Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche [Schluss]

Autor(en): **C.N.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **24 (1934)**

Heft 2

PDF erstellt am: **01.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404092

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche.

(Schluss.)

III.

Die im Gebet und durch die Sakramente vermittelte Gnade.

Das Zentraldogma der orthodoxen morgenländischen Kirche ist das Dogma von der Menschwerdung des Logos. Daneben hat das Trinitätsdogma sein religiöses Interesse lediglich als Voraussetzung für die Inkarnationslehre. Christus ist *das* grosse Sakrament, die Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, des Ewigen mit dem Zeitlichen, des Göttlichen mit dem Irdisch-Menschlichen. Der Mensch gewordene Logos ist der Orthodoxie nicht nur der Hohepriester. Er ist auch Prophet und König. Damit das, was er als Prophet über das ewige Leben, dessen Ermöglichung und Erreichbarkeit gelehrt hat, zu Nutz und Frommen der Menschheit weitergegeben werden könne, hat er die Kirche gegründet und ihr als „der erhöhte König" den „lebendigmachenden" heiligen Geist mit seinen Gaben vom Vater erbeten. In der vom Geiste Gottes beseelten Kirche als seinem mystischen Leibe lebt Christus, der Hohepriester, fort. Sie ist die Treuhänderin, der er sein Wort und seine Sakramente anvertraut hat, damit sie durch Verkündigung seiner Lehre an Gläubige und Ungläubige und durch rechte Verwaltung seiner heiligen Geheimnisse das Werk der Erlösung immer wieder an die Menschen herantrage. Auch sie ist gleichsam ein Sakrament, das irdische Gefäss, in dem das ganze göttliche Erlösungswerk weiter wirkt. Die Apostel als die vom Herrn bestellten Vorsteher der Kirche haben Bischöfe zu ihren Nachfolgern eingesetzt und haben durch schriftliche und mündliche Überlieferung die Funktionen der Kirche und die Verhältnisse in ihr so geordnet, wie es im wesentlichen jetzt anzutreffen ist. Daher ist die gegenwärtige Kirche die *apostolische*, weil sie auf treu bewahrter apostolischer Grundlage ruht. Sie ist *eine*, weil sie *ein* Haupt hat, Christus, und weil *ein* Geist in ihr wirkt. Sie ist die *heilige*, weil ihre Glieder geheiligt werden durch die rechte Lehre, durch Christi Blut und durch die von ihm ein-

gesetzten Mysterien. Sie ist die *katholische*, weil sie alle Welt umfassen soll. — Das sind jedem unterrichteten orthodoxen Christen geläufige Katechismuswahrheiten. Dogma ist, dass die Kirche, so wie sie jetzt ist, von Christus gestiftet ist, und dass sie im Unterschiede von allen heterodoxen Kirchengemeinschaften allein die eine, heilige, katholische und apostolische, kurz also *die* wahre Kirche ist. Im Katechismus des Kalliphron heisst es S. 63: „Die Kirche ist zweifach, sichtbar und unsichtbar . . . . Die sichtbare Kirche ist auf Erden; sie heisst auch die streitende . . . Die unsichtbare aber ist im Himmel. Sie wird auch die triumphierende genannt.“ — Von der Einheit der Kirche trotz ihres Bestehens in vielen autokephalen Kirchen heisst es in demselben Katechismus S. 65: „Die Einheit wird bewahrt durch das übereinstimmende Bekenntnis des Glaubens und durch die Gemeinschaft im Gebet und in den Sakramenten.“

Ihre Aufgabe erfüllt die Kirche durch Verkündigung des göttlichen Wortes und Spendung der hl. Sakramente. Wohl ist sie „Lehranstalt“, aber noch mehr „Kultusanstalt“. Der Glaube an sie als Trägerin der rechten Lehre ist bei ihren Mitgliedern selbstverständliche Voraussetzung. Sind sie nach Absolvierung des Katechumenenunterrichtes mündig geworden, so tritt ihnen die Kirche, abgesehen von dem meist predigtlosen Kultus, fast nur dann als Lehrerin gegenüber, wenn es gilt, aufgetauchte Irrlehren zurückzuweisen. Unter gewöhnlichen und geregelten Verhältnissen ist dem Orthodoxen der Glaube an die Kirche die Überzeugung von der auf göttlichen Ordnung ruhenden Würde und Heiligungskraft ihres Kultus, besonders ihrer Mysterien. In ihrem Kultus, in ihren Sakramenten wirkt Christus. Das πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ durchwaltet sie. Mit ihr muss der Gläubige in Mysterien- und Gebetsgemeinschaft stehen, an ihrem Kultus teilnehmen, um der gnadenvollen Gemeinschaft mit Christus, dem Haupte der Kirche, gewiss sein zu können. Durch Gebet, Kultus und Sakrament heiligt die Kirche das Leben der Gläubigen von der Geburt bis zum Grabe. Trefflich schreibt darüber N. Arseniew: „Ritus ist nach Auffassung der Kirche objektiviertes Gebet der Gesamtheit und zugleich Symbol einer höheren Wirklichkeit. Sakrament ist Durchdringung des Kreatürlichen durch den Geist Gottes und Verklärung, Heiligung des Kreatürlichen und Menschlichen durch die Kraft des Geistes: nicht Vernichtung des Menschlichen, sondern Veredelung, Rei-

nigung, Umgestaltung, Wiedergeburt des Menschen zum Kinde Gottes, Hinüberleitung des Kreatürlichen in eine höhere Sphäre, Vorbereitung, aber auch schon Besitzergreifung des Reiches Gottes, das schon da ist und das kommen wird. Darum nicht bloss passives Verhältnis des Menschen dem Göttlichen gegenüber, auch nicht mechanische, magische, bloss von aussen herangebrachte Umwandlung, sondern freie Aufnahme der Gnade, freies Hineinwachsen des Menschen in ein höheres Leben. Das ist der Sinn des Lehre von den Gnadenmitteln der Kirche, von dem Wehen des Geistes, der in der Kirche wohnt, in seinem Verhältnis zur freien Persönlichkeit des Menschen. Die Idee der Heiligung, des neuen Lebens durch die Kraft des Geistes, das alles verklärt, sogar das Essen und Trinken nach dem Worte des Apostels, das Schlafen und Wachen, das Arbeiten und Ruhen, ist wie ein roter Faden, der sich durch die Riten, Bräuche und Sakramente der Kirche hindurchzieht"[1]).

Der Kultus der orthodoxen Kirche, der auf apostolische Tradition zurückgeführt wird (can. 32 der Quinisexta), ist seinem Wesen nach eine symbolisierende Darstellung des Göttlichen, im Hauptgottesdienst, der in der Feier der hl. Eucharistie seinen Höhepunkt erreicht, geradezu heiliges Drama, Veranschaulichung der Heilsgeschichte, zumal des Opfertodes Christi. Die Gemeinde ist lediglich Zuschauerin. Sie nimmt an den Segnungen des Kultus teil, wenn sie „in die Mysterien eingeweiht ist", wenn sie den Kultus als Versinnlichung des Übersinnlichen ehrfurchtsvoll auf sich wirken lässt. Selbt die private Frömmigkeit ist wesentlich kultisch eingestellt. Das ersehen wir aus den 9 Geboten der Kirche, wie sie in der confessio orthodoxa des Petrus Moghilas aufgestellt sind: Besuch des Kultus der Sonn- und Festtage, Beobachtung der Fasttage, Ehrung des Klerus, viermalige Beicht im Jahre, Fürbitten für die geistlichen und weltlichen Behörden, Teilnahme an Bittgängen, Achtung vor dem Kirchengut, Verbot festlicher Hochzeiten an bestimmten Tagen u. a. Der Gebetssegen der Kirche heiligt auch den Werktag mit seiner Arbeit und mit seiner Einförmigkeit. Heiligung aller Kreatur und des Lebens durch die Macht dessen, der den Tod und den Teufel besiegt hat, das ist die geistige Atmosphäre des Lebens der Kirche und ihrer Gläubigen. Der

[1]) N. Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes, Sammlung Göschen, Nr. 918, S 33/34.

Sieg über das Widergöttliche ist errungen durch das Kreuz. Daher die Wichtigkeit des Kreuzes als des Symbols und Trägers der Heiligung. In allen Lebenlagen, auf Schritt und Tritt soll es gebraucht werden als Erinnerung und Mahnung, als kurz gefasster Inbegriff des Glaubens, als „Siegeszeichen".

„Übrigens", schreibt Arseniew in seiner Kirche des Morgenlandes S. 44, „alle Riten, Gebärden, Worte haben Zweck und Wert nur als Träger der Geistes, als Mittel, durch welche der grosse Strom des Geistes auf den Menschen einwirken, sich dem Menschen einprägen kann. Von dem lebendigen Geiste Christi soll das gesamte Kultusleben getragen sein, wie ja überhaupt unser ganzes Leben — sonst ist es wertlos; denn der Geist soll herrschen und nicht der Buchstabe!"

Man hört oft von protestantischen Reisenden, die orthodoxe Kirchen besuchen, wie sehr sie durch das ihnen fremdartige häufige Bekreuzigen, das Küssen von Bildern und Reliquien, die Ehrenbezeugungen vor der Ikonostase, das Besprengen mit Weihwasser u. a. abgestossen werden. Sie erblicken darin eine völlige Veräusserlichung des religiösen Lebens, ein Zeichen primitiven religiösen Denkens. Aber es ist zu erwägen, dass das sinnliche und dingliche Moment eine notwendige Voraussetzung für alle religiöse Erfahrung, wie für das gesamte Geistesleben ist. „Selbst die reinste und geistigste Frömmigkeit kann des sinnlichen Elementes nicht entraten. Die Bilder und Gleichnisse, mit denen jede religiöse Erfahrung das göttliche Geheimnis veranschaulicht, sind der Welt der äussern Erfahrung entnommen. Äussere Kultsymbole können zum Anstoss und Anreiz der sublimsten Erfahrung werden. Auch das „Wort", auf das sich die evangelische Gewissheit gründet, ist durch die Sinne vermittelt. Eine absolute „geistige" Religion, die in keinerlei Berührung mit der Welt der Dinge steht, existiert nur als abstrakte Theorie in den Köpfen der Religionsphilosophen und spiritualistischen Religionsverbesserer . . . Hinter allem Sinnlich-Gegenständlichen steht auch für die primitive Frömmigkeit dieselbe geistige Wirklichkeit, vor welcher die höhere Frömmigkeit niedersinkt. Auch das sinnlich gebundene „Heilige" der primitiven Religion ist stets das Ganz-Andere, Schauervolle, Wunderbare, Machterfüllte, Übernatürliche, das die grössten Genien der Religion angebetet haben", (Heiler, Katholizismus, 1923, S. 165). Mag sich das praktische Christentum für viele Ortho-

doxe in der Teilnahme am Kultus, in der gewissenhaften Beobachtung der Fasten und in der Verehrung der Bilder, die sich in allen religiösen Häusern finden, zu erschöpfen scheinen, wir müssen uns stets daran erinnern, dass Riten und religiöse Bräuche für die morgenländischen Christen von einfacheren Kulturverhältnissen eine tiefere Realität haben als für uns nüchterne, verrationalisierte, diesseitige, hyperzivilisierte Abendländer.

Es wäre aber ein Unrecht gegen die orthodoxe Kirche, wenn man ihr vorwürfe, für ihre Gläubigen bestände das ganze Christentum in dieser Kultusfrömmigkeit. Sie bemüht sich vielmehr, die sittlich-religiöse Erziehung ihrer Kinder tatkräftig zu fördern. Sie hat nie darüber Zweifel aufkommen lassen, dass dereinst nach den Werken gerichtet werden wird. In ihren Katechismen steckt dort, wo die Gebote, die Seligpreisungen und das Vaterunser behandelt werden, ein sehr gesunder Moralismus. Auch die orthodoxe Kirche versteht es, ein subjektives Christentum zu erwecken und zu praktischer Frömmigkeit anzuleiten.

Das Ideal christlicher Frömmigkeit geht allerdings über das des Durchschnittschristen weit hinaus. Der Repräsentant des vollkommenen Christentums ist der Mönch, der sich schon in diesem Leben aus der Verstrickung in die Sinnlichkeit loszulösen sucht. Gerade das mystische Leben, speziell die hesychastische Mystik, findet in den Klöstern warme und liebevolle Pflege. Die beiden Pole der mystischen Erfahrung, die überwältigende, überreiche Majestät und Fülle Gottes und die Nichtigkeit der Kreatur, die ungründliche, überströmende Liebe Gottes, der sich in Christus zur Kreatur herabneigt, und die völlige Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen Willen durch Christus, sie werden hier im mystischen Gebete erlebt. In dieser alles menschliche Verständnis übersteigenden, herablassenden Liebe Gottes erfährt der Beter Gottes Gnade, und in diesem Gebetsleben erhält er die Gnade, Gott ganz gehorsam zu werden und den alten Adam auszuziehen. Die praktisch durchgeführte Unterscheidung von praecepta und consilia evangelica wird bei den Orthodoxen nur selten mit theoretischer Bestimmtheit anerkannt.

Es verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, dass Richtigkeit der Lehre und religiöse Würdigkeit und Tüchtigkeit

durchaus Wechselbegriffe sind. Daher können sogar Tugenden und Leiden der Konfessoren und Märtyrer nur Wert haben in Verbindung mit der rechtgläubigen Kirche: *Nur die wahrhaft Rechtgläubigen sind auch Empfänger der göttlichen Gnade!*

Die *Lehre von den Sakramenten als Gnadenmitteln* hat sich in der orthodoxen morgenländischen Kirche wie in der abendländischen allmählich und langsam entwickelt. Hier wie dort flossen die Begriffe von dem, was wir heute Sakramente und Sakramentalien nennen, ineinander über. Im orthodoxen Volke ist heute der alte weite Mysterienbegriff noch nicht ganz verschwunden. Es ist vielmehr für die orthodoxe Kirche charakteristisch, dass man über die fliessenden Grenzen von den Hauptmysterien zu den vielen andern Mysterien der Sitte, vom Dogma zu Kultus und Kirchensitte hinübergeführt wird. Erst im 13. Jahrhundert wurde die Begriffsbestimmung durch den Mönch Job (1270) und durch das Bekenntnis des Kaisers Michael Palaeologos an das Unionskonzil von Lyon (1274) behufs einer Angleichung an die inzwischen verfestigte Sakramentsterminologie der Westkirche klarer fixiert und im 17. Jahrhundert einer genaueren Nachprüfung unterzogen.

Der Begriff der sakramentalen Gnade im Sinne einer den Zwecken der einzelnen Sakramente entsprechenden *besondern* Gnadenkraft oder Gnadenwirkung ist der *ältern* orthodoxen Theologie völlig fremd. Sie spricht einfach von der gewöhnlichen Gnade Gottes, die durch die Sakramente empfangen wird. Die spätere Entwickelung der Lehre von den Sakramenten in der orthodoxen Kirche, wenn sie sich auch auf die hl. Schrift und Tradition stützt, steht doch ganz unter dem Einfluss der scholastischen römischen Theologie. Von ihr sind besonders die beiden orthodoxen Bekenntnisse des Russen Petrus Moghilas (1642) und des Griechen Dositheos (1672) abhängig, die übrigens nicht allgemein, nicht ganz und in allen Teilen anerkannt werden. Der Einfluss der reformierten Theologie in der Sakramentenlehre macht sich in dem offiziell abgelehnten Bekenntnis des Kyrillos Lukaris bemerkbar.

Die griechischen Väter und die auf ihnen fussenden Theologen haben die Sakramentenlehre ebensowenig wie die Gnadenlehre systematisch behandelt. Doch findet sich in ihren Schriften genügend Material, um daraus ganz unabhängig von den späteren durch die Reformation des 16. Jahrhunderts veranlassten Be-

kenntnissen und den Arbeiten der folgenden und neuzeitlichen Theologen einen umfangreichen Traktat über die Sakramente herauszuarbeiten. Die Lehre von den Sakramenten ist heute auch von den orthodoxen Theologen gründlich klargestellt worden. Es ist aber nicht alles so bestimmt festgelegt, wie in der römisch-katholischen Kirche durch das Tridentinum, so dass noch manche Probleme zur Diskussion stehen, die von den Vätern nicht ins Auge gefasst wurden. Was von diesen in völliger Übereinstimmung und gestützt auf die hl. Schrift gelehrt worden ist, das allein ist in der orthodoxen Kirche der Diskussion entrückt.

Was die Väter gelehrt haben, hat Prof. Avilisatos im August 1931 dem Theologenausschuss der Weltkonferenz in Gloucester vorgetragen. Wir geben das im folgenden auszugsweise wieder.

1. *Äussere Zeichen und Sakramente.*

Die Kirche hat immer verschiedene Mittel gehabt, um den Gläubigen Christi Gnaden mitzuteilen. Aber die wirksamsten Mittel der Gnadenverleihung sind die Sakramente oder Mysterien. Unter Sakrament versteht auch die orthodoxe Kirche, wie die römisch-katholische und altkatholische, eine von dem Herrn vorgeschriebene Verrichtung, welche unter einem sichtbaren Zeichen eine mitteilende Wirkung ausübt, indem sie die unsichtbare Gnade Gottes in die Seelen einführt. Gläubige werden dadurch Empfänger des in Christus geoffenbarten Heilsgutes. Die Sakramente bestehen also aus äussern, sinnlich wahrnehmbaren Zeichen und Handlungen, die durch sich selbst eine Teilnahme an der wiedergebärenden, rechtfertigenden und heiligmachenden Gnade Gottes vermitteln. In diesen Definitionen drückt sich die herrschende Meinung aus. Metrophanes Kritopulos gibt eine stark protestantisierende Definition, aus der geschlossen werden muss, als ob die Sakramente nur für die Auserwählten beständen und allein in ihnen wirksam werden könnten. Theophylakt Gorskij lutheranisiert, wenn er von den Sakramenten sagt, dass sie den Gläubigen „als Verheissung gnadenvollen Sündennachlasses durch Christum gespendet würden.“

Besonders stark wird stets in der orthodoxen Kirche betont, dass nicht die äussern, sinnlich wahrnehmbaren Zeichen und

Handlungen die Gnade verleihen, sondern dass der in diesen Zeichen mit seiner Kraft wirksame heilige Geist handelt. Wenn Basilius von der Gnade spricht, die durch das Wasser in der Taufe vermittelt wird, so sagt er: „Wenn im Wasser Gnade ist, so ist das nicht in der Natur des Wassers, sondern durch die Gegenwart des hl. Geistes.“ Ähnlich und noch ausführlicher spricht Gregor von Nyssa über die Sakramente der Taufe, der hl. Eucharistie, des Chrisma und der hl. Weihen, wenn er sagt: „Nun wird diese Wohltat (der Wiedergeburt) nicht gewährt durch das Wasser, sondern durch die Verordnung Gottes und die Heimsuchung des hl. Geistes, der geheimnisvoll zu unserer Erlösung kommt . . . . Das Brot wiederum ist soweit gewöhnliches Brot, aber wenn das Mysterium es geheiligt hat, so heisst es und ist es der Leib Christi. So ist es auch mit dem hl. Chrisma und so mit dem Wein. Wenn auch noch so wertlos vor dem Segen, so hat doch jedes von ihnen nach der Heiligung durch den hl. Geist eine höhere Wirksamkeit. Und diese nämliche Macht des Wortes macht den Priester auch ehrwürdig und achtenswert, da er durch die Einzigartigkeit (*Καινότης*-Neuheit) des Segens von der Gemeinschaft (*Κοινότης*) der Menge abgesondert wird. Das wirkt der Priester, ohne irgendwie an Grösse oder Gestalt verändert zu werden, sondern, indem er dem Anscheine nach derselbe bleibt, der er war, wird seine unsichtbare Seele durch eine unsichtbare Gnadenkraft umgestaltet . . .“ „und das Wasser, obschon es nichts als Wasser ist, erneuert den Menschen zur geistigen Wiedergeburt, da ja die Gnade von oben es segnet.“ (Gregor von Nyssa, in diem Epiph. Migne, gr. XXXXIV, col. 581, 584.) Derselbe Vater sagt, wo er von dem Wasser der Taufe und der darin enthaltenen Gnade spricht: „Da wir auch das betrachten sollten, inwiefern wir durch die hl. Taufe betroffen sind, was ist da zu sagen? Ist die lebenspendende Kraft im Wasser, das mit Rücksicht auf die Taufgnade verwendet wird? Ist es nicht klar, dass das Wasser zum Zwecke des äussern Dienstes verwendet wird, da es von sich aus nichts zur Heiligung beiträgt, wenn es nicht durch die Weihe umgewandelt ist? Aber es ist der Geist, der die erquickt, die getauft werden.“ (ctra. Macedonianos, 19).

Johannes Chrysostomus redet in demselben Sinne von der wirksamen Kraft des hl. Geistes in der Taufe, für die unter bestimmten Verhältnissen selbst das Wasser nicht absolut un-

erlässlich ist: „Aber wie kommt es, dass er von ihrer Taufe spricht, da doch kein Wasser im obern Gemache war? Weil der Geist das mächtige Element ist, durch den auch das Wasser wirksam ist.“ Dieser sehr richtige Gedanke, dass es der hl. Geist ist und seine Macht allein, nicht aber die äussern, sichtbaren Zeichen und Handlungen, die die Gnade verleihen, führt Johannes Chrysostomus auf folgende Sakramentsdefinition: „Wir nennen es Mysterium, weil wir nicht glauben, was wir sehen, sondern wir sehen etwas und glauben an etwas anderes.“ (VII. hom. in I. Cor.)

2. *Notwendigkeit und Beschaffenheit der äussern Zeichen der Sakramente in Verbindung mit der sakramentalen Gnade.*

Die Ansicht der Väter über die sekundäre Bedeutung der äussern Zeichen und Handlungen, die sie im Sakramente spielen, und die von den späteren und zeitgenössischen Theologen geteilt wird, drängt nun ganz nätürlich die Frage in den Vordergrund, ob diese Zeichen, da sie ja die Gnade nicht selbst bringen, überhaupt notwendig seien. Die gleichen Väter erklären jedoch, dass diese Zeichen absolut notwendig seien, weil sie von unserm Herrn selbst so eingeführt, verordnet und gebraucht sind. In bezug auf ihre Beschaffenheit erklären sie, dass die äussern Zeichen durch Gebet und Anrufung gereinigt und geheiligt sind. Was der hl. Irenäus mehr allgemein sagt: „Wenn Christus nicht wirklich litt, so hat er keine Gnade erwirkt, da es dann keine Passion gab“, das ist ein Hinweis auf die wahre Wurzel der Sakramente, die in dem grossen Mysterium der Inkarnation des Logos lag. Was Ambrosius meinte mit dem Satze: „Wer ist der Urheber der Sakramente, wenn nicht der Herr Jesus?“, das drückt St. Johannes Chrysostomus ausführlicher aus mit den Worten: „Da kamen Wasser und Blut heraus; nicht aufs Geratewohl, nicht aus Zufall kamen diese Quellen hervor, sondern weil die Kirche auf diese beiden Quellen gestellt ist. Der Getaufte weiss das, weil er durch Wasser wiedergeboren ist und durch Blut und Fleisch genährt wird. Von dort her haben die Sakramente ihren Ausgang genommen.“ (85. hom. in St. Joh. Migne, gr. Bd. LIX, col. 463.) Es ist sehr interessant, dass der gleiche Gedanke sich in den alten sakramentalen Gebeten der Kirche findet. In dem bekannten Gebetbuche des Bischofs Serapion lesen wir bei der Epiklese des eucharistischen Gebetes

u. a.: „Wir haben das Brot dargebracht .... da der Herr Jesus in der Nacht, als er verraten wurde, Brot nahm, es brach und seinen Jüngern gab“ und im Konsekrationsgebet des Taufwassers wird gesagt: „und als dein einzig gezeugtes Wort, als es ins Wasser des Jordans ging, es heilig machte ...“ und in mehr kategorischer Weise rechtfertigt Kyrill von Jerusalem den Gebrauch von äussern Zeichen, wenn er sagt: „Und während das Wasser den Körper reinigt, besiegelt der hl. Geist die Seele, damit wir uns Gott nahen können mit unserm Herzen, das vom hl. Geist besprengt ist, und mit unserm Körper, der mit reinem Wasser gewaschen ist. Wenn du daher ins Wasser hernieder steigst, so achte nicht auf das physische Wasser, sondern siehe auf die Errettung durch die Wirksamkeit des hl. Geistes. Nicht ich bin es, der das sagt, sondern der Herr Jesus Christus, der in dieser Frage die Autorität besitzt. Es ist ein kühnes Wort, aber nicht meines; denn Jesus ist es, der es gesagt hat ..., damit, wenn die Seele durch den Glauben wiedergeboren ist, auch der Körper an der Gnade teilnehme durch Vermittelung des Wassers. Wenn nun jemand zu wissen wünscht, warum Gnade vermittels des Wassers gegeben wird, und nicht durch ein anderes Element, so kann er das erfahren, wenn er auf die hl. Schrift zurückgreift.“

Aber nicht nur die Verordnung des Herrn macht den Gebrauch äusserer Zeichen unerlässlich und gibt ihnen allein schon volle Rechtfertigung, sondern auch die Tatsache ihrer Heiligung durch die Anrufung der Kraft des hl. Geistes über sie. Dadurch werden sie gereinigt, erhalten gewissermassen einen besondern Charakter, empfangen etwas, was sie vor der Heiligung nicht hatten, und was sie zur Übertragung der Gnade befähigt. Einige Väter gehen so weit, dass sie viele Jahrhunderte vor der Scholastik von einer Art Umgestaltung oder *Transelementation* der äussern Zeichen und Elemente sprechen. Gregor von Nyssa spricht von einer Wandlung *(μεταποίησις)* des Wassers zur Taufe durch die Heiligung. Kyrill von Alexandrien spricht in folgenden Ausdrücken über die Wirkung der Kraft des hl. Geistes auf dem Wasser: „Durch die Tätigkeit des hl. Geistes wird das sichtbare Wasser umgewandelt zu einer Art göttlicher, unaussprechlicher Macht, und es heiligt noch dazu diejenigen, für die es verwendet wird.“ Derselbe Kyrill sagt bei der ausführlicheren Behandlung der hl. Eucharistie: „Er sagt Dank, d. h.

unter der Form des Gebetes redet er den Vater an, wie wenn er ihn als Teilhaber und zustimmenden Teil bei der Segnung der lebenspendenden Darstellung der Gaben einführt, die uns gewährt werden sollen. Denn jede vollkommene Gabe kommt uns vom Vater durch den Sohn im hl. Geist.“ Und diese Handlung war für uns ein Gebetstyp, das Vorbild eines Gebetes, das dargebracht werden sollte, wenn immer wir im Begriffe stehen, das Gnadengeschenk der mystischen und lebenspendenden Verordnung Christi zur Darstellung zu bringen, was wir ja zu tun pflegen. Denn wir senden alle unsere Danksagungen empor und geben gleichzeitig mit unserm Gott und Vater auch dem Sohne und dem heiligen Geiste die Ehre, und so nähern wir uns dem heiligen Tische im Glauben, dass wir an Leib und Seele erquickt und gesegnet werden. Denn wir nehmen in uns selbst das Wort Gottes des Vaters auf, das für uns Fleisch ward und das Leben und der Spender des Lebens ist.“ (Comment. zu Luk. XXII, 19.) Kyrill von Jerusalem sagt bei der Erklärung des Vorganges im eucharistischen Offizium und der Wirkung der über die Elemente angerufenen Gnade des hl. Geistes: „Dann, nachdem wir uns durch diese heiligen Hymnen selbst geheiligt haben, bitten wir unsern Gott, der die Menschen liebt, dass er den hl. Geist über die Gaben sende, damit er das Brot zum Leibe Christi und den Wein zum Blute Christi mache. Denn gewiss wird alles, was mit dem hl. Geiste in Berührung kommt, geheiligt und verwandelt . . .“ (Sermo mystagogicus, V, 7, Migne XXXIII, col. 1113) und „danach sagt der Priester: Das Heilige den Heiligen“. Die Gaben *sind* heilig, da sie die Ausgiessung des hl. Geistes aufgenommen haben.“ Ähnlich sagt Basilius ganz in Übereinstimmung mit Augustinus: „Aber wie werden wir gerettet? Sicher durch die Wiedergeburt in der Gnade, die in der Taufe liegt.“ Seiner Auffassung folgend sagt die Confessio des Dositheos: „Wir bekennen, das sie (die Sakramente) notwendig wirksame Werkzeuge der Gnade für jene sind, die eingeweiht werden sollen.“

Die erwähnten Zitate machen es nun klar, dass nach orthodoxer Lehre, wenn auch in den Sakramenten die Kraft des hl. Geistes die Gnaden Christi mit allen ihren Folgen bewirkt und mitteilt und nicht die äussern Zeichen und Handlungen, durch diese allein nach ihrer Heiligung durch die Gegenwart und Kraft des hl. Geistes die Gnade übermittelt wird. Die

Scholastik würde kurz sagen: Die äussern Zeichen der Sakramente sind die causa physica der Gnadenmitteilung.

3. Nähere Definition der Sakramente.

Den bereits erwähnten Ausspruch des hl. Johannes Chrysostomus: „*Μυστήριον καλεῖται ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν καὶ ἕτερα πιστεύομεν*“, setzt er im folgenden weiter auseinander: „Denn so ist das Wesen unserer Sakramente. Tatsächlich habe ich und der Ungläubige eine ganz verschiedene Einstellung zu diesen. Ich höre, dass Christus gekreuzigt ist und alsbald staune ich über eine solche Liebe zu den Menschen. Er hört es und hält es für Schwäche. Wenn er von der Taufe etwas vernimmt, so hält er das für einfaches Wasser. Ich aber sehe nicht bloss das wahrnehmbare Element, sondern die Reinigung der Seele durch den Geist. Er meint, nur mein Körper werde gereinigt. Ich aber halte im Glauben fest, dass meine Seele rein und heilig wird, und ich sehe das Begräbnis, die Auferstehung, die Heiligung, die Rechtfertigung, die Erlösung, die Annahme an Kindes Statt, die Erbschaft des Himmels, den Dienst des hl. Geistes. Denn ich beurteile die Dinge nicht, wie sie mir auf den ersten Blick, natürlich gesehen, erscheinen, sondern mit geistigen Augen. Ich verstehe das Wort so, der Ungläubige anders. Das ist demnach besonders ein Sakrament (Mysterium), was überall verkündigt, aber von denen nicht angenommen wird, die nicht das richtige Verständnis dafür aufbringen. Es wird nicht durch Weisheit und Verstand, sondern durch den hl. Geist enthüllt, soweit wir überhaupt imstande sind, es geistig aufzunehmen. Daher würde man sich, ganz dem Mysterium entsprechend, nicht irren, wenn man es unaussprechlich nennt. Denn nicht einmal uns Gläubigen ist völlige Klarheit und das genaue Verständnis gegeben worden.“

Die vollständige Erklärung für das, was ein Sakrament ist, ist daher nur für den wesentlich mystischen Glauben des Christen verständlich.

Spätere griechische orthodoxe Theologen bis zu unserer Zeit geben die gleiche Sakramentsdefinition von dem äussern Zeichen, durch das uns in geheimnisvoller Weise Gnade verliehen wird. So sagt Moghilas in seiner Confessio orthodoxa: „Das Sakrament ist eine Zeremonie, die unter einer sichtbaren

Gestalt Ursache ist, dass sie in die Seele des Gläubigen die unsichtbare Gnade Gottes bringt, da dieses so von unserm Herrn angeordnet ist, durch den jeder Gläubige die göttliche Gnade empfängt" (bei Kimmel I, pag. 170). Gabriel von Philadelphia gibt folgende Definition: „Gewisse heilige, der Wahrnehmung unterworfenen Dinge, die in sich eine verborgene Kraft haben, den Menschen das Heil und alles zum Heile Notwendige zu bringen." Dositheos behauptet in seiner Confessio fidei gegen die reformierte Auffassung, die Sakramente seien nicht blosse Zeichen der göttlichen Verheissungen, sondern notwendigerweise wirksame Werkzeuge der Gnade. Malinowskij fasst die ihm in den symbolischen Büchern begegneten Definitionen folgendermassen zusammen: „Sakramente sind heilige Handlungen, die von Christus selbst zum Heile der Gläubigen eingesetzt sind und von der rechtmässigen Hierarchie vollzogen werden. Sie enthalten unter einem sichtbaren Zeichen die unsichtbare Gnade Gottes und teilen sie unter dem sichtbaren Zeichen mit, so dass in einem jedem Sakramente bestimmte Gnadengaben den Gläubigen über tragen werden." Ähnlich äussern sich Makarius von Moskau, Dyobuniotes, Andrutsos u. a.

4. Die Gnadenverleihung.

Die Frage nach der mit Notwendigkeit erfolgenden Verleihung der Gnade durch die äussern Zeichen der Sakramente wird nicht nur mit dem Argument beantwortet, dass Christus es so angeordnet habe, sondern auch mit dem passenden Hinweis darauf, dass die menschliche Natur, die ja nicht gänzlich geistig ist, auch materieller Mittel zu einer mehr natürlichen und umfassenden Annahme der verliehenen Gnaden benötige. Es entspricht ja ganz der orthodoxen Lehre, dass materielle Dinge höheren Zwecken Gottes dienen können, da ja alles, was Gott erschaffen hat, gut und im ganzen seinem heiligen Willen dienstbar ist. Bei der Erklärung dieses Punktes sagt Johannes Chrysostomus: „Nichts für die Sinne Wahrnehmbares übergab uns der Herr, aber in sinnlich wahrnehmbaren Dingen alles, was geistig verständlich ist. So kommt auch in der Taufe durch das sichtbare Element des Wassers die Gabe, aber was vollzogen wird, ist nur geistig wahrnehmbar, nämlich die Wiedergeburt und Erneuerung. Denn wärest du unkörperlich, so würden unkörperliche Dinge für dich passend sein, aber da deine Seele

in einen Körper gesenkt ist, so gibt er geistig Verständliches durch sinnlich wahrnehmbare Mittel" (hom. 84,2 in Matth). Ganz in derselben Weise erklärt Gregor von Nazianz das Vernünftige der geistigen Reinigung durch das Wasser der Taufe: „... aber da wir zweifach konstituiert sind, aus Leib und Seele, also von sichtbarer und unsichtbarer Natur, so ist auch unsere Reinigung doppelter Art, nämlich mit Wasser und mit Geist. Das eine wurde sichtbar und körperlich empfangen, das andere unsichtbar und unkörperlich. Dementsprechend ist das eine figürlich, das andere real und die Seele in ihren Tiefen reinigend." (Oratio 40, 7/8 in baptismo, Migne gr. XXXVI, col. 368).

Die griechischen Väter definieren allerdings nicht die engen Beziehungen zwischen den äussern Elementen und der verliehenen Gnade oder deren genauen Grad. Es genügt ihnen, den festen Glauben an die Tatsache auszudrücken, dass die Gnade gewiss durch die sakramentalen Elemente verliehen wird. Für spitzfindige Theorien, wie die Gnade durch die Elemente gegeben wird, haben sie kein Interesse. Die durch die Sakramente verliehene Gnade ist die übernatürliche Kraft des hl. Geistes, durch welche die Aneignung des Erlösungswerkes unseres Herrn mit Hilfe der kirchlichen Mittel der Heiligung (Wort und Sakrament) vollendet wird, vorausgesetzt, dass der Glaube des einzelnen auf Gottes herablassende Haltung reagiert. Es ist daher keine besondere Gnade noch etwas Magisches, sondern es ist der Geist Gottes selbst und seine Kraft, die zu uns durch die Sakramente kommt. Dositheos glaubt in seiner Confessio, dass Gnade „... die mitwirkt, stärkt und uns also in der Liebe Gottes, d. h. in dem Guten, das wir nach Gottes Willen tun sollen, befestigt (Gott giesst also die erste Gnade ein!), uns rechtfertigt und zu Prädestinierten macht". Das ist eine Erklärung dessen, was die griechische Kirche in ihren Vätern über die Gnade lehrt, die direkt von der herablassenden Güte Gottes zum Menschen übergeht und ihn befähigt, jedes gute Werk zu tun und schliesslich sein Heil zu wirken. Bei der Behandlung dieses Themas sagt Basilius: „Alles Gute, das zuerst zu uns durch die göttliche Gnade kommt, nennen wir eine Tätigkeit der Gnade, die alles in allem wirkt." (Epist. 18.) Gregor von Nazianz erklärt das noch systematischer mit den Worten: „.... und vom Geiste kommt unsere Wiedergeburt, und von der Wiedergeburt unsere Umgestaltung und von der Umge-

staltung die vollere Erkenntnis dessen, der uns umbildet" (Oratio 31). Noch genauer sagt Kyrill von Alexandrien: „Wie eine Waffe, wie eine unzerbrechliche Sicherheit hat der Vater unsern Herzen den Geist Christi gegeben, indem er dieselbe Gnade, Gegenwart und Kraft in uns zur Vollendung brachte. Denn es ist unmöglich, die Seele des Menschen in Ordnung zu bringen oder das Gute zu tun, oder seine eigenen bösen Neigungen zu meistern, oder der grossen teuflischen Schlinge zu entgehen, wenn der Mensch nicht mit der Gnade des hl. Geistes gestärkt wird und wenn nicht seine Seele Christus in sich hat." (Ctr. Julianum III. Migne, gr. XXXI.)

Die durch die Sakramente verliehene Gnade ist von verschiedener Art, den verschiedenen Nöten unserer Seele entsprechend. So erneuert und rechtfertigt sie in der Taufe und Firmung, nährt und erquickt uns in der hl. Eucharistie usw. Die Russen Malinowskij, Sylvester Lebedinskij, Philaret und Andrutsus lehren übrigens ganz ausdrücklich eine besondere sakramentale Gnade, die jedem Sakramente eigentümlich ist.

5. *Notwendigkeit und Wirksamkeit der sakramentalen Gnade.*

Es wird allgemein anerkannt, dass die durch und mit den Sakramenten verliehene Gnade absolut notwendig ist, da ihre Wirkung die Heiligung und schliesslich die Erlösung ist. Das heisst nun aber nicht, dass die Sakramente die einzigen Gnadenmittel sind, weil der allmächtige Gott auch andere Mittel gebrauchen kann. Andererseits sind auch nicht alle Sakramente absolut notwendig, weil jeder nur die gebrauchen muss, die für ihn notwendig sind. Aber die Notwendigkeit der Sakramente und deren Gnaden wird in vielen Beziehungen durch ihre Wirkungen, und zwar die objektiven wie subjektiven, die positiven und die negativen gezeigt. Die verliehene Gnade und ihre Kraft berührt zuerst die äussern und wahrnehmbaren Zeichen, die nach der Heiligung Werkzeuge der Gnade und Mittel zur Heiligung werden. Gregor von Nyssa sagt bei der Behandlung der Sakramente und deren Gnadenwirkung auf die äussern und wahrnehmbaren Zeichen: „Aber nicht das Wasser teilt diese Gabe der Wiedergeburt mit, sondern die Verordnung Gottes und die Heimsuchung des hl. Geistes, der geheimnisvoll zu unserer Erlösung kommt. Ferner bewirkt die verliehene sakramentale Gnade für den würdigen und ehrfürchtigen Empfänger

positiv Heiligung und Erlösung, aber auch für den unwürdigen und in gewissen Fällen für den spöttischen Empfänger negativ Sünde und Verdammnis. Basilius sagt in verschiedenen Vorbereitungsgebeten auf die hl. Kommunion: „Und lass meine Teilnahme an deinem reinen und lebenspendenden Sakrament sich an mir nicht als Gericht erweisen, noch lass mich seelisch schwach werden an Leib und Seele durch unwürdige Teilnahme an demselben . . . Ich weiss, o Herr, dass, wenn ich unwürdig teilnehme an deinem reinen Leibe und deinem ehrwürdigen Blute, ich schuldig werde und mir das Gericht esse und trinke, da ich deinen Leib und dein Blut, mein Christus und Gott, nicht unterscheide.“

Ähnlich Johannes Chrysostomus: „O Herr und Gott! Ich weiss, dass ich weder würdig noch vorbereitet bin, dass du unter das Dach des Hauses meiner Seele kommen könntest . . . . denn nicht als Verächter nahe ich mich dir, o Christus, mein Gott!“ (In allen Gebetbüchern.) Die sakramentale Gnade hat ihre Wirkung für den würdigen Empfänger je nach seinen geistlichen Bedürfnissen und der Art des Sakramentes, das er empfängt. Kyrill von Jerusalem sagt demgemäss: „Lasst keinen glauben, dass er nur die Taufe zur Vergebung der Sünden empfange. Er empfängt auch die Gnade der Adoption durch Gott . . . denn wir wissen, dass, wie sie die Sünden tilgt, und die Gaben des hl. Geistes vermittelt, so ist sie auch ein Symbol des Leidens Christi“ . . „und wenn wir seiner hl. Salbung würdig befunden werden, werden wir Christen genannt . . . denn bevor ihr dieser Gnade würdig befunden wurdet, waret ihr dieses Titels eigentlich nicht wert.“ (Sermo mystag. III, 4.)

Bei der Besprechung der Taufgnade sagt Kyrill von Alexandrien: „ . . und wir haben ebenfalls Zutritt zur Gnade der hl. Taufe, die uns heiligt, indem wir bekennen, dass die Kraft des Wassers das Wegräumen der Sünden, die geistige Erneuerung ist.“ (In Jes. I, sermo II, Migne, gr. LXX, col. 96.)

Athanasius sagt über den gleichen Gegenstand: „Er befahl uns, dass wir getauft würden auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Denn so sind wir auch wirklich vervollkommnet und als Söhne angenommen.“ Und anderswo: „Es gibt nur eine erneuernde Taufe, die keine Sintflut über die Erde herabruft, wie ehedem, sondern eine persönliche Reinigung von Sünde und eine völlige Abwaschung vom Unglück

der angehäuften Befleckungen, die wir uns zugezogen haben, bewirkt ..... Diese Hilfe, die der ersten Geburt zuteil wird, macht ganz neue Menschen anstatt der alten und gottgleiche Menschen anstatt der gegenwärtigen Menschen. Sie formt sie um ohne Feuer und baut sie wieder auf ohne Rücksicht auf den früheren Verfall.“ (Sermo 140 in Bapt.)

Natürlich bedeutet eine solche Auffassung von der Gnadenwirkung nicht, dass sie magisch ist. Nicht nur, weil sie das Werk des hl. Geistes ist, sondern auch weil die sündige Neigung trotz der Gnadenwirkung in den Sakramenten wegen der Macht der Sünde und der Gegenwirkung des sündigen freien menschlichen Willens nicht ausgelöscht ist. Makarius von Ägypten, der diesen Punkt klar behandelt, sagt: „Niemals habe ich einen vollkommenen oder freien Christenmenschen gesehen. Selbst wenn ein Mensch in der Gnade Ruhe findet und bis zu den Mysterien, Offenbarungen und Süssigkeiten der Gnade vordringt, so ist die Sünde doch noch in ihm. Und solche Menschen halten sich infolge der überreichen Gnade und des innern Lichtes für frei und vollkommen, weil sie durch Mangel an Erfahrungen getäuscht werden. Wohl besitzen sie eine Gnadenkraft, aber ich habe nie einen freien Menschen gesehen.“ (Hom. IX, 6.) Daraus folgt, dass die Anstrengung gegen die Sünde und sündige Neigung trotz aller Gnadengegenwart beständig und ununterbrochen weiter gehen muss.

Basilius findet es schwer, zu glauben, dass die Gnade mit der sündigen Neigung gleichzeitig existieren kann. Aber gerade dieser Zweifel zeigt, was seine Überzeugung ist: „Denn es ist für uns unmöglich, die göttliche Gnade zu empfangen, ohne dass die bösen Leidenschaften vertrieben werden, die in unsern Seelen wohnen.“ Dieser Kampf ist wirklich sehr hart und unendlich, wie eine alte christiche Urkunde besagt: „Aber die Gnade Gottes kämpfte gegen den Bösen und einige schwache Brüder bewahrten sie und errichteten gegen ihn starke Palisaden, wodurch sie befähigt wurden, dank ihrer Standhaftigkeit alle diese Angriffe auf sich abzulenken.“ (Migne. gr. XXIX, col. 477.)

6. Der Character indelebilis der sakramentalen Gnade.

Über die Theorie von einem unauslöschlichen Charakter, der der Seele durch die Sakramente, sei es durch alle, oder

nur durch Taufe, Firmung und Amtsweihe aufgedrückt wird, herrscht unter den heutigen orthodoxen Theologen eine lebhafte Diskussion. Sie ist aus der römisch-katholischen Kirchenlehre übernommen und folgendermassen in der Confessio Dosithei ausgedrückt: „Der Ritus der Taufe drückt ein unauslöschliches Siegel auf, gerade so wie die Priesterweihe.“ Unter den heutigen griechischen Theologen verwerfen einige die Lehre vom Character indelebilis, ohne dafür hinreichende Gründe angeben zu können. Die Meinung vom unauslöschlichen Charakter, oder, um in der Sprache der orthodoxen Theologie zu reden, von der unauslöschlichen Kraft aller oder wenigstens der genannten drei Sakramente steht jedoch im vollen Einklang mit der Grundlehre von den Sakramenten der orthodoxen Kirche. Viele griechische Väter sprechen klar in diesem Sinne, ja sie gebrauchen die Bezeichung „unzerstörbares Siegel“, ein Siegel, das für ewig unauslöschlich ist. (*σφραγίδος ἀνεξαλείπτου εἰς τοὺς αἰῶνας*) Die griechischen Väter glauben offenbar, dass, wenn Gott durch die Sakramente einmal wirkt, sein Wirken nicht nur zeitlichen oder partiellen Charakter tragen kann. Die Kraft der durch die Sakramente offenbarten göttlichen Gnade ist vollkommen und in ihrer Wirkung ewig. Nichts kann das ändern, was Gott selbst wirkt. Niemand kann dem widersprechen. Johannes Chrysostomus, der diesen Gedanken bezüglich der Taufe entwickelt, sagt: „Denn der Grund, auf welchen du getauft bist, ist dein Glaube an die Auferstehung des toten Leibes, dass er nicht mehr tot bleibe . . . . Denn Gott allein tut dieses. Und er wirkt es im Bade der Wiedergeburt; denn die Gnade berührt die Seele selbst und zerstört von da aus die Sünde mit den Wurzeln. Deswegen können wir die Seele dessen, der vom König weggeschickt war, als unrein betrachten. Aber die Seele dessen, der getauft ist, ist nicht mehr so, sondern reiner als der Sonnenstrahl und so, wie sie ursprünglich erschaffen war, nein, weit besser als selbst diese. Denn sie erfreut den Geist, der sie allseits entzündet und ihre Heiligkeit vermehrt. Gerade so wie wenn du Eisen oder Gold im Schmelztiegel umformst, es rein und neu machst, so schmilzt dich der hl. Geist in der Taufe wie in einem Feuerofen und verzehrt die Sünden und lässt die Seele reiner leuchten als lauteres Gold.“ (Hom. in 2. Cor. XV, 1/2, Migne, gr. LXI, col. 348/9.) Und weiter: „Wie es keine zweite Kreuzigung Christi

geben kann, so kann es auch keine zweite Taufe geben.“ (Hom. 9, 3 in Hebr., Migne, gr. LXIII, col. 79.) Über denselben Gegenstand sagt Theodoret ganz klar: „Wie Christus einmal für alle litt, so können wir nur ein einziges Mal an seinem Leiden teilnehmen. Durch die Taufe sind wir ja mit ihm begraben und stehen wieder auf mit ihm.“ (Hom. in Hebr. 6, 6.) Zu der Regel, dass die Taufe nur einmal empfangen werden darf, sagt Johannes von Damaskus: „ . . . also gerade so wie der Tod des Herrn einmal für alle erlitten wurde, so soll man sich auch nur einmal der Taufe unterziehen . . . Von denen, die wiedergetauft werden, nachdem sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes getauft worden sind, sagt der hl. Apostel: Denn es ist unmöglich für die, die einmal erleuchtet sind, wieder durch Busse sich zu erneuern, da sie Christus wiederum für sich kreuzigen und ihn der Schmach überliefern.“ (Exp. in fid. orthod. IV, 10, Migne, gr. LXXXVI.) Derselbe Vater spricht von der Taufe als von einem Siegel: „Sodann empfangen wir jetzt in der Taufe die Erstlinge des hl. Geistes, und unsere Wiedergeburt wird uns der Beginn eines andern Lebens, Siegel Schutz und Erleuchtung.“ (Ibidem.)

Kyrill von Jerusalem behandelt die Taufe und Firmung und spricht ausdrücklich von einem unzerstörbaren Siegel, welches der hl. Geist uns für ewig aufdrückt: „Die Taufe, die uns bevorsteht, ist etwas Grosses . . . ein heiliges, unzerstörbares Siegel und die Gabe der Annahme an Kindes Statt durch Gott . . . Denn Gott kann sogar den Ungläubigen gläubig machen . . . Möge er euch mit den himmlischen Dingen des Neuen Bundes erfüllen und das für ewig unauslöschliche Zeichen geben!“ (Procatechesis 16, 17, Migne, gr. XXXIII, col. 360/1, 364/5.)

Nikolaus Kabasilas sagt über die Wirksamkeit der Taufe, Firmung und Eucharistie: „Denn wenn wir in den hl. Mysterien sein Begräbnis darstellen und seinen Tod verkündigen, so sind wir durch sie vom Erlöser erzeugt, umgebildet und bedeutsam mit ihm verbunden. Denn durch diese leben, weben und sind wir in ihm, wie der hl. Paulus sagt, da ja die Taufe das Wesen mitteilt, das ganz christusgemäss ist. Denn erst wenn wir den Tod auf uns nehmen und das Leben erst verlieren, werden wir zum Leben geführt. Dann vollendet die Salbung mit Öl den neu Erzeugten und legt in sein Inneres eine Kraft, die einem solchen Leben entspricht. Dann bewahrt die göttliche

Eucharistie dieses Leben und hält es in Gesundheit aufrecht.“ (De vita in Christo, Migne, gr. CL, col. 501/4.)

Im gleichen Sinne sagt Dositheos in seinem Bekenntnis: „Denn wie es für den gleichen Mann unmöglich ist, zweimal die Priesterweihe zu empfangen, so ist es für den, der recht getauft ist, unmöglich, wiedergetauft zu werden, auch wenn er das Unglück hatte, in zahllose Sünden zu fallen, ja wenn er selbst den Glauben abgeschworen hätte. Denn wenn er bereit ist, sich dem Herrn wieder zuzuwenden, so empfängt er die verlorene Kindschaft durch das Sakrament der Busse wieder.“ (Decretum XVI bei Kimmel.)

Die Praxis der orthodoxen Kirche zeigt ferner klar, dass Taufe, Firmung und geistliche Amtsweihe nicht wiederholt werden, weil die Idee von deren unauslöschlichem Charakter massgeblich ist. Taufe und Firmung, wenn einmal im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes vollzogen, können nicht wiederholt werden. Und auch die Priesterweihe wird nach der Absolution eines Degradierten nicht wiederholt. Wie schon gesagt, ist die in den Sakramenten verliehene Gnade das Werk Gottes des heiligen Geistes und keiner, selbst die Kirche nicht, kann sie zurücknehmen. Die Kirche kann den Unwürdigen suspendieren. Sie kann die Suspension im Falle einer wahren oder angenommenen Besserung aufheben, aber sie darf nicht an Dinge rühren, die von Gott gegeben sind. *Ihm* sind die, welche sie unwürdig empfangen und gebraucht haben, verantwortlich. Die orthodoxe Kirche wäre ganz inkonsequent, wenn sie den unauslöschlichen Charakter der Sakramente im Sinne einer ewigen Wirkung nicht annähme.

Auch das Ritual der orthodoxen Kirche bestätigt die Meinung, dass der unauslöschliche Charakter einiger Sakramente — oder vielleicht besser aller — im Einklange mit ihrer Sakramentenlehre steht. Einige Stellen in ihren gottesdienstlichen Gebeten drücken das implicite oder explicite aus. In den Taufgebeten lesen wir: „Gib ihm (dem Täufling) *das Siegel der Gaben des hl. Geistes,* dass er in jeder Tat und in jedem Wort ein dir wohlgefälliges Kind und Erbe des Himmelreiches sei (cf. Goar, Euchol. p. 290/1)“. „Mache sie gnädigst dieser grossen Gnade deiner heiligen Taufe teilhaftig.“ (Ibid.) „Lasset uns beten, dass das Gewand der Taufe und das Unterpfand des hl. Geistes fleckenlos und ohne Makel von ihm getragen werde bis zum schreck-

lichen Tage des Herrn Jesu Christi, unseres Gottes.“ (Ibid.) Im Firmungsritual wird dieses Sakrament genannt „das Chrisma des Unterpfandes des hl. Geistes“. (Ibid. p. 296.) Die Form der Salbung beim gleichen Sakrament ist: „Das Siegel der Gabe des hl. Geistes, Amen“. Wir finden den Gedanken vom unauslöschlichen Charakter und Siegel noch deutlicher betont im Weihegebet über das Chrisma, worin gesagt wird: „Durch die Heimsuchung deines heiligen und anbetungswürdigen Geistes mache sie (die Salbung) zu einem Gewande der Unsterblichkeit und zu einem vollkommenen Siegel, das du denen aufdrückst, die deine göttliche Taufe empfangen, die Namen von dir selbst, deinem eingeborenen Sohn und dem hl. Geist, damit sie in deiner Gegenwart als Glieder deines Hauses und deiner Stadt anerkannt werden.“ (Goar, Euchol. p. 502.)

Im Offizium der hl. Weihen lesen wir bei der Diakonatsweihe: „Dass auch er, befreit von aller Sünde, tadellos vor dir am Tage deines schrecklichen Gerichtes stehen möge“ (Ibid. p. 209) und bei der Priesterweihe: „Dass er würdig befunden werde, ohne Tadel vor deinem Richterstuhl zu stehen, das Evangelium deines Reiches zu predigen, das Wort deiner Wahrheit zu spenden . . . dass er auch bei der zweiten Ankunft unseres grossen Gottes und Erlösers Jesu Christi vor dich hintreten kann“ (Ibid. p. 243) und „dass er die von dir ihm anvertraute Hinterlage des Glaubens annehme und bewahre bis auf den Tag Jesu Christi, da sie von ihm wieder zurückverlangt wird“ (Ibid.). Wie Symeon von Thessalonichi noch deutlicher sagt: „dass er, wenn er seine Arbeit in der Gegenwart gewissenhaft verrichtet hat, jenes ewige Amt und die unmittelbare Gemeinschaft Jesu Christi erlangen möge, aber auch dass er, wenn er die grosse Ausstattung des Geistes und die Fülle der Gaben des hl. Geistes empfangen hat, an denselben Tagen unerschütterlich seine Gnadenpflichten erfülle“ (bei der Bischofsweihe, Goar, p. 251) „damit er, geziemend vorbereitet, die im anvertrauten Seelen im gegenwärtigen Leben leite und ohne Beschämung vor deinen Thron trete.“ (Ibid.)

Im Trauungsritual lesen wir: „Lass sie in deinen Augen wohlgefällig sein. Mögen sie bei dir, unserm Herrn, wie Himmelslichter leuchten“ (Ibid. p. 317) und „halte sie für würdig, zu einem hohen Alter zu kommen, indem sie deine Gebote mit reinem Herzen halten“ (Ibid. p. 318) und weiter: „Halte sie für

immer frei von Flecken und Versuchungen“ (Ibid. p. 320). Im Offizium der hl. Krankenölung betet die Kirche: „dass die, welche mit diesem Öl der Wiedergeburt gesalbt werden, ihren Widersachern schrecklich sein und unter den Ausgezeichneten deiner Heiligen glänzen mögen ohne Flecken und Makeln, dass sie in dir ewige Ruhe empfangen und den Lohn der ewigen Wohnungen erlangen mögen“. (Ibid. p. 338.) Endlich lesen wir in den Gebeten der Beichte und Absolution: „Erlöse sie von der ewigen Strafe“ (p. 537) und „dass er, indem du ihm Verzeihung gewährst, in dieser und in der zukünftigen Welt von dir würdig befunden werde, ohne Verdammungsurteil vor dir zu stehen“ (p. 536).

Alle diese Stellen zeigen deutlich die Überzeugung der Kirche, dass die in den Sakramenten verliehene Gnade, wenigstens bei der Taufe, Firmung und Weihe, nicht etwas Vorübergehendes ist. In ihnen wirkt vielmehr Gottes Gnade, der gegenwärtig ist. Daher ist sein Wirken ewig. Sie offenbart sich in ihrer ewigen Wirkung und verleiht daher einen unauslöschlichen Charakter.

7. Die sakramentale Gnade in ihrer Beziehung zur Verwaltung und Gültigkeit der Sakramente.

Das unbezweifelte Vorhandensein der sakramentalen Gnade kann nur durch die gültige Verwaltung der Sakramente gesichert werden. Aber das hängt ab 1. von der kanonischen Weihe des spendenden Priesters oder Bischofs und seiner ernsten Absicht, die Sakramente zu spenden, 2. von ihrer rechten Verwaltung. Mehrere Kanones der orthodoxen Kirche sprechen klar von der absoluten Notwendigkeit der Verwaltung der Sakramente allein durch die Kleriker, während Laien für die Spendung derselben überhaupt nicht zugelassen werden (ausser für die Nottaufe). Der Laie sowie die Geistlichen gewisser Häresien sind nicht Organe der Gnade und können sie daher auch nicht andern übermitteln. Der hl. Athanasius sagt: „Denn wenn sie, während die Konsekration im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes vollzogen wird, den wahren Vater durch ihre Leugnung der Gleichheit der Natur nicht anerkennen, auch den wahren Sohn leugnen und einen andern so nennen, nämlich eine Kreatur, den sie von sich aus, aus nichts bilden, dann ist natürlich die Taufe, die sie spenden, null und nichtig und ohne Nutzen, da sie ja nur eine Heuchelei und wirklich keine Hilfe zur Gottseligkeit ist“ (de baptismo). Noch

deutlicher sagt Basilius zum gleichen Thema: „Sie haben die Gnade des hl. Geistes nicht mehr in sich, denn die Mitteilung hörte durch die Trennung von der Sukzession auf. Denn die, welche sich zuerst trennten, hatten ihre Weihe von den Vätern und durch die Auflegung der Hände hatten sie die Gabe des hl. Geistes. Aber sie haben sie unterbrochen, wurden Laien und hatten weder die Macht zu taufen noch zu ordinieren, da sie nicht mehr fähig waren, die Gnade des hl. Geistes zu geben, von dem sie selbst abgefallen waren. Daher wurde denen, die durch sie zur Kirche kamen, da sie durch Laien getauft waren, auferlegt, durch die wahre Taufe der Kirche gereinigt zu werden" (ep. 188). Demgemäss können die Sakramente, welche von Geistlichen nicht-orthodoxer Kirchen gespendet wurden, nur gültig sein und die sakramentale Gnade mitteilen unter zwei Bedingungen: 1. dass ihre Kirche eine Lehre von den Sakramenten und der sakramentalen Gnade annimmt die derjenigen der orthodoxen Kirche ähnlich ist, 2. dass die Geistlichen demgemäss recht und kanonisch durch Bischöfe, die eine ununterbrochene apostolische Sukzession haben, geweiht sind. Natürlich hängt die rechte Spendung der Sakramente und die sichere Übertragung der sakramentalen Gnaden nicht von der Würdigkeit der spendenden Person ab, da sie ja nicht ihre eigenen oder ihres Bischofs Sakramente, sondern die Sakramente Gottes spendet. Der hl. Gregor von Nazianz sagt: „Forsche, bitte, nicht nach der Würdigkeit jener, die dich reinigen, noch mache einen Unterschied zwischen denen, die dich geistig erzeugten. So soll es bei euch hinsichtlich des Spenders der Taufe sein. Ja, wenn einer in seiner Lebensweise hervorragt, so ist doch ihre Taufgewalt die gleiche, und jedermann, der durch den gleichen Glauben gestaltet ist, ist für dich in ganz gleicher Weise der Initiator." (Oratio 40, 26, Migne, gr. XXXVI, col. 396.) Noch genauer drückt sich Johannes Chrysostomus über diesen Gegenstand aus: „Gott pflegt selbst vermittels unwürdiger Menschen zu wirken. Die Gnade der Taufe wird keineswegs durch das Leben des Priesters vermindert; denn kein Mensch bringt etwas in die vorliegende Handlung, sondern alles ist das Werk Gottes und der göttlichen Macht. Er weiht uns ein" (in 1. Cor. hom. 8, Migne, gr. LXI, col. 69). Es ist für den rechten Vollzug des Sakramentes und für die gültige Übermittlung der sakramentalen Gnade nicht ohne Bedeutung, dass das Ritual der Kirche,

zumal in bezug auf das äussere, wahrnehmbare Zeichen der Sakramente genau beobachtet wird.

8. Die Zahl der Sakramente.

Es steht heute einwandfrei fest, dass sowohl der Sakramentsbegriff in seiner jetzigen Bedeutung wie auch die Siebenzahl der Sakramente (nicht aber die Sakramente selbst) in der orthodoxen Kirche der katholischen Scholastik des Abendlandes, nicht vor dem 12. Jahrhundert, entlehnt sind. Immerhin ist die Zahl im Osten noch nicht als Dogma festgelegt, weil sich noch kein ökumenisches Konzil damit beschäftigt hat. Wenn auch die verschiedenen Bekenntnisse, die allgemein als wahrhaft orthodox angenommen werden, an der Siebenzahl festhalten, so ist doch zu erwähnen, dass einige russische Theologen der sogenannten slawophilen und damit latinophoben Schule diese Zahl ablehnen, weil ihnen alles, was nach dem Abendland schmeckt, verdächtig erscheint. So schreibt der Engländer W. Palmer in seinem „Notes of a visit to the Russian Church 1840/1 (London, Newman, 1882), dass ihm der Priester Fortunatow gesagt habe: „Von Anfang an gab es 7 Sakramente und wir haben sie von Anfang an gehabt, aber im Laufe der Zeit hat sie uns der Papst vorgezählt".

In dem 1903 in Petersburg erschienenen, von der Zensur des hl. Synods approbierten, vom Priestermönch Tarasios verfassten „Theologie der Weliko-Russen und der Malo-Russen des 16. und 17. Jahrhunderts" wird der allgemein gültige Sakramentsbegriff streng zerpflückt. Tarasios behauptet, dass Teile dieser Definition auch andern Riten ausser den 7 Sakramenten zukämen, die an Bedeutung und Würde einige der Sakramente weit überragten. Er schreibt: „Die Bestimmung der Zahl der Sakramente ist völlig willkürlich und künstlich. Sie verrät sofort ihre Herkunft aus der Scholastik und ihrem Juridismus. Es gibt in der kirchlichen Praxis noch andere Riten und heilige Handlungen, die nicht mit unter die Sakramente bezogen werden, die aber göttlicher Einsetzung, der sichtbare Ausdruck einer unsichtbaren Gnade und von grösserer Bedeutung als gewisse sogenannte Sakramente sind. So muss z. B. der religiöse Profess als eine grosse Bekundung und als ein grosses Symbol der göttlichen Gnade betrachtet werden, ebenso wie die Taufe, die hl. Eucharistie und die Priesterweihe. Der religiöse Profess heisst im Ritual des Eintrittes in den Orden Sakrament

(Mysterium) und wird auch so von Dionysius dem Areopagiten, von Theodor Studita und von dem Mönch Job genannt. Daher steht es fest, dass die inneren und äussern Merkmale, wodurch jene die Sakramente von andern Offizien und Riten unterscheiden, nicht richtig und nicht sachlich begründet sind. Das Urteil über die mehr oder minder grosse Notwendigkeit des einen oder andern Sakramentes entbehrt jedes Fundamentes. Denn das Heil wird nicht durch den getrennten Empfang gewisser heiliger Riten vollendet, so gross auch ihre Bedeutung ist, sondern durch die Gemeinschaft mit dem ganzen kirchlichen Leben, in dem überhaupt nichts von geringerer Bedeutung ist. Die Grosse Wasserweihe, die Einkleidung als Mönch oder Nonne, der Begräbnisritus haben nicht geringere Wirkung und Bedeutung als die meisten Sakramente. Der Mönch Job erklärt Busse und Krankenölung für ein und dasselbe Sakrament, und man muss gestehen, dass in der inneren Beschaffenheit beider Sakramente vieles vorhanden ist, was diese Meinung wahrscheinlich macht. Der „Grosse Katechismus“ von Philaret und die Confessio orthodoxa zählen auch die Ehe unter die Sakramente, eine Einrichtung, die gar keine Beziehung zur Religion hat und, ganz von der Religion getrennt, auch in irreligiösen Gesellschaften existiert. Er kommt endlich zu dem Schluss: „Was die Lehre von den Sakramenten anbetrifft, so muss man offen bekennen, dass sie keine religiös wirksame Kraft besitzen kann, weil sie den Werken von Häretikern entnommen ist“. Das ist ein typisches Zeichen für die Mentalität der Slawophilen. Wie er, so empfinden auch andere Russen, so der frühere Metropolit Antonius Khrapovitskij von Kiew, der heute im Exil lebt und die in Europa zerstreuten Russen kirchlich betreut. Auch er bekämpft die Siebenzahl der Sakramente, setzt besonders die Ehe herab und möchte an deren Stelle die Mönchstonsur setzen. In seinem 1924 in Karlowitz herausgegebenen Katechismus hält er jedoch an der Siebenzahl fest, wie sie in der Confessio des Dositheos zu finden ist, „wegen der Autorität, die dieses Dokument, wenn es auch neueren Ursprunges ist, in der gesamten Kirche geniesst“, doch fügt er bei: „Übrigens gibt es noch andere Riten von der grössten Wichtigkeit, die bei den alten Vätern wie in den liturgischen Offizien Sakramente genannt werden, wie die Grosse Wasserweihe, die Pfingsten kniend verrichteten Gebete, die Kirchenweihe, die Mönchstonsur.

Aber aus Pietät gegen die Lehre ist es wertvoll, die oben genannten Sakramente anzuerkennen."

Kattenbusch trifft wohl das Richtige, wenn er in seiner Konfessionskunde S. 396 schreibt: „Ausser bei sehr „scholastischen" Theologen (Theologen, die einem echten Orthodoxen immer wie vom Romanismus angesteckt erscheinen) bleibt es in der Tat dabei, dass es freilich sieben grosse Mysterien gebe, dass aber die kleineren Verrichtungen doch qualitativ keinen andern Charakter tragen."

Bemerkenswert ist es, dass der orthodoxe Geistliche dem Laien bei der Vollziehung der Mysterien nie persönlich gegenübertritt, nämlich nie sich ihm gegenüber so darstellt, als ob er selbst der Spendende sei. Überall tritt der Priester hinter das Mysterium zurück. Es ist offenbar, dass Gott selbst als der Redende und Handelnde erscheinen soll. Der Priester erklärt nur, dass sich dieses oder jenes jetzt vollziehe, alsdann geht er zu einem Gebete über. Dieses Unpersönliche in der Stellung auch des höchsten Geistlichen deutet den Unterschied der orthodoxen Vorstellung über die Hierarchie von der römischen an. Der Vater ist auch in den Mysterien durch Christus im heiligen Geist der Spender aller Gnaden. So wird auch in der orthodoxen Kirche der Hierurg nie als höheres Wesen betrachtet. Nur im Kultus ist er über den Laien erhaben. Das Gewand macht den Kleriker. Im Kultus, in ihrer entsprechenden Tracht sind die Kleriker Gegenstand der Verehrung für den Laien, nicht ausserhalb der Kirche.

Basel. C. N.

Benutzte Literatur:

Whitley, The doctrine of grace, London 1932 (besonders die Arbeiten von Glubokowskij und Avilisatos).

Martin Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, Paris 1926—1933, 4 Bde.

E. J. Kimmel, Libri symbolici ecclesiae orientalis, Jena 1843.

W. Gass, Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872.

Ferd. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Bd. I, Freiburg 1892.

Friedr. Loofs, Symbolik der christlichen Konfessionskunde, Bd. I, Tübingen 1902.

N. Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes (Göschen 918), Berlin 1926.

Friedr. Heiler, Der Katholizismus, München 1923.

Die entsprechenden Artikel in der *RGG und RE* f. prot. Theologie.

Vorlesungsnotizen des Kollegs von *Prof. E. Stähelin, Basel,* Geschichte der katholischen Theologie, S. S. 1932.