegeben werden müsse. In der Lehre, dass ein Ungläubiger, Heide oder Jude das Sakrament der Taufe gültig spenden könne, ist nicht die Beschränkung enthalten: „wenn er die Gnadenwirkungen genau kennt und deutlich ausspricht“, vielmehr wird nur gefordert, dass er das sakramentale Zeichen mit der Absicht vollziehe, wirklich zu taufen.

Der Streit darüber, ob die Intention als eine bloss äussere (externa), d. h. eine nur darauf gerichtete, die sakramentale Handlung in vollem Ernste zu verrichten, im Sinne der kirchlichen Forderung der Intention genüge, oder ob dieselbe auch eine innere (interna) sein müsse, so nämlich, dass der Spender auch die Absicht habe, durch die Handlung das betreffende Sakrament in seiner geistigen Wirkung zu spenden, ist bei der hier behandelten Frage ohne Einfluss und fällt nicht in die Wagschale. Derselbe ist seit dem Konzil von Trient lebhaft geführt worden, auch von römischen Päpsten gegeneinander, und dauert noch fort. Doch wird die Ansicht von dem Genügen der Intentio externa, welche die Auffassung der Kommission am weitesten zurückweist, unter den Theologen am meisten begünstigt.

Wichtiger ist hier die Frage, ob bei der Intention das Formular einer bestimmten Partikularkirche für die Verwaltung der Sakamente gefordert werde. Der Spender soll beabsichtigen, zu thun, was die Kirche thut. Welche Kirche? Es ist gemeint die *katholische* Kirche im Sinne der *Universalkirche*, nicht etwa der römischen Partikularkirche, welche „die allein-seligmachende“, ja die alleinige von Christo gestiftete Kirche zu sein behauptet, und alle Christen, die ihrem „Haupte“, dem

vatikanischen Papste, nicht „unterworfen“ sind, als ausserhalb der Kirche stehend betrachtet.

Was „Kirche“ für die Sakramentenlehre im allgemeinen (in genere) bei der Frage nach der Intention des Spenders bedeutet, hat, so ungefähr das Resultat der Erörterungen der Kasuisten ziehend, ungemein klar ein Jesuit, und zwar kein geringerer als der Kardinal *Bellarmin* mit der ihm oft eigenen Naivität uns auseinandergesetzt. Er antwortet auf die Frage: „wie, wenn einer nicht beabsichtigt, zu thun, was die römische, sondern was eine falsche Partikularkirche thut, die er für wahr hält?“ „Auch das genügt,“ denn:

„Es ist nicht erforderlich, zu beabsichtigen, das zu thun, was die *römische* Kirche thut, sondern das, was die *wahre* Kirche thut, welche auch immer dies (die wahre) sein mag“ (Non est opus intendere, quod facit ecclesia *Romana*, sed quod facit *vera* ecclesia, quaecunque illa sit). „Wer beabsichtigt, zu thun, was die *Genfer* Kirche thut, beabsichtigt, zu thun, was die *Universalkirche* thut. Denn deshalb beabsichtigt ein solcher, zu thun, was eine solche Einzelkirche thut, weil er glaubt, dass sie ein Glied der wahren Universalkirche sei, mag er auch in der Erkenntnis der wahren Kirche getäuscht sein. Der Irrtum des Spenders in Bezug auf die Kirche hebt die Wirksamkeit des Sakraments nicht auf, sondern der Mangel der Intention. Und das ist der Grund, warum in der katholischen Kirche die von den Genfern (d. i. von den Calvinisten) Getauften nicht wieder getauft werden.“

Es ist offenbar, dass Bellarmin nicht daran dachte, zu fordern, dass die Genfer an dieselben Wirkungen der Taufe, wie die Römischen, glaubten und bei ihrer Taufformel diese Wirkungen deutlich anzeigen.

Man kann die Forderung der Intention, zu thun, was die Kirche thut, gerade so auf das Sakrament der Ordination anwenden mit derselben Schlussfolgerung.

Doch, noch mehr. Ein Gelehrter ersten Ranges ist der Kommission auf dem ganzen Wege ihrer Arbeit mit scharfsinnigen Bemerkungen gefolgt, deren Veröffentlichung auf eindringliches bitten derselbe gestattet hat, trotz der leichten Form, in der sie hingeworfen sind, wie Aphorismen.

Hier sind sie.

## Prof. J. Friedrichs Bemerkungen zu „De Apostolische Opvolging in de Anglicaansche Kerk“.

„Das Gutachten der holländischen Kommission hat mit Recht die *historische* Frage, d. h. die Frage: ob Parker wirklich konsekriert wurde, bejaht. Ich bin zu dem gleichen Resultat gekommen. Die angebliche Konsekration desselben in Nag's Head ist nichts weiter als eine böswillige Erfindung — der Jesuiten? — welche durchaus unbegründet ist.

Anders steht es mit der *theologischen* Frage. Die Kommission glaubt, die Gültigkeit der anglikanischen Ordination und Konsekration verneinen zu müssen.

Ich bin entgegengesetzter Überzeugung und will versuchen, sie im Nachfolgenden näher zu begründen.

Die Beweise der Kommission teilen sich in 2 Klassen:  
1. argumentiert sie aus der Lehre der anglikanischen Kirche über die Sakramente, 2. aus den anglikanischen und katholischen Ordinations- und Konsekrationsformeln.

### I.

#### Lehre der anglikanischen Kirche über die Sakramente.

Zunächst muss ich vorbemerkend das Argument zurückweisen, welches aus der individuellen Anschauung Cranmers und Barlows abgeleitet wird, p. 85. Das Argument, an sich gewagt, bedeutet in der theologischen Beweisführung nichts. Es kommt bei der Untersuchung der Glaubenslehre nicht auf die individuelle Meinung dieses und jenes, welche vielleicht sogar bei der Formulierung einer Lehre beteiligt waren, an, sondern darauf, was die betreffende *Kirche* als solche formuliert hat.

Der Unterschied tritt auch bei Cranmer deutlich hervor. Er selbst mag individuell von der Ordination gehalten haben, was er will; korporativ mit anderen erklärte er sich darüber korrekt. In Burnets History of the Reformat. Addenda and Records, part I. New York, 1842, vol. IV. 175 sq. heisst es in einer Erklärung der englischen Bischöfe u. a.:

„Secondly, we will that all bishops and preachers shall instruct and teach our people, committed unto their spiritual charge, that the Sacrament of Order may worthily be called a Sacrament, because it is a holy rite instituted by Christ and His Apostles in the *New Testament*, and doth consist of two parts, like as the other Sacraments of the Church do; that is to say, of a spiritual and invisible grace, and also of an outward and visible sign. The invisible gift of grace conferred in this Sacrament is nothing else but the power, the office, and the authority before mentioned, — the visible and outward sign is the prayer and imposition of the Bishop's hands upon the person which receiveth the said gift of grace. And to the intent the Church of Christ should never be destitute of such ministers, as should have and execute the said power of the keys, it was also ordained and commanded by the Apostles, that the same Sacrament should be applied, and ministered by the Bishops from time to time . . . (cf. *True Catholic*, 1843, I., 292).“ Und diese Erklärung unterschrieb auch Cranmer.

Da nun Barlow 1536, also vor dieser Erklärung aus dem Jahre 1537 oder 1538, konsekriert wurde, und da die individuelle Erklärung Cranmers 1540 liegt, so kann aus dieser individuellen Äusserung kein Einwand gegen die Gültigkeit der Konsekration Barlows erhoben werden, — auch nicht gegen die Parkers.

Ich muss mich aber auch gegen die anderen Argumente der Kommission ablehnend verhalten.

Sie sagt zunächst: „In der anglikanischen *Liturgie* ist der Begriff des *Opfers* des Leibes und Blutes des Herrn durchaus ausgeschlossen“.

Dies ist richtig. Aber es ist in der katholischen nicht anders. Bei der Beantwortung dieser Frage dürfen wir nichts von anderswoher in die katholische Liturgie hineinragen, sondern müssen wir uns streng an die katholische Liturgie selbst halten und müssen sie aus ihr allein interpretieren. Wo steht aber dann in derselben etwas von „dem Opfer des Leibes und Blutes des Herrn?“ Alle Ausdrücke, welche ein Opfer bedeuten, wie: Suscipe S. Pater . . . hanc immaculatam hostiam, quam ego offero tibi — — Offerimus tibi Domine calicem salutaris — — Veni sanctificator. . . . et benedic hoc sacrificium, tuo S. nomini praeparatum — Suscipe S. Trinitas hanc obla-

tionem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis . . . D. N. J. Chr. — — Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat — — uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec s. sacrificia illibata — hanc igitur oblationem servitutis nostrae — beziehen sich nur auf die noch nicht konsekrierten Elemente Brot und Wein, welche dargebracht werden. Das zeigen deutlich die Worte: *Quam oblationem tu Deus in omnibus, quae sumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris: ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui D. N. J. Chr. Qui pridie . . .*

Die Opfergaben Brot und Wein, sagt also die katholische Liturgie, sollen „*uns werden der Leib und das Blut*“ des Herrn, keineswegs: „*Das Opfer des Leibes . . .*“, wie die Kommission meint. Doch auch die folgenden, die Konsekrationsworte, welche die anglikanische Liturgie ebenso hat, sagen nichts weiteres aus und können daher einen Unterschied zwischen der katholischen und anglikanischen Liturgie nicht begründen. Da es aber auf die Konsekrationsworte allein ankommt, um zu bestimmen, was das Konsekrierte ist, so steht für mich fest, dass aus den beiden Liturgien nicht geschlossen werden dürfe: Die katholische Liturgie enthält „*den Begriff des Opfers* des Leibes und Blutes des Herrn“, die anglikanische aber nicht.

Ein anderes Argument entnimmt die Kommission *dem 31. Art. der anglikanischen Konfession*, welchen sie leider nicht ganz anführt, weshalb der Gegensatz des I. und II. Teils nicht scharf genug hervortritt. Der I. Teil lautet: „*The offering of Christ once made is that perfect redemption, propitiation and satisfaction for all the sins of the whole World, both original and actual, and there is none other satisfaction for sin, but that alone —* und ist vollständig richtig und katholischer Glaubensartikel. Nun hat aber auch die anglikanische Kirche in Verbindung damit die Abendmahlsfeier als Sakrament, welche nichts weiter als die Messe ist und, wie ich oben gezeigt, mit der katholischen Abendmahlsfeier harmoniert. Eine Behauptung, welche durch die ursprüngliche anglikanische Liturgie bestätigt wird: *The Supper of the Lord and the holy Communion, commonly called The Mass, True Catholic I, 448.*

Der II. Teil des Artikels heisst dann: *Wherefore the sacrifices of Masses, in the which it was commonly said, that*

the Priest did offer Christ for the quick and the dead, to have remission of pain and guilt, were blasphemous fables, and dangerous deceits.

Es ist klar, dass dieser II. Teil einen schroffen Gegensatz zum I., zusammen mit Artikel 28, bilden soll und sich auf die landläufige Auffassung der Messen für Lebende und Tote bezieht. Der Artikel 31 verwirft also die vulgäre Auffassung von der Abendmahlsfeier, welche nach seiner Aussage darin besteht, „dass der Priester *Christum* für die Lebenden und Gestorbenen zur Nachlassung der Strafe oder Schuld opfert“, und dass er, im Zusammenhang mit dem I. Teil des Artikels, das ein für allemal vollbrachte Opfer, so oft er Christum opfert, *wiederholt*, auch insofern als die Gnaden des einmaligen Opfers Christi immer wieder von neuem gesetzt werden. So stellte man sich die Sache in der Zeit der Reformation wirklich vor, wie auch heute noch die Protestantenten. Dass diese landläufige Auffassung aber falsch ist, unterliegt keinem Zweifel. Und ebenso weist der II. Teil mit den Worten: that the Priest did offer Christ, nur eine unkatholische Auffassung zurück, wie denn sogar das Tridentin. Sess. XXII. cap. 2 sagt: idem nunc offerens sacerdotum ministerio.

Schwieriger scheinen die Worte zu sein, welche überhaupt Messen für Lebende und Verstorbene darzubringen zu verbieten scheinen, woraus die Kommission ihrerseits ableitet, nicht bloss dass die anglikanische Kirche „den Begriff des Opfers des Leibes und Blutes des Herrn“ ausschliesse, sondern dass sie auch das Priestertum herabwürdige (*dépréciation*).

Allein keine von beiden Folgerungen ist zulässig. Denn wenn eine Kirche die missarum sacrificia pro vivis et defunctis ganz verwürfe, so folgte daraus doch noch keineswegs, dass sie damit auch das Sakrament der Eucharistie oder die Messe überhaupt verwerfen müsse, oder dass es kein Priestertum in dieser Kirche geben könne. Sogar Denzinger in seinem Enchiridion folgert aus den von ihm angeführten Stellen, auch aus dem Tridentinum, nur: (Missa) offerri potest pro defunctis. Es müssen also gar nicht notwendig missae pro vivis et def. dargebracht werden, und es können deshalb andererseits auch Messen oder Abendmahlsfeiern ohne solche specielle Intentionen stattfinden.

Die Kommission verfiel demnach in den Fehler Eugens IV. in seinem Dekret für die Armenier, in dem er als Form der Priesterweihe angiebt: *Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis.* Da gäbe es freilich ausser missae pro vivis et defunctis keine andere missa, kein anderes sacrificium mehr und könnte aus diesen Worten der Schluss der Kommission gezogen werden. Allein schon das Pontificale Rom. sub Paulo III. hat eine andere Formel: *Accipe potestatem offerre sacrificium deo: missasque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis,* in der offenbar offerre sacrificium deo etwas anderes sein soll, als missasque celebrare . . . .

Es ist demzufolge auch nicht abzusehen, wie aus dem II. Teil des 31. Artikels notwendig eine dépréciation des Priestertums folgen müsse. Man könnte im höchsten Falle von einer Beschränkung des Priestertums sprechen.

Ja, der II. Teil dieses Artikels gäbe sogar einen guten Sinn, wenn man ihn folgendermassen auffasste: Die Messopfer für Lebende und Verstorbene im angegebenen Sinne — keineswegs das Messopfer überhaupt — sind blasphemische Fabeln.

Übrigens muss doch auch berücksichtigt werden, dass zur Zeit der Abfassung der anglikanischen Konfession die Kirche über die *Sacrificia pro vivis et defunctis* nichts definiert hatte.

Die Kommission glaubt ihre Behauptung noch verstärken zu können durch den 25. Artikel der anglikanischen Konfession, wobei sie aber wieder den I. Teil hinweglässt: *There are two Sacraments ordained of Christ our Lord in the Gospel, that is to say, Baptism, and the Supper of the Lord —* und nur den II. Teil anführt: *Those five commonly called Sacraments . . . are not to be counted for Sacraments of the Gospel . . . , but yet have not like nature of Sacraments with Baptism and the Lords Supper, for that they have not any visible sign or ceremony ordained of God.*

Sie schliesst daraus: *En soi, cet article prouve seulement qu'on ne reconnaissait pas dans la prêtre un sacrement, institué par le Christ; non pas, qu'on dépréciât ainsi l'office.*

Ich kann diesen Schluss nicht zugeben. Der Artikel sagt vielmehr bloss: Die Art und Weise der Übertragung des Priestertums, d. h. das Sakrament *nach seiner Form*, wie sie in der Kirche besteht, ist nicht in den *Evangelien* enthalten, für die Übertragung des Priestertums hat Christus das

sichtbare Zeichen oder die Ceremonie *nicht* angeordnet, wie er es bei der Taufe und der Eucharistie gethan. So aufgefasst, ist die Aussage aber ganz richtig. Der Artikel hält sich noch an die mittelalterliche Theologie und kann sich namentlich auf den englischen Theologen Alexander von Hales berufen (P. IV Qu. 8. Art. 2 § 3): *Cum septem sint sacramenta, propter quid sola duo instituta sunt a Domino secundum suam formam, scil. baptismus et eucharistia? — Dominus institutionem formae voluit nobis dare per se ipsum in illis principalibus sacramentis novae legis, quia ista totum hominem uniunt in corpore ecclesiae secundum unitatem fidei et caritatis, cum digne suscipiuntur etc. — Formam vero in aliis, quae non ita videntur esse principalia, per ministros ecclesiae voluit ordinari.*

Es folgt also aus Art. 25 noch keineswegs, dass das Priesteramt kein Sakrament sei, sondern nur, dass es kein Sakrament wie Taufe und Eucharistie sei, deren sichtbare Form von Christus selbst angeordnet worden, was bei der Priesterweihe nicht der Fall.

Daher bekannten die englischen Bischöfe auch in ihrer Erklärung von 1537 oder 1538: *that the Sacrement of Order, may worthily be called a Sacrement, because it is a holy rite instituted by Christ and Apostles in the New Testament. .... And to the intent the Church of Christ should never be destitute of such ministers. ....*

Das kann nichts anders heissen als: es gibt ein Sakrament des Ordo, das immer in der Kirche vorhanden sein soll und muss. Eingesetzt ist es aber von Christus und den Aposteln, wie es in dem *N. T.* (hier heisst es nicht: in dem *Evangelium*) zu finden ist. Christus setzte wohl den Ordo ein, aber auch die Apostel wirkten zur Einsetzung bei, insofern als sie für die Übertragung des Ordo die Materie und die Form bestimmten, ähnlich wie das Tridentinum sagt: Christus habe mit der Einsetzung der Eucharistie und dem Auftrage an die Apostel, sie ebenfalls zu seinem Gedächtnis zu vollziehen, sowie mit der Sünden-Nachlassgewalt, das Priestertum eingesetzt, wie *sacrae litterae ostendunt, Sess. XXIII. c. 1.* Ebenso heisst es bei der Ordination der anglikanischen Priester: *Almighty God ... who by thy holy Spirit hast appointed divers Orders of Ministers in the Church ..., was sich freilich wahrscheinlich auf die Sendung von Aposteln, Propheten, Evangelisten, Pastoren bezieht, aber*

doch das Priestertum als einen vom hl. Geist eingesetzten Ordo bezeichnet.

Und hat sich die anglikanische Kirche zu den Sakramenten auch wie Alexander von Hales verhalten, so hat sie gleichwohl die Ordination der Priester beibehalten und vollzieht sie dieselbe wie die katholische Kirche.

Die Übersetzung des Wortes „presbyter“ mit „elder“ (ancien) statt mit „Priest“ und des „episcopus“ mit overseer (surintendant) darf meines Erachtens ebenfalls nicht zu sehr urgirt werden; denn auch in der Vulgata wechselt presbyter mit senior, z. B. Act. 15. Und wenn in 1. Tim.  $\pi\varrho\sigma\beta\acute{\nu}\tau\epsilon\varrho\sigma$  regelmässig mit presbyter gegeben wird, so steht doch 1. Petr. wieder dafür senior, consenior. Man wollte offenbar das Griechische wirklich ins Englische übersetzen. Es handelt sich aber auch gar nicht um das Wort, sondern darum, was man darunter verstand, und da ist Ordin. Eduards VI. doch allein massgebend: The *Bishop* with the *Priests* present, shall . . . True Cathol. I. 441. Ferner heissen die Priester in der Terminologie des Ap. Paulus: dispensatores: dispenser of the Word of God, and of His holy sacraments.

Dazu sagt im Pontif. Rom. sub Paulo III. p. 25 der Bischof in der Admonitio presbyterorum ausdrücklich auch: Qui autem graece dicuntur *presbyteri*, latine dicuntur *seniores*, und, setze ich hinzu, englisch: elder.

## II.

### Die katholische und die anglikanische Ordinations- und Konsekrations-Formeln.

Die Kommission sagt, das Ordinationsformular Eduards VI. ermangle eines wesentlichen Elements, nämlich der Angabe der Hauptgewalt des Priesters *und des Bischofs*, das Opfer darzubringen. Diese Angabe sei ohne Zweifel mit Absicht hinweggelassen, da man diese Gewalt nicht nur nicht für notwendig, sondern für eine blasphemische Fabel halte. Dagegen hätten alle katholischen Formulare *in ihren Gebeten* die Angabe von der Gewalt des Priesters und *Bischofs*, das Opfer darzubringen. Sie sei nicht nur in der Ordination des Priesters, sondern auch in der Konsekration des Bischofs mit den Worten erwähnt: cornu gratiae sacerdotalis.

Ich kann mich auch damit nicht einverstanden erklären. Einmal ist es unrichtig, dass die katholische Kirche dem Bischof in der Konsekration die Gewalt, das Opfer darzubringen, übertragen will, und dass sie dieselbe in den Worten: *cornu gratiae sacerdotalis* andeutet. Der Bischof hat als Priester schon diese Gewalt und empfängt in der Konsekration in Bezug auf das Opferdarbringen nichts mehr. In der *Admonitio presbyterorum* des Pontif. Rom. sub Paulo III. heisst es daher ausdrücklich:

*Distat autem hoc tantum inter pontifices et huius temporis sacerdotes, quod solis pontificibus data est clericorum ordinatio, basilicarum dedicatio, sacri chrismatis consecratio et chrismatio, manus impositio et solemnis super populum benedictio: cum in aliis sacramentis catechizandi, baptizandi, missam celebrandi, in ecclesia ad populum verba faciendi: communis sit utriusque dispensatio.*

Und ebenso sagt auch das Trident. de ord. can. 7: die Bischöfe seien höher als die Priester und haben *potestatem confirmandi et ordinandi*.

Die Behauptung der Kommission bezüglich des Episcopats ist also falsch; die Worte: *cornu gratiae sacerdotalis* können sich nicht auf das Opferdarbringen beziehen. Und etwas anderes über das Opfer enthalten die Konsekrationsworte nicht.

Aber die *Gebete* der katholischen Ordinationsformulare für Priester, sagt die Kommission, sprechen von der Gewalt, das Opfer darzubringen, ganz ausdrücklich.

In der That finden wir im Pontif. Rom. sub Paulo III. eine ganze Reihe von Ausdrücken, welche teils bloss das Amt bezeichnen, teils einzelne Funktionen der Priester angeben. Die *Admonitio presbyterorum* fasst die priesterlichen Funktionen so zusammen: in aliis *sacramentis* catechizandi, baptizandi, *missam celebrandi*..., sie bezeichnet also missam celebrare wohl als *Sakrament*, keineswegs als *Opferdarbringen*.

Ausserdem kommt vor: Reverende Pater, postulat s. mater ecclesia cath., ut hos praesentes diaconos ad *onus presbyteratus* ordinetis — — testificor ipsos dignos esse ad huius *onus officii*. Der Bischof sagt in seiner Ansprache an das Volk: ut de electione illorum, qui ad *regimen altaris* adhibendi sunt, consulatur .... Horum siquidem diaconorum in presbyteros auxiliante Domino ordinandorum conversatio; — — in seiner Ansprache an die Ordinanden: Consecrandi fratres carissimi in

*presbyteratus officium . . . Sacerdotem enim oportet offerre, benedicere, praesesse, praedicare et baptizare . . . Imitamini, quod tractatis: quatenus mortis Dominicae mysterium celebrantes . . . Im Gebet nach Übergabe der Stola und Casula: Deus, . . . super hos famulos tuos, quos presbyteratus honore dedicamus, munus tue benedictionis infunde, ut gravitate actuum et censura vivendi probent se esse seniores, his instituti disciplinis, quas Tito et Timotheo Paulus exposuit: ut . . . purum et immaculatum ministerii sui donum custodiant, et in obsequium plebis tue panem et vinum in corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transformat. Endlich bei der Übergabe des Kelches etc.: Accipe potestatem offerre sacrificium deo, missasque celebrare tam pro vivis quam pro mortuis.*

Die letzten Worte können wir aber aus dem Spiele lassen, da die römische Kirche selbst sie tausend Jahre nicht hatte, und da die griechische Kirche sie heute noch nicht gebraucht.

Dagegen kommt in den andern Anreden und Gebeten allerdings einmal *offerre* als zu dem presbyteratus officium gehörig vor; allein man vermisst die Angabe dessen, was dargebracht werden soll. Es könnte daher offerre auch blos die Darbringung der Elemente des Brotes und Weines, wie im Offertorium und Kanon der Messe, bedeuten; und in der That scheint es diese Bedeutung zu haben, wenn man beachtet, dass es heisst: *offerre, benedicere*, und später die Thätigkeit des Priesters bei der Konsekration der Elemente Brot und Wein *benedictio* genannt wird: et . . . panem et vinum in corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transformat. Doch gerade die Schwierigkeit der Erklärung des offerre zeigt, dass man den Ausdruck nicht zu sehr pressen darf. Unmittelbar nach offerre (immer noch in der Anrede an die Ordinandi) heisst diese Funktion des Priesters auch nur mortis dominicae mysterium celebrare.

Doch *offerre, benedicere* scheinen geradezu zu fordern, dass offerre sich auf die Darbringung der Elemente Brot und Wein, auf die oblatio, beziehe, benedicere dagegen auf die consecratio der dargebrachten Elemente, wenn die consecratio nach demselben Pontificale geschieht: *immaculata benedictione*, wie die Worte zeigen: et in obsequium plebis tue panem et vinum filii tui immaculata benedictione transformat. Denn *benedictio* = missam celebrare ist dem Priester und Bischof nach

dem Pontificale gemeinsam, keineswegs die solennis super populum benedictio, welche dem Bischof allein reserviert ist.

Nicht mehr lässt sich aber auch aus der Phrase: *ad regimen altaris adhibendi* ableiten. Denn da schon die Darbringung von Brot und Wein *offerre, oblatio, sacrificium* (siehe oben) heisst, so kann man bereits wegen dieser Darbringung von Altar sprechen und die Thätigkeit des Priesters dabei *regimen altaris* nennen.

Alle diese einzeln aufgeführten Funktionen umschreiben indessen, wie jeder leicht sieht, durchaus nicht die ganze Thätigkeit oder alle Vollmachten des Priesters; sie liegen aber insgesamt in den Ausdrücken befasst: *onus presbyteratus, presbyteratus officium, presbyteratus honor, ministerium*. Dazu werden die Ordinanden dem Bischof präsentiert, sowie der Bischof sie wieder als solche dem Volke vorstellt, welche zu Presbytern ordinirt werden sollen, und sie selbst anspricht als *consecrandi in presbyteratus officium*. Diese Amtsbezeichnung allein genügte; der Bischof brauchte gar keine einzelnen Funktionen hervorzuheben.

Wenn dem aber so ist, so erfüllt das Ordinationsformular Eduards VI. alles, was das katholische; denn auch in jenem werden die Ordinanden dem Bischof präsentiert, to be admitted to the *Order of priesthood*, und der Bischof sagt: Good people, these be they whom we purpose, God willing, to receive this day into the holy *office of priesthood*, und er betet: „Almighty God,“ behold „these thy servants, now called to the *office of priesthood*,“ und er fragt die Ordinanden, ob sie glauben, wirklich berufen zu sein to the *ministry of the priesthood*.

Alle speciellen Funktionen, von denen das katholische Formular spricht, werden freilich in dem Formular Eduards VI. nicht erwähnt, was auch an sich, wie gesagt, nicht absolut notwendig ist. Die englischen Priests erhalten die Gewalt, alles zu vollziehen, was im Presbyterat enthalten ist; abgesehen von der Gewalt, Sünden zu vergeben etc., ist der Priest ein *Dispenser of the word of God, and of His holy Sacraments*, was das nämliche ist, wie wenn der katholische Bischof sagt: *cum in aliis sacramentis catechizandi, baptizandi, missam celebrandi, in ecclesia ad populum verba faciendi, communis sit utriusque dispensatio*. Denn wenn der anglikanische Priest die Gewalt empfängt, zu sein *dispenser of his holy sacraments*,

so sind diese Sakramente zunächst die *Taufe* und das *Abendmahl*, oder, wie dieses bei Eduard VI. auch heisst, die Messe.

Indessen kommt es auf alles das gar nicht an. Das sind unwesentliche Bestandteile der katholischen Ordination. Das einzige, das massgebend und wesentlich ist, das ist die *Ordinationsformel* selbst und allein. Gerade über die ist nun aber unter den katholischen Theologen grosses Schwanken; allein es unterliegt keinem Zweifel, dass *Brenner*, Dogmatik (1831) III 373, das Richtige trifft, wenn er erklärt: weder die *erste* Handauflegung *ohne Worte*, noch die *letzte* des Bischofs *allein*, vor welcher die Candidaten schon *Ordinati* heissen, könne die wesentliche Form sein, sondern nur, wie Concil Carthag. IV a. 398 es fordere, die zweite des Bischofs *und der Priester*, verbunden *mit dem Gebet um die Geistesgabe*; die erste und letzte Handauflegung hätten auch die früheren Jahrhunderte nicht gekannt.

Die *zweite* Formel heisst aber:

Oremus dilectissimi Deum Patrem omnipotentem: ut super hos famulos suos, quos ad *presbyterii munus* elegit, coelestia dona multiplicet, et quod eius dignatione suscipiunt, ipsius consequantur auxilio. Per Chr. D. N. Amen. (Pontifex deposita mitra conversus ad altare dicit: Oremus. Et ministri: Fletamus genua. Levate. Et mox versus ad ordinandos dicit:)

Exaudi nos, quaesumus, D. Deus noster, et super hos famulos tuos *benedictionem s. Spiritus et gratiae sacerdotalis infunde virtutem*, ut quos tuæ pietatis aspectibus offerimus consecrandos, perpetua muneric tui largitate prosequaris. Per D. N. J. C. . .

Man sieht, es ist hier nur von Presbyterii munus und gratiae sacerdotalis virtus die Rede, mit keinem Worte von sacrificium offerre. Und wollte man dieses in *sacerdotalis gratia* suchen, so ginge es schon deswegen nicht an, weil es in der Konsekrationsformel des Bischofs: *Cornu gratiae sacerdotalis*, wie oben gezeigt, dieses ebenfalls nicht bezeichnet. Vielmehr besagt es nicht mehr und nicht weniger als *presbyteratus gratia*, während in der Konsekrationsformel für den Bischof: *Cornu gratiae sacerdotalis* bedeutet: Das Füllhorn der priesterlichen Gnade, oder die Fülle des Priestertums, wodurch der Bischof, wie es in der Präfatio der Priesterweihe heisst, von den sacerdotales gradus den höheren empfängt.

Es ist also unrichtig, wenn die Kommission behauptet, die anglikanische Form entbehre eines wesentlichen Elements, der Erwähnung der Darbringung des *Opfers* des Leibes und Blutes des Herrn.

### III.

#### Die anglikanische Ordination im Verhältnis zur Lehre des Tridentinums.

Im Gegenteil ist die anglikanische Ordinationsformel vollständiger und, wenn es überhaupt auf die Aufzählung specieller Funktionen ankäme, empfehlenswerter als die katholische. Ja, sie ist so vollständig, dass sie sogar der Lehre des Tridentinums vom Ordo, wie sie in den *Canones de ord.* ausgesprochen ist, in allem gerecht wird.

Das Trid. Sess. XXIII. de ord. can. 7. sagt: Durch die Ordination werden die Priester legitimi *verbi et sacramentorum ministri*; die Ordinationsformel Eduards VI. drückt dies aber mit den Worten aus: *dispenser of the Word of God, and of His holy Sacraments*.

Im can. 4. sagt es ferner: in der Ordination werde der heilige Geist gegeben und die Bischöfe sprechen nicht umsonst: *Accipe Spiritum s.* In Wirklichkeit sprechen die katholischen Bischöfe dies aber erst zu den bereits Ordinierten, während die Ordinationsformel diese Worte nicht enthält. Dagegen beginnt die anglikanische Ordinationsformel mit den Worten: *Receive the Holy Ghost.*

Und wenn can. 1. ausdrücklich erwähnt, das Presbyterat sei die Gewalt, . . . *peccata remittendi et retinendi*, so setzt das anglikanische Formular sofort zu den Worten: *Receive the holy Ghost*, die anderen: *whose sins thou dost forgive, they are forgiven etc.*, so dass die ganze Formel lautet:

*Receive the Holy Ghost, whose sins thou dost forgive . . . And be thou a faithful dispenser of the Word of God, and of His holy sacraments: In the name of the Father, and of the Son, and of the holy Ghost. Amen.*

Was also in der römisch-katholischen Ordinationsformel nicht spezialisiert, sondern erst im Verlauf der Ceremonien zerstreut ausgesprochen wird, das enthält die anglikanische Formel präcis und kurz selbst. Es kann daher auch kein Zweifel daran bestehen, dass die anglikanische Ordination

alles leistet, was von katholischer Seite von ihr verlangt werden kann.“ So weit Professor J. Friedrich.

---

Er hatte seine trefflichen „Bemerkungen“ seit Wochen schon geschrieben, sie waren Bischof Herzog und mir längst bekannt, als die scharfe gelehrte Epistel des Bischofs von Salisbury an den Erzbischof von Utrecht: *De validitate ordinum Anglicanorum responsio ad Batavos*, erschien. Die beiden von einander so unabhängigen Gelehrten stimmen im wesentlichen vollkommen überein über sacrificium und „missarum sacrificia“, über Priest, Elder, Bishop, Overseer, Minister und über liturgische Formeln. Aber die Kritik beider besteht neben einander und ergänzt sich. —

Es ist indessen noch einiges hier anzumerken, was darüber hinausgeht. Das Konzil von Trient verlangt von dem Minister (Spender) eines Sakramentes ausser der Intention, dass er „alles Wesentliche, was zur Vollziehung oder Darreichung des Sakramentes gehöre, beobachte“ (can. 12 de Sacr. in gen. Sess. VII). Die holländische Kommission sieht dieses in der Materie und Form. Sie sagt (S. 83), ein Sakrament könne ausserhalb der katholischen Kirche gültig (wirksam) gespendet werden, „nur müssten Materie und Form eines jeden Sakramentes übereinstimmen mit dem Glauben der katholischen Kirche in betreff dieses Sakraments.“

Das hätte sie nicht sagen sollen. Wir sind Altkatholiken. Gegen 1200 Jahre waren die technischen Ausdrücke *Materie* und *Form* in der katholischen Sakramentenlehre unbekannt, ohne dass die Wirksamkeit dieser Gnadenmittel gefährdet wurde. Der Urheber der Neuerung im Anfange des 13. Jahrhunderts ist, soviel ich bis jetzt ermitteln konnte, ein unbedeutender Scholastiker gewesen, nämlich *Wilhelm von Auxerre*, der eine Explanatio in quatuor sententiarum libros (des Petrus des Lombarden) schrieb. Bis dahin redete man nur von dem „sichtbaren Zeichen“ (*signum visibile*) der „unsichtbaren Gnade“, auch ein „wahrnehmbares Zeichen“ (*signum sensibile*, Duns Scot. l. IV. D. 2. qu. 2) genannt, welches nach göttlicher Einsetzung die Gnade Gottes wirksam bezeichne. Während Tertullian für das Zeichen den Ausdruck *res* gebraucht (*De præ-*

script. 40), wendet der heilige Augustinus, dessen Ausdrucksweise die Sakramentenlehre bis ins 13. Jahrhundert beherrscht, das Wort Signum an (Ad Marcellinum Ep. 138, 1, 7, 8, . . signorum, quæ cum ad res divinas pertinent, Sacra menta appellantur), oder Signaculum (De catech. rud. 26, 50: Der zu Unterrichtende soll lernen, dass die Sakramente sichtbare Zeichen göttlicher Dinge seien, — signacula quidem rerum divinarum esse *visibilia*, sed res ipsas *invisibiles* in eis honorari). Allerdings hat dann auch gerade der heilige Augustinus das Zeichen in zwei Bestandteile zerlegt, die doch auch wieder so zusammengehören, dass das Sakrament nur zu stande kommt, wenn beides eins wird, nämlich in *Element* und *Wort* (In Joh. ev. Tr. 80, cap. 15, 3. Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum). In seiner Einheit heisst es darum also wieder „das sichtbare Wort“, ja, in diesem Sinne nennt er das Zeichen auch „das sichtbare Sakrament“, welches von der unsichtbaren Salbung der Liebe zu unterscheiden sei (Contr. l. Pet. II, cap. 14, f.). Indem er nun einerseits das Zeichen auch Corporale sacramentum nennt, heisst es andererseits bei ihm forma pietatis oder visibilis forma (Sermo 71, n. 32). Bei alledem wird die Äusserlichkeit des Zeichens und das Innerliche des Mysteriums gewahrt.

Demgemäss bewegt sich nun Peter der Lombarde noch in Augustinischen Gedanken und Ausdrucksweisen, wenn er schreibt: „Zwei Bestandteile hat das Sakrament: verba et res.“ Er führt als Beispiel die Taufe an, nämlich „die Anrufung der Dreieinigkeit und das Wasser“; er definiert das Sakrament als „*der unsichtbaren Gnade sichtbare Form*“ („*invisibilis gratiae visibilis forma*“ — letztere steht für das ganze Zeichen in seiner Einheit. L. IV. D. 1. B.).

Die Zerlegung des äusseren Zeichens in Materie und Form verwirrte die Augustinische Lehre und weckte fremde Vorstellungen, die nicht aus dem Evangelium kamen, sondern aus der von Aristoteles beherrschten scholastischen Philosophie in die christliche Lehre von aussen hereingetragen wurden. Die Trübung der Sakramentenlehre wurde dadurch um so grösser, je weniger in der kirchlichen Litteratur bis dahin das Wesen eines Sakramentes im heutigen Sinne bestimmt und

Begriff und Zahl festgestellt worden war (vgl. Prof. Reusch in der Revue intern. 1893, S. 181—205).

Weder die Universalkirche noch die römische insbesondere hatte bis zum 13. Jahrhundert eine Definition dessen, was ein Sakrament sei, gegeben, ebensowenig eine Zahl der Sakamente festgesetzt. Die von den römischen Katholiken für eine allgemeine gehaltene dritte lateranensische Synode vom Jahr 1179 hatte noch gar keinen Begriff von dem, was jetzt die Kirchen Sakamente nennen. Sie verbot Abgaben (Stolgebühren) für die Einführung von Bischöfen, Äbten, Priestern, für Begräbnis, Einsegnung der Ehe und „*andere Sakamente*“. Die Ceremonien bei jener Einführung, Exequien, Ehesegen waren ihr also Sakamente. So auch die vierte lateranensische Synode (1216, can. 66). Auch der Londoner Synode vom Jahre 1237 fehlt der Begriff des Sakraments; denn die von den Scholastikern angenommenen *sieben* nennt sie *principalia*. Sie hat also noch andere.

Die Scholastiker als die gelehrten Theologen verfuhren aber selbst rein willkürlich, als sie im 12. Jahrhundert die Siebenzahl zur Regel machten. Peter der Lombarde giebt gar keinen Grund an für diese Zahl, andere suchen den Mangel der Begründung zu ersetzen durch Zahlenmystik: Vergleich mit den sieben Geistesgaben, sieben Tugenden, sieben Todsünden, sieben Weltaltern etc. (Vgl. Reusch a. a. O. S. 191). Thomas von Aquin (Summa th. 3, qu. 65. a. 1) weiss auch nichts Besseres, es sei denn dadurch, dass er den Gedanken der Anpassung an die religiösen Bedürfnisse des Christen anregte, der bis auf unsere Tage geistreiche Schilderungen hervorgerufen hat. Es wäre aber die Aufgabe derer, welche die Siebenzahl aufstellten und in den mittelalterlichen Unterricht brachten, gewesen, einen generellen Sakamentsbegriff in aller Bestimmtheit zu formulieren und daraus zu zeigen, dass es sieben einzelne Sakamente gebe, aber nicht mehr und nicht weniger. Das ist nicht geschehen.

Unter diesen Umständen die Behauptung aufzustellen, das äussere Zeichen (der sieben) bestehe aus Materie und Form, war bedenklich, fand aber dennoch allmählich Beifall und Aufnahme. Die Scholastiker hatten einen neuen Gegenstand, sich in Spitzfindigkeiten zu üben. Thomas von Aquin leistete das Äusserste, indem er die Materie nochmals einteilte in ent-

fernte (*remota*) und allernächste, und die Träger der Autorität gingen in gutem Glauben auf die Neuerung ein, deren Folgen sie nicht ahnten.

Der Papst Eugen IV. hat in seinem Dekret für die Armenier (1439, 22. Nov.) durch seine Belehrungen über Materie und Form der päpstlichen Unfehlbarkeit beschämende Blößen gegeben. Die Verwirrung zeigt sich schon bei der Firmung. Eine Mischung von Öl und Balsam mit bischöflichem Segen, welche an die Stelle der apostolischen Handauflegung getreten, sei die Materie, meint er, und das die Salbung begleitende Gebet die Form. Das Chrisma erschien ihm offenbar als eine greifbarere Materie, wie die Thätigkeit der Handauflegung. Er lieh also der Materie zu liebe seine Autorität der thörichten Erdichtung erfindungsreicher Scholastiker, Christus habe für dieses Sakrament *zwei* Zeichen den Aposteln angegeben *zur Auswahl nach Belieben*, die Handauflegung und die Salbung, die sie auch ahwechselnd angewandt hätten, um dann schliesslich doch den Nachfolgern die Salbung anzubefehlen. Diese Fabel ist nicht bloss der Wissenschaft, sondern auch der Autorität unwürdig.

Ähnlichen Irrtum beging er bei der Bestimmung der Materie der Ordination. Auch hier hatten Scholastiker, die in der Geschichte der alten Kirche unwissend waren, ihm vorgearbeitet. Statt der in der apostolischen Kirche so unzweideutig hervortretenden Handauflegung bei den Weihen, behauptet Eugen IV., die Materie des Sakramentes sei die Übergabe der zur Ausübung des Ordo nötigen Sachen und Instrumente (*Sextum sacramentum est ordinis, cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem etc.*). Das passte zu den Ceremonien jeder Investitur, die auf den römischen Ritus bei der Übertragung der Ämter ihren Einfluss geübt. Der Papst verirrt sich dadurch noch weiter, indem er das Subdiakonat und die niederen Weihen ebenfalls als Sakrament behandelt. Das Konzil von Trient hat ihn hierbei verlassen; es redet nur von *verbis et signis exterioribus*, Sess. XXIII. de sacr. ordinis cap. 3. Die willkürlichen Annahmen von einzelnen Theologen in betreff der Macht der Kirche über das sakramentale Zeichen verdienen keine Beachtung.

Bei dem Sakramente der Ehe (*sacramentum matrimonii*) findet Eugen keine Materie, was ihn vor den heutigen römisch-katholischen Theologen auszeichnet, die sich über entfernte und nächste Materie der Ehe sonderbare Gedanken machen.

Die Verwirrung und Entstellung der Sakramentenlehre durch die Anwendung des Begriffs Materie zeigt sich aber am ärgsten bei dem Bussakamente. Hierbei folgt Eugen IV. dem Thomas von Aquin, 3, qu. 84. a. 2, wie das auch das Konzil von Trient thut, nur dass diese Autoritäten den scholastischen Unsinn von der *materia remota*, als welche Thomas die *peccata destruenda* bezeichnet, weggelassen haben. Eugen IV. also und das Konzil von Trient (sess. XIV. cap. 3, can. 4) behaupten, die Quasi-materia des Bussakamentes seien die drei Akte des Büßers: Reue, Bekenntnis, Genugthuung (*contritio, confessio, satisfactio*). Das ist die völlige Verneinung der alten Lehre von dem *sichtbaren*, *durch die Sinne wahrnehmbaren* (*sensibile*) Zeichen. Der Reueakt ist etwas ganz Innerliches, nicht durch die Sinne wahrnehmbar. Als Akt ist die Genugthuung bei der Absolution noch etwas Zukünftiges und der Wille dazu wieder unsichtbar. Auch durch die Hinzufügung von Quasi werden Reue und Genugthuung nicht einmal quasi res *visibiles*. Und doch steht es sonst fest, dass Materie und Form als Bestandteile desselben Zeichens bei der Spendung eines Sakramentes gleichzeitig als eine Einheit sichtbar sein müssen.

Es ist also die Anwendung des Begriffs Materie bei der Siebenzahl der Sakramente nicht durchführbar.

Die Sache hat aber noch eine viel schlimmere Seite. Die Scholastiker, welche die Begriffe Materie und Form in die Sakramentenlehre einführten, dachten sich dabei etwas ganz anderes, als die heutigen Theologen. Die Ausdrücke waren nicht von der christlichen Wissenschaft ausgeprägt, sondern aus der griechischen Philosophie in Übersetzung herübergekommen. Die grössten Philosophen des alten Hellas hatten nicht vermocht, zur Idee einer Weltschöpfung aus nichts sich zu erheben. Das Absolute, soweit sie es erfassten, konnte für sie nur *weltbildend* gedacht werden, und dazu bedurfte es eines ewigen Substrats; es musste zur Gestaltung ein von Ewigkeit her vorhandenes *ὑποχείμενον* da sein. Dieses wurde *ὕλη* (von den Scholastikern *materia*) genannt. Der Leben und

Gestalt gebenden *Form* (*μορφή, εἶδος*) war die gleich ewige *Materie* das der Gestaltung fähige Substrat. In dieses senkte sich von aussen her, so dachten sie sich, das Formprincip, das gleich ewige, und gab und giebt Kraftthätigkeit und Gestalt, was nach Aristoteles ein ewiges Werden und Umgestalten bedingt. Seitdem die Aristotelische Philosophie über Arabien in Übersetzungen und Kommentaren den mittelalterlichen abendländischen Theologen zugänglich geworden war, beherrschten die Begriffe Materie und Form ihre Schule. Damit kamen sie häufig an den Rand des Pantheismus, zuweilen auch hinein. Die Grössten standen still, wenn ihr (oft heidnisch-) philosophisches Denken das Dogma nicht gefügig fand. Bekanntlich half Thomas von Aquin sich, indem er dann die Waffen streckte, wie z. B. in Bezug auf die Weltschöpfung durch das Geständnis: „Dass die Welt angefangen habe, wird nur durch den Glauben festgehalten.“ Die Formen, die Thomas sowohl wie Albertus Magnus im Glauben an den absoluten Gott der Offenbarung sich nicht in unabhängiger Existenz, ausserhalb der Materie, wie die platonischen Ideen, denken durften, wurden ihnen zu ewigen Ausstrahlungen der göttlichen Intelligenz oder zu den Gedanken, womit Gott die Dinge vor der Weltschöpfung dachte. In der Form sahen sie das Universale oder Allgemeine, das Eine, welches nur Vieles werde in Einigung mit der für das Viele empfänglichen Materie.

Wie vielfach existierend die Scholastiker sich nun auch die Formen in Gott, in den Dingen in unsren Begriffen denken mochten: Eines bestimmte ihr wissenschaftliches Denken überhaupt: dass die Form in der Materie, die an sich ein Totes, Gestaltloses sei, Leben, Kraftthätigkeit, Bildung individuellen Seins erst bewirke.

So wurde denn notwendigerweise durch die Übertragung von Materie und Form auf das sichtbare Zeichen der Sakramente dessen Wesen verändert. Das Höchste, was Augustinus dem sichtbaren Zeichen zuschrieb, war, dass es die innere Gnade *sinnbilden* könne; die geistige Wirkung liess er ebenso wenig durch das Zeichen verursachen wie durch den, der die sakramentale Handlung vollzieht. Immer wieder betont er, dass die geistige Kraft, welche durch die Sakramente mitgeteilt wird, die *virtus*, die *caritas*, die *gratia*, eine *innerliche* sei

und auch im Innern unserer Seele von Gott geschenkt werde, nicht so, als ob sie in dem Zeichen schon enthalten wäre.

Zu der letzteren Annahme aber verleitete die Zerlegung des Zeichens in Materie und Form, indem das mittelalterliche Denken unwillkürlich durch die Form eine Kraftthätigkeit in die Materie legen musste. Dass Thomas von Aquin, dem die Autoritäten folgen, in scholastisch-philosophischem Sinne die Ausdrücke gebraucht, zeigen die Worte: *Omne sacramentum efficit significando; significatio autem materiae non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se habere possit, nisi per formam verborum etc.* (P. 3, suppl. qu. 29, art. 7).

Einen Niederschlag dieser Denkweise könnte man finden in dem can. 2 de confirm. Sess. VII des Konzils von Trient: „Wenn jemand sagt, diejenigen beleidigten den heiligen Geist, welche dem *Chrisma* (der *Materie* nach Eugen IV.) der Firmung *eine Kraft* (virtutem aliquam) *zuschreiben*, der sei verflucht.“

Selbst der can. 6 de sacr. in gen. ist in den Worten, wonach „die Sakamente die Gnade enthalten, welche sie bezeichnen“, verfänglich, wenn man bedenkt, dass seit Augustinus auch das äussere Zeichen als sacrum signum mit dem Ausdruck sacramentum oft bezeichnet wird. Auf diese Weise könnte man dahin gelangen, nicht bloss bei der Eucharistie, sondern bei allen andern Sakamenten eine Transsubstantiation der Materie anzunehmen, was dann freilich zum grössten Problem bei den Sakamenten der Busse und der Ehe würde.

Bedenklich ist auch die Definition des Sakraments von H. Hurter: *ritus efficax gratiae* (von Reusch citiert aus Theologiae dogmaticae compendium, T. III, n. 259, Ausgabe 1878), was schwer zu vereinbaren ist mit dem Augustinischen: Sacramentum est *signum rei sacræ* (De Civ. D. 10, 5), woran sich der Catechismus Rom. anschliesst. — Doch noch Eins!

Nach der Lehre des Thomas von Aquin (S. P. III, qu. 62, art. 6) geht die rechtfertigende Kraft des Leidens Christi auf die Sakamente des N. B. über, welche diese Kraft den zu Rechtfertigenden vermitteln. Es ist also das Werk Christi, dessen Frucht die Sakamente darbieten. Das Sakrament wendet also die Gnade zu ex virtute operis operati, nicht durch das Verdienst des Spenders oder des Empfängers (Duns Scot. L. IV. D. 1, qu. 6). So entstand der technische Ausdruck

von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, — nicht operatoris.

Durch die Anwendung der Begriffe Materie und Form lag die Gefahr nahe, das opus operatum statt in dem Leiden Christi in dem äusseren Zeichen der Sakramente zu sehen, sofern in der Materie durch die Form die virtus wirksam werde, auch unabhängig von dem Verdienste des Spenders und des Empfängers. In dieser Beziehung hat Bellarmin (De sacr. in gen. II, 1) die sehr schwer zu rechtfertigende Äusserung gethan: „was zunächst (also am unmittelbarsten) und durch direkte Thätigkeit die Gnade der Rechtfertigung bewirkt, ist *allein jene äusserliche Handlung*, welche Sakrament genannt wird, und diese heisst opus operatum; passiv ausgedrückt ist es so: dass es dasselbe ist (zu sagen), das Sakrament erteile die Gnade ex opere operato, wie, es erteile die Gnade *kraft der eigenen sakramentalen Handlung*, die von Gott zu diesem Zwecke eingesetzt ist, nicht aus dem Verdienst des Handelnden oder Empfangenden.“

Warum ist dies alles hier auseinandergesetzt? Damit die Kommission daraus entnehmen möge, wie bedenklich es bei der Frage nach der Gültigkeit eines Sakramentes ist, sich für das äussere Zeichen auf Form und Materie zu berufen.

Mit dem Ordo hat es aber noch eine besondere Bewandtnis. Wie Professor Friedrich schon hervorhob, hat die Kirche niemals ein Dogma über das äussere Zeichen dieses Sakraments aufgestellt. Wie kann man nun aus einem angeblichen Mangel an dem Zeichen Schlüsse auf die Gültigkeit ziehen? Bei allen uninteressierten Kennern der apostolischen Kirche und des christlichen Altertums steht es ja wohl fest, dass Handauflegung und Gebet das Zeichen bilden; aber wo hat ein ökumenisches Konzil die Form des Gebetes bestimmt?

Ein seiner Zeit vielgebrauchtes und angesehenes Buch, die „Liturgik der christkatholischen Religion“ von Fr. Xaver Schmid, Passau 1832, von welchem das Passauer Ordinariat in der Approbation sagt, „es könne nie genugsam empfohlen werden“, erklärt, die Zeichen der Sakramente seien „teils von Christus selbst, teils von der Kirche angeordnet“, und fügt hinzu: „Daraus folgt, dass bei der Taufe und dem Abendmahle die Form unveränderlich ist, *bei den übrigen Sakramenten sich*

aber ändern und in den verschiedenen Kirchen verschieden lauten kann.“ (Band 1, Seite 28.)

---

Zum Schluss noch folgende ernste Erwägung. Die Succession im ununterbrochenen Empfange der priesterlichen und bischöflichen Vollmachten unter Begleitung sakramentaler Gnade von den Aposteln her ist ein grosser, ungemein erhebender Gedanke, der ein festes und unerschütterliches Kirchenwesen begründet. Aber die Kirchen, in welchen derselbe lebt und praktisch ist, sollten nicht zu ängstlich und nicht peinlich sein in der gegenseitigen Anerkennung der thatsächlich und historisch, soweit zurückgegangen werden kann, vorhandenen Succession. Warum nicht?

In keiner einzigen der jetzt existierenden grossen und kleinen Kirchen lässt sich die Succession *urkundlich* bis zur Apostelzeit nachweisen. In allen fehlen Jahrhunderte lang die Urkunden. Andererseits ist die Succession in den Einzelkirchen nicht Gegenstand der Unfehlbarkeit der Universalkirche, auch nicht in der Representation eines ökumenischen Konzils. In der morgenländischen Kirche hat der Halbmond in grossen Länderstrecken die Kirchengeschichte verdunkelt, in der abendländischen die Völkerwanderung mit ihren Kriegen und Verschiebungen Verwirrung für die Geschichtsforschung angerichtet. Seien wir daher nicht engherzig.

Wenn eine abendländische Partikularkirche nicht bloss durch Schweigen, sondern durch Reden Zweifel an ihrer legitimen Succession hinsichtlich des sakramentalen Charakters erregt, so ist es die *römische*, welche, wie wir sahen, über das Zeichen des Ordo nicht nur im unklaren, sondern auf offenem Irrwege wanderte. Die verzweifelte Ausrede, die Kirche könne in dem Zeichen eines Sakramentes wechseln oder es ergänzen, ist der theologischen Wissenschaft unwürdig. Döllinger („Das Papsttum“, herausgegeben von J. Friedrich als Neubearbeitung des „Janus“) zeigt die grosse Umgestaltung der Sakramentenlehre durch das erwähnte Dekret Eugens IV. in Bezug auf Materie und Form bei Firmung und Busse und fährt fort: „Wenn dann bei dem Sakramento der Ordination die Berührungen der Gefäße und die dabei zu sprechenden Worte für Materie und Form angegeben werden, so folgt daraus, dass die latei-

nische Kirche tausend Jahre lang weder Priester noch Bischöfe gehabt hat, ja, gleich der griechischen, die jenen Gebrauch sich nie angeeignet, bis zur Stunde weder Priester noch Bischöfe besitzt, folglich auch der Sakramente, mit Ausnahme der Taufe und etwa der Ehe, entbehr“ (Seite 209—210). Umgekehrt ist die Succession verloren gegangen in der Zeit, wo Materie und Form wechselten. Die Vermutung, man habe die Handauflegung als nebensächlich beibehalten, die dann doch gegen die Absicht des Konsekrators die Hauptsache gewesen, ist kein historischer Beweis.

Auf die Wirren, die dadurch entstanden, dass wiederholt ein römischer Bischof (Papst) die Weihe seines Vorgängers für null und nichtig erklärte, genüge es, bloss hinzuweisen. Kurz, die römische Kirche hätte die grösste Schwierigkeit, die Kontinuität ihrer Succession im zweiten Jahrtausend nachzuweisen, während der Nachweis im ersten unmöglich ist.

JOSEPH H. REINKENS.

---