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

Band: 4 (1896)

Heft: 14

Artikel: Die scholastische und die tridentische Theologie

Autor: Langen, J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403337

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: 15.07.2025

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

DIE SCHOLASTISCHE
UND
DIE TRIDENTINISCHE THEOLOGIE.

Im 13. Jahrhundert kam die Entwicklung der abendländischen Theologie zu einem gewissen Abschluss. Der Vater derselben war *Augustinus,* der, mit teilweiser Vernachlässigung der griechischen Überlieferung, von seinen afrikanischen Vorfahren Tertullian und Cyprian ausgehend, durch selbständige Spekulation die occidentalische Lehrform begründete. Die Grundlehren des christlichen Abendlandes, zum Teil auch vom Orient angenommen, kamen mehr oder weniger aus seiner Hand. Die Trinitätslehre mit dem Filioque, die Christologie, von Leo I. für das Konzil von Chalcedon formuliert, hat Augustin zuerst in dieser Weise spekulativ gestaltet. Die Lehre von Gnade, Prädestination und Rechtfertigung schuf er teilweise im Gegensatz zu der namentlich im Orient bestehenden Auffassung von Sünde und Freiheit. Er war es wieder, der neben dieser einen Trägerin des Heilswerkes, ohne sie aus dem Gleichgewicht zu bringen, mit sicherer Hand auch die zweite aufführte, die Lehre von der Kirche, dem Priestertum und den Sakramenten. Endlich machte er, allerdings mehr hierarchisch als spekulativ, dem Schwanken hinsichtlich des Umfanges der Bibel ein Ende, indem er die Zahl der kanonischen Bücher feststellte und so die Grundlage aller theologischen Erörterungen bestimmt normierte.

Die Augustinische Theologie blieb im Abendlande im wesentlichen massgebend. Sie wurde es in der Folge noch mehr in dem festen Gefüge der Scholastik. Dazu verhalf ihr zunächst

Petrus Lombardus im 12. Jahrhundert mit seinen Sentenzen. Seine vier Bücher, welche fast von allen spätern Lehrern kommentiert wurden, also die Grundlage aller grossen dogmatischen Werke des Mittelalters bildeten, liefern in kurzen Sentenzen eigentlich nur Auszüge aus Augustin. Demzufolge wurde die Scholastik, besonders in der Thomistenschule, specifisch augustinisch. Wenn die Alten sagten: Cor Augustini migravit in Thomam, so war das von ihnen mehr poetisch gedacht, als historisch erkannt. Thatsächlich aber traf es zu, dass die augustinischen Lehren durch die Vermittlung des Lombarden in das Denken des Aquinaten übergingen und von ihm (wie auch von den übrigen Scholastikern) systematisch verarbeitet wurden.

Die scharfe und schulgerechte Behandlung der Theologie auf dieser Grundlage brachte es mit sich, dass manches Schwanken ein Ende nahm, viele Unbestimmtheiten und Unklarheiten beseitigt wurden, und besonders in der thomistischen Schule eine einheitliche Lehrform die Oberhand gewann. Die praktisch angelegte, leicht übersichtliche Summa des Thomas, im wesentlichen nur ein Auszug aus der weitschweifigen und unhandlichen Theologie seines Lehrers Albertus Magnus, wurde zum klassischen Kompendium. Da er ausserdem die Lehre vom Papsttum zuerst in die Dogmatik einführte, fand sein Werk die Anerkennung der Päpste, und so erhielt es gleichsam einen authentischen Charakter in der römischen Kirche bis auf den heutigen Tag. Niemand, so lautete die päpstliche Approbation, der Thomas folge, laufe Gefahr zu irren; wer aber von ihm abweiche, stehe bereits in dem Verdacht der Heterodoxie.

Bei dem Konzil von Trient wurde neben die Bibel die Summa des Thomas auf den Altartisch gelegt. Die dogmatischen Ausführungen des Konzils tragen eine scholastische Färbung; nur bemühte man sich in geschickter Weise, den zwischen der Dominikaner- und der Franziskanerschule, den Thomisten und den Skotisten verhandelten Kontroversen möglichst auszuweichen, um die Einheitlichkeit des Kampfes gegen den Protestantismus nicht zu stören. Die in diesem Kampfe wichtigste Materie, in der auch gerade die beiden Schulen sich schroff entgegenstanden, die Lehre von der Gnade, wurde in Trient mit solcher Klugheit behandelt, dass Dominicus Soto und Andreas Vega in umfangreichen Folianten darüber streiten konnten, ob

das Konzil zu gunsten der thomistischen oder der skotistischen Theorie sich entschieden habe. Abgesehen von solchen Streitfragen, schloss man sich aber im allgemeinen Thomas von Aquino an, weil er als der Meister unter den Scholastikern galt und als der von der Kurie approbierte klassische Theologe. Freilich hatte er ja seine Lehre entwickelt, lange bevor man an den Protestantismus dachte oder ein System wie das lutherische auch nur für möglich hielt. Völlig unverändert konnte man darum die thomistische Doktrin zu Trient nicht lassen, weil man den protestantischen Lehren in der schärfsten Weise entgegentreten wollte. Besonders die Aufstellungen über Gnade, Prädestination und Freiheit mussten ihre Schwierigkeiten haben, weil in dieser Materie die Reformatoren bei allem sonstigen Hasse gegen den Thomismus im Grunde genommen selbst Thomisten waren. Wie die Jesuiten deshalb auf diesem Gebiete ihre neue, teils an den Semipelagianismus erinnernde molinistische Theorie den Protestanten gegenüber entwickelten und Thomas verliessen, so war es auch der Gegensatz zu dem Protestantismus, der das Konzil von Trient bestimmte, in einzelnen Punkten von der thomistischen Lehre abzuweichen.

Bildet hiernach das 13. Jahrhundert einen Markstein in der dogmengeschichtlichen Entwicklung, so begegnen wir im 16. einem weitern, dessen Setzung die Reformation veranlasste. Da verlohnt es sich, zu untersuchen, wie sich die auf ihre Höhe hinaufgeführte Scholastik zu der Trienter Lehre verhält. Neben dem klassischen Theologen *Thomas* von Aquin wollen wir hierbei dessen Lehrer *Albertus Magnus,* und für den Franziskanerorden den gleichzeitigen General und Kardinalbischof *Bonaventura* benutzen. Zur Erläuterung des Trienter Konzils möge dann noch der unter der Autorität des Dominikanerpapstes Pius V. von Dominikanern, also Thomisten bearbeitete „römische Katechismus“ dienen.

1. *Das Filioque.* Über diese bekannte Kontroverse zwischen Orient und Occident sich auszusprechen, hatte das Konzil von Trient keine Veranlassung, weil jener Zusatz zu dem Symbolum im Abendlande seit Jahrhunderten unbeanstandet war. Der römische Katechismus behandelt ihn darum auch nicht nur als selbstverständlich, sondern behauptet sogar gegen alle geschichtliche Wahrheit (I, 9, 5), die Väter des Konzils von Konstantinopel (381) hätten ihn bereits gemacht.

Da war Thomas drei Jahrhunderte früher besser unterrichtet, wenn auch nicht vollständig, indem er noch wusste, dass das Filioque nicht vom Konzil von Konstantinopel herrühre, sondern, wie er nun freilich auch irrig wähnte, von irgend einem andern durch den Papst gehaltenen Konzil. Wichtiger aber erscheint, dass, während seine Jünger, die Verfasser des römischen Katechismus, unweigerlich auf dem Filioque bestehen, Thomas daneben die bei den Griechen gebräuchliche Formel per Filium für zulässig erklärt. Thatsächlich, wenn auch wohl unbewusst, ging er damit auf den Papst Hadrian I. zurück, der in seiner Verteidigung des siebenten allgemeinen Konzils gegen Karl den Grossen für das per Filium in dem Glaubensbekenntnis des Patriarchen Tarasius von Konstantinopel eingetreten war. Thomas erklärte (Summa I, 36, 3) das per Filium spekulativ für richtig, weil der Sohn es nicht aus sich selbst, sondern vom Vater habe, dass der heilige Geist von ihm ausgehe.

2. *Bilder- und Reliquienkultus.* Thomas hat (Summa III, 25, 2 sqq.) den unbegreiflichen Irrtum begangen, den Grundsatz aufzustellen, dass Reliquien und Bilder denselben Kultus verdienten, wie die Personen, auf welche sie sich bezögen. Er folgerte hieraus, dass die Reliquien und Bilder der Heiligen wie diese selbst verehrt, die von Christus als dem Gottmenschen gleich diesem *angebetet* werden müssten. Diese Verehrung und Anbetung sollten natürlich nicht dem Material gelten, aus dem jene bestanden, sondern in letzter Linie den betreffenden Personen; aber unmittelbar wurde doch dieser Kultus den Dingen gewidmet, welche man sich als von jenen herrührend dachte oder welche sie darstellen sollten. Man kann es sich kaum anders als durch die Folgerung aus der liturgischen Kreuzesadoration erklären, dass Thomas der Anbetung der Reliquien und Bilder Christi einen so scharfen Ausdruck gab, der genau genommen von Götzendienst nicht freizusprechen war. Weniger missverständlich drückte sich *Hugo* von Strassburg aus in seinem Compend. Theol. verit. V, 58, welches fälschlich unter den Werken des Albertus Magnus steht. Er erkennt dem „Fleische Christi“, wie dem Kreuzesholze, an dem er gehangen, nur Verehrung zu; aber dem Kruzifix förmliche Anbetung, nach dem thomistischen Grundsatz, dass das Bild denselben Kultus erheische, wie der Abgebildete, fügt aber bei, dass die An-

betung sich nicht auf die erschaffenen Gegenstände erstrecke, sondern auf das, was sie abbildeten. Im Grunde wird also hiermit widerrufen, was nach dem falschen thomistischen Grundsatze behauptet war.

Den Reformatoren gegenüber musste das Konzil von Trient sich weit vorsichtiger ausdrücken, als Thomas es gethan hatte. Es sprach darum nicht von einer den Reliquien und Bildern Christi zu erweisenden Anbetung, sondern, die Bilder Christi und der Heiligen zusammenfassend, von der „schuldigen Ehre und Verehrung", und betonte ausdrücklich, dass diese sich auf die Urbilder zurückbezögen (Sess. XXV). In demselben Sinne, nur noch umständlicher, drückt sich der römische Katechismus (III, 2, 24) aus, um jedes Missverständnis zu vermeiden. Die Anbetung der Bilder und Reliquien Christi im Gegensatz zu der Verehrung solcher von den Heiligen, wie Thomas sie gefordert, geriet infolgedessen in Vergessenheit.

3. *Die Empfängnis Marias.* Bekannt ist der Artikel des Thomas über die Empfängnis Marias in der Erbsünde und ihre Reinigung von derselben im Mutterleibe (III, 27, 1). Dieselbe Lehre vertrat er Op. I, 224; VI u. sonst. Er begründete sie unter anderm damit, dass Maria in natürlicher Weise von ihren Eltern erzeugt worden sei, dies aber ohne sinnliche Lust nicht habe geschehen können, welche ihrerseits wieder die Erbsünde fortpflanze. Die Kontroverse über diesen Punkt zwischen den Dominikanern und Franziskanern war kirchlicherseits immer mehr im Sinne der letztern behandelt worden, bis der Franziskanerpapst Sixtus IV. († 1484), „ohne Gewissen und Religion", wie die Zeitgenossen ihn nannten, die Franziskanerlehre mächtig förderte und nur verbot, die entgegengesetzte als ketzerisch zu brandmarken. Das Konzil von Trient (Sess. V) blieb bei dieser Entscheidung stehen und erneuerte dieselbe. Der von Dominikanern verfasste römische Katechismus berührt die Frage gar nicht. Aber 1854 brachte der Einfluss der sonst in ihrer Theologie auf Thomas angewiesenen Jesuiten es bei Pius IX. zu stande, dass in diesem Punkte seine Lehre indirekt für häretisch erklärt wurde: der Papst definierte ex cathedra, dass die unbefleckte Empfängnis eine von Gott geoffenbarte Lehre sei, und jeder, der dieselbe bestreite, am Glauben Schiffbruch gelitten habe.

4. *Das Busssakrament.* Thomas kennt nach der alten, auch bei den Griechen gangbaren Überlieferung die Laienbeichte, freilich nur für den Fall der Not. Er erklärt sie für ein unvollkommenes Sakrament oder Sakramentale, und schreibt ihr die Wirkung zu, dass sie die jenseitigen Strafen ermässige, wenn auch nicht in dem Grade wie die Beichte bei dem Priester und die von diesem erteilte Absolution (Suppl. ad Summ. VIII, 2, 3, 6). Das Konzil von Trient erwähnt von der Laienbeichte nichts.

Zur Zeit des Thomas wurde dem proprius sacerdos, d. i. dem Pfarrer, eigene (ordinaria) Jurisdiktion zugeschrieben, kraft deren er ohne weitere bischöfliche Bevollmächtigung seine Pfarrkinder absolvieren konnte und nach dem bekannten Kanon des 4. Laterankonzils von ihnen sogar verlangen durfte, dass sie wenigstens einmal im Jahre ihm beichteten, wenn sie auch einem andern Priester, etwa einem mit päpstlichen Vollmachten ausgerüsteten Mendikantenmönche bereits gebeichtet hatten (*Bonav.* Comment. in Sent. IV. Dist. XVII, 3, 1, 2). Desgleichen besass der Pfarrer das ihm innewohnende Recht der Exkommunikation in seiner Pfarrei (*Thom.* Op. 58 u. sonst). Hinsichtlich der Absolution von der Sünde ist das Trienter Konzil bei der alten Anschauung verblieben (Sess. XIV, c. 7), und mit ihm der römische Katechismus (II, 5, 54). Aber das Recht, Exkommunikationen über die Pfarrkinder zu verhängen und von denselben loszusprechen, erkennt das Konzil (Sess. XXV de ref. c. 3) dem Pfarramt nicht mehr als ein ihm inhärierendes zu.

Die Lehre von der Reue und ihrem Verhältnis zu der sakramentalen Absolution hat der Theologie viel Schwierigkeit bereitet, ähnlich jener, welche für den Protestantismus in dem Verhältnis der Rechtfertigung aus dem Gauben allein zu der Wirkung der Sakramente bestand. Handelt es sich doch in der That um ganz analoge Anschauungen. In der heiligen Schrift wie in der alten Überlieferung wurde der innern Bekehrung des Sünders mit solcher Bestimmtheit der Sündennachlass in Aussicht gestellt, und in der altkirchlichen Bussdisziplin von der göttlichen Verzeihung das Urteil der Kirche (Rekonziliation oder Absolution) so scharf unterschieden, dass die vollkommene Reue, d. i. der Sündenhass aus Liebe zu Gott, als allein wirksam angesehen werden musste, was die Herstellung des Kindes-

verhältnisses zu Gott betraf. Wie für die protestantische Theologie es sich als unmöglich herausstellte, der Rechtfertigungslehre gegenüber die Wirksamkeit von Sakramenten aufrecht zu halten, so geriet die Scholastik mit ihrer Lehre von der vollkommenen Reue (contritio) ins Gedränge gegenüber der Absolution, nachdem diese nicht mehr wie bei dem Bestehen der Kirchenbusse die Versöhnung mit der Kirche ausdrücken, sondern den göttlichen Sündennachlass vermitteln sollte. Jetzt erhob sich die Frage, wie die Sünde, welche bereits infolge der contritio nachgelassen war, nochmals durch die priesterliche Absolution nachgelassen werden könne. Die gewöhnliche Antwort lautete dahin, dass nach der positiven Einrichtung Christi auch die vollkommene Reue den Sündennachlass nur bewirke, wenn sie mit dem Vorsatz zu beichten und die Absolution zu empfangen verbunden sei. Thatsächlich sank aber die Absolution dann zu der nachträglichen Erklärung des geschehenen Sündennachlasses herab, was der kirchlichen Begriffsbestimmung derselben widersprach. Erst bei der unvollkommenen Reue (attritio), der aus Furcht vor der Strafe empfundenen, erhielt die Absolution ihre eigentliche sakramentale Bedeutung, indem man diese Reue für unzureichend zur Erlangung des Sündennachlasses hielt, für welchen wie zur Vervollständigung der mangelhaften innern Bekehrung auch noch die sakramentale Gnade erforderlich sei. Mit Unrecht hat man letztere Theorie, welche die innere Umwandlung des Menschen nicht für unbedingt heilsnotwendig erklärt, und auf diese Weise die religiöse Gesinnung stark zu veräusserlichen geeignet ist, für eine frivole Erfindung der Jesuiten ausgegeben. Die Keime derselben liegen schon in einer unbedachtsamen Äusserung des *Augustinus* (De catech. rud. c. 17, 27), und sind dann weiter durch die Scholastiker entwickelt worden.

Durch die contritio, lehrt *Thomas* Op. V, wird die Sünde nachgelassen und die ewige Strafe in zeitliche verwandelt. Die Beichte und die Absolution sind dazu da, um auch die zeitliche Strafe zu tilgen, wodurch man bei wiederholtem Beichten das Fegfeuer ganz umgehen könnte. Aber die Nachfolger der Apostel haben eine andere Art des Nachlasses dieser Strafe erfunden (invenerunt), die Ablässe, welche der Papst aus dem „Schatze der (durch Christus und die Heiligen) erworbenen Verdienste“ verteilt, und die so viel wirken, als sie dem Wort-

laute nach zu wirken erklären. Dieselbe bestimmte Wirkung, im Gegensatz zu der sonst, wie bei *Bonav.* l. c. XX, 2, 1, 5, vorkommenden bloss deprekatorischen Auffassung, also der eines blossen Wunsches oder Gebetes, behauptet Thomas (Suppl. ad Summ. 71, 10) auch hinsichtlich der Ablässe für Verstorbene.

Des Thomas Lehrer *Albertus Magnus* wagte noch (Comment. in Dion. Eccl. hier. p. 3) zu sagen, bei dem Busssakrament sei die Bekehrung des Beichtenden die Hauptsache, der Priester absolviere nur den bereits Absolvierten, indem er die äussere Busse feststelle. Aber *Bonaventura* (Comm. in Sent. IV. Dist. XVIII, 1, 2, 1) räumt der Absolution, freilich mit geringerer Logik, eine bedeutendere Stellung ein als die beiden Dominikaner. Auch bei der contritio bewirkt nach ihm die Absolution die Nachlassung der Schuld, wenngleich sie schon früher eintrat, weil dieselbe doch an den Vorsatz, die Absolution zu empfangen, geknüpft war. Aber vollständig nachgelassen wird die Schuld erst durch die Absolution, wenn diese nur mit attritio empfangen wird.

Das Trienter Konzil eignete sich die gegen die Protestanten besser zu verwendende Lehre Bonaventuras an. Sess. XIV, 4: Die Kontrition bewirkt freilich schon den Sündennachlass, aber doch nur, wenn sie von dem Vorsatz, die Absolution zu empfangen, begleitet ist. Die Attrition hingegen bereitet nur zu dem im Busssakrament zu empfangenden Sündennachlass vor, ist aber durchaus nicht zu verwerfen. Und c. 6: Die Absolution ist nicht bloss die Erklärung, dass die Sünde erlassen sei, sondern eine wirkliche, richterliche Lossprechung. Der römische Katechismus (II, 5, 11, 16) führt diese Lehre weiter aus. Aber (II, 5, 36 sq.), wo er von der Reue handelt, geht er über den Unterschied zwischen contritio und attritio kurz hinweg, erwähnt letztere Bezeichung gar nicht und drängt die contritio thatsächlich im Interesse der priesterlichen Absolution so in den Hintergrund, dass sie so gut wie gar nicht in Betracht kommt. Er räumt ein, dass durch eine vollkommene Reue, welche die Sünde aufwiege, diese ohne weiteres getilgt werde. Aber, lehrt er, eine solche werde so selten gefunden, dass ein anderes Mittel der Sündenvergebung nötig geworden sei, die sakramentale Absolution. Der charakteristische Unterschied zwischen contritio und attritio wird also hier so wenig erwähnt, als das Verhältnis der contritio zur Absolution

besprochen, weil praktisch für die Verfasser die Kontrition ohne Belang zu sein schien. Der Gegensatz zum Protestantismus war es, der zu dieser Verzerrung der ältern scholastischen Lehre führte: die Notwendigkeit der priesterlichen Absolution sollte hervorgehoben werden, und zu diesem Zwecke die doch mindestens recht bedenkliche Attrition nicht als die allenfalls ausreichende, sondern als die regelrecht vom Sünder zu fordernde Gesinnung erscheinen.

Hinsichtlich der Ablasslehre verhielt sich das Konzil von Trient weit zurückhaltender als die Scholastik, jedenfalls um in dieser den nächsten Anstoss zur Reformation bildenden, sehr verfänglichen Materie den Protestanten keine Handhabe zu bieten. Es erklärte bekanntlich, dass die Kirche das Recht habe, Ablässe zu verleihen, und dass sie den Gläubigen nützlich seien. Wie es scheint, wollte man der Formel folgen, welche Innocenz III. (Ep. XIII, 94) einem den Waldensern abverlangten Glaubensbekenntnis einverleibt hatte, die von dem Papste oder andern Bischöfen verliehenen Ablässe seien nützlich (proficere). Von den Ablässen für Verstorbene schweigt das Konzil völlig sowohl in dem Reformationsdekret über die Ablässe als in der Lehre vom Fegfeuer, bei welcher es die Mittel aufzählt, durch welche den Verstorbenen geholfen werden könne (Sess. XXV). Der römische Katechismus erwähnt den Ablass nicht einmal dem Namen nach.

5. *Die letzte Ölung.* Im Mittelalter wirkte in dieser Lehre noch die Unbestimmtheit früherer Zeiten nach. Die unmittelbare Einsetzung durch Christus wurde wie bei andern Sakramenten, so auch bei diesem durch die Scholastiker manchmal bestritten. Die Kategorie des opus operatum wandte man nicht unbedingt auf dasselbe an, sondern zählte es halbwegs noch zu den Sakramentalien. Specieller als Jak. V, 14 ff. es gestattete, fasste man es als das Sakrament der Sterbenden. Im Widerspruch zu diesen Anschauungen stellte erst das Trienter Konzil die heutige Lehre und Praxis fest. So lehrte *Thomas* ausdrücklich, die Ölung sei das letzte Heilmittel und darum nur Sterbenden zu spenden. Ihre Wirkung hange ab von der Andacht des Empfängers, dem Verdienste des Spenders und der ganzen Kirche. Darum sei die Form derselben auch nicht indikativ, wie bei den übrigen Sakramenten, sondern deprekatorisch. Auch dürfe sie deshalb weder in unbewusstem Zu-

stande, noch Kindern gespendet werden (Suppl. ad Summ. XXXII, 2 sqq., vgl. Op. IV, XVIII, LVIII). In demselben Sinne heisst es in einem freilich Thomas mit Unrecht zugeschriebenen Kommentar zum Jakobusbrief z. d. St.: Die letzte Ölung werde nur dem gespendet, der sie begehre; Presbyter sollten sie spenden, weil es nur reife und weise Priester sein müssten; das Gebet des einen sei wirksamer als das des andern, während bei den übrigen Sakramenten ein solcher Unterschied nicht stattfinde. Auch *Albertus M.* (Comment. in Eccl. hier. p. 3) lehrt, dass bei der Ölung die Andacht des Empfängers wesentlich mitwirke (Comment. in Sent. IV, 23, 11 sqq.), dass sie darum nur in bewusstem Zustand erteilt werden könne, und zwar bloss Sterbenden, denen sie, die Sündenreste tilgend, den unmittelbaren Eintritt in die Seligkeit ermögliche. Dieselbe Auffassung begegnet uns in dem fälschlich Albertus zugeschriebenen Comp. Theol. verit. VI, 35. Desgleichen bei *Bonaventura* (Comment. in Sent. IV. XXIII, 1, 1 sq. 2, 3). Während man im Leben andere Mittel besitzt, die lässlichen Sünden zu tilgen, lehrt er, ist dem Sterbenden die Ölung als Heilmittel dagegen verliehen. Weil die Evangelisten ihre Einsetzung durch Christus nicht erwähnen, ist anzunehmen, dass die Apostel sie erst anordneten. Die Apostel, als vom heiligen Geist inspiriert, durften sogar die von Christus angeordnete Taufformel zeitweilig ändern, indem sie statt im Namen der Trinität im Namen Jesu tauften. Christus selbst setzte von den Sakramenten unmittelbar nur Taufe und Eucharistie ein. Weil die Ölung sich erst auf die Einrichtung der Apostel zurückführt, bedarf sie zu ihrer Gültigkeit auch der bischöflichen Weihe des Öles. Bonaventura konnte darin nichts Auffallendes erblicken. Denn nach ihm (l. c. VII, 1, 1) war noch mittelbarer als die Ölung die Firmung eine Einsetzung Christi, indem er für die Apostel an deren Stelle die Herabkunft des heiligen Geistes am Pfingstfeste treten, sie selbst die Firmung durch wortlose Handauflegung erteilen, und erst später die nunmehrige Form des Sakramentes durch den heiligen Geist festgestellt werden lässt.

Das Konzil von Trient machte allen derartigen Schwankungen den Reformatoren gegenüber ein Ende, indem es alle Sakramente auf eine Stufe stellte und der augustinischen Definition des Sakramentes als des Zeichens einer heiligen Sache den historisch bedenklichen Zusatz gab: von Christus selbst

eingesetzt. Bezüglich der letzten Ölung ist dies speciell Sess. XIV, 1 ausgeführt. Deren Anwendung nicht bloss bei Sterbenden, sondern bei Kranken überhaupt wird dann c. 2 gelehrt. Dem Konzil schliesst sich der römische Katechismus an. Die deprekatorische Form erklärt er, abweichend von den Scholastikern, daraus, dass eventuell eine Wirkung des Sakramentes auch die körperliche Heilung sein solle, die doch nur erfleht werden könne (II, 6, 7). Gleichfalls im Gegensatz zu den Scholastikern will er die Ölung auch im Zustande der Bewusstlosigkeit gespendet wissen, spricht aber dem mit Bewusstsein empfangenen Sakrament eine reichlichere Wirkung zu (c. 9).

J. Langen in Bonn.