

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

Band: 17 (1927)

Heft: 1

Artikel: Die Frage der Aufbewahrung des heiligen Sakramentes in der Kirche von England

Autor: Neuhaus, K.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404017>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 07.10.2024

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

Die Frage der Aufbewahrung des heiligen Sakramentes in der Kirche von England.

II.

Die Konferenz behandelte am zweiten Tage zunächst eine Arbeit, die der Bischof von Oxford allen Teilnehmern als eine nähere Erklärung seiner gestrigen Ausführungen über „geistige Gegenwart“ zugestellt hatte. Daran knüpfte sich eine lebhaft Diskussion, die hauptsächlich von den Vertretern der Evangelicals und Liberals bestritten wurde. Es wurden Standpunkte vertreten, welche sich fast mit der zwinglianischen Abendmahlsauffassung deckten. So war für den folgenden Vortrag des Dr. Stone nicht die richtige Atmosphäre geschaffen. Wenn es ihm dennoch gelang, die Versammlung durch die Logik seiner Darlegungen und die Wärme seiner Deduktionen zu fesseln, so ist dieses das beste Zeugnis für die Güte und das Gewicht seiner Gründe. Unseres Erachtens war es das Beste und Klarste, was die Konferenz geboten hatte. Wir bringen auch diesen Vortrag wörtlich.

«Ich habe über *die theologische Grundlage* zu reden, *auf welcher der Gebrauch des reservierten Sakramentes*, abgesehen von dessen Empfang durch Kranke und andere, *beruht*.

Es wird gut sein, im Anfange zu sagen, worin dieser Gebrauch eigentlich besteht. Er muss natürlich scharf vom Zwecke der Reservation unterschieden werden, der die Kommunion ist. Wenn das Sakrament auch so aufbewahrt wird, so gibt es doch noch andere kultische sakramentale Gebräuche. Eine Person oder auch eine Anzahl von Personen können etwa unsern Herrn im Sakramente in privater Andacht anbeten. Es kann eine Prozession veranstaltet werden, in der das reservierte Sakrament als Mittel zur Verehrung unseres Herrn im Sakrament umhergetragen wird. Dann kann es Aussetzung geben, in der die Tabernakeltür geöffnet und das Sakrament herausgestellt wird. Da kann es Benediktion geben, in der das Volk vom Priester gesegnet wird, indem er über dasselbe mit dem Sakramente das Kreuzzeichen macht. In den letzten Jahren ist in der Kirche von England eine gottesdienstliche Form gebräuchlich, in der ohne tatsächliche Exposition oder Benediktion

Hymnen und Gebete an unsern Herrn im reservierten Sakramente gerichtet werden. Da entsteht die Frage: Welches ist die theologische Grundlage, auf der alle diese Formen der Devotion beruhen? Indem ich mich bemühe, diese Frage zu beantworten, lege ich folgende vier Erwägungen vor:

1. Die Gegenwart unseres Herrn im Sakramente muss mit dem festgesetzten Ritus verbunden sein und hängt nicht ab vom Glauben der Kommunikanten. Diese sakramentale Gegenwart wird durch die Rezitation der verordneten Worte durch einen verordneten Priester über die verordneten Elemente von Brot und Wein bewirkt. Es ist ein Werk Gottes, der angerufen wird, wenn der offizielle Akt der Konsekration vollzogen wird. Diese Anrufung Gottes kann als der Akt des Priesters beschrieben werden, der der Repräsentant Christi ist, oder als das Gebet der Kirche. Die Betonung mag auf die Wiederholung der Worte gelegt werden, die der Herr beim letzten Abendmahle sprach, oder auf das Gebet, welches explicite oder non explicite die Tätigkeit des hl. Geistes anruft. Solche Differenzen in der Darstellung berühren den Punkt nicht, der für unsern Zweck heute wichtig ist, nämlich, dass die sakramentale Gegenwart unseres Herrn bei der Kirche kraft der Konsekration ist. Unser Herr ist so gegenwärtig, damit das eucharistische Opfer dargebracht werden kann und damit es von den Kommunikanten empfangen wird. Ich meine nicht, dass er vor der Konsekration nicht gegenwärtig ist. Er ist gegenwärtig durch den Ritus. Er selbst ist der wahre Zelebrant. Aber es existiert da ein Unterschied. Die Gegenwart bei der Konsekration ist eine Offenbarung anderer Art als die beim Gottesdienst, eine Offenbarung, die ganz eigentümlich ist. Die Ansicht, dass da kein Unterschied existiert, ist irrig unter Berücksichtigung der Worte unseres Herrn, „das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“, und unter Berücksichtigung dessen, wie die konsekrierten Elemente in der Kirche betrachtet werden.

2. Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass diese Gegenwart des Herrn so begrenzt ist, dass sie nicht nach der Darbringung des Opfers und der Austeilung der Kommunion im Ritus fort dauern kann. Es gibt nichts in der heiligen Schrift, nichts in der Tradition der Kirche, was darauf hindeutet, dass, wenn das Sakrament nach Vollendung des Ritus aufbewahrt wird, die Gegenwart aufhöre dadurch, dass sich der Herr

zurückzieht. Vielmehr legt alles, was aus der Lehre und Praxis der Kirche vorgebracht werden kann, den Gedanken nahe, dass die Gegenwart des Herrn so lange dauert, wie das Äussere des Sakramentes fortfährt zu sein. Eine Theorie, dass sich der Herr aus dem Sakrament zurückzieht, ist so, dass ihre Annahme positive Evidenz erfordert, die sich aber nicht finden lässt.

3. Diese Gegenwart ist die unseres Herrn selber. Die unsichtbare Realität des Sakramentes ist der Leib und das Blut unseres Herrn, sein ganzes menschliches Leben, in welchem der Leib seit der Auferstehung geistig ist. Durch die unlösliche Vereinigung in der Inkarnation ist die göttliche Natur unseres Herrn gegenwärtig mit seinem Fleisch und seinem Blut. Und daher ist das Sakrament anzubeten.

Zu unterscheiden und zu sagen, es ist sein Leib und sein Blut, aber nicht seine Person, heisst meines Erachtens den ganzen Zweck des Sakramentes vernichten. Seine persönliche Gegenwart, der Kontakt von Person zu Person, das ist das Wertvolle.

4. Wenn es wahr ist, dass die Gegenwart unseres Herrn im Sakrament nicht vorübergehend, sondern dauernd ist, so darf die Anbetung nicht nur auf die Zeit der Liturgie beschränkt werden, sondern es ist auch recht, dass das Sakrament reserviert wird.

Diese vier Haupterwägungen lege ich vor, da sie die theologische Grundlage für die Praxis ist, die wir hier betrachten.

Ich weiss, dass der Beweis hierfür logischen Charakter trägt, und ich erinnere daran, dass gestern hier einige sehr ernste Worte über den Gebrauch der Logik in der Theologie gesagt worden sind. Aber ich vereinige mich mit denen, die sagten, nicht Logik als solche, sondern schlechte Logik sei ausdrücklich zu missbilligen. Die Arianer werden oft als Beispiel angeführt, weil sie durch den Gebrauch der Logik falsche Schlüsse gezogen haben. Ihr Fehler war nicht, dass sie von der Logik Gebrauch machten, sondern dass sie sich einer schlechten Logik bedienten. Sie argumentierten, dass, weil der göttliche Sohn ein Sohn und der göttliche Vater ein Vater sei, daher der Vater vor dem Sohne existiert haben müsse. In der Art ihrer Logik waren sie unlogisch, weil sie annahmen, aller wahren Logik zum Trotz, dass die göttliche Zeugung und der göttliche Sohn denselben Bedingungen unterworfen seien, wie menschliche Zeugung und menschliche Sohnschaft.

Die Festsetzung des Gegenstandes, über den ich gebeten wurde, hier zu sprechen, schloss das Wort ein „eine örtlich beschränkte Gegenwart“. Was ist der Sinn dieser Redensart? Inwiefern ist sie wahr, inwiefern unwahr?

Bei der Behandlung dieser Frage ist es notwendig, verschiedene Auffassungen zu unterscheiden, die mit den Worten „örtlich gebunden“ und örtliche Gegenwart verbunden werden. Ein solcher Ausdruck kann gebraucht werden, einfach um auszudrücken, dass unser Herr in den konsekrierten Elementen in einer besondern Weise oder in einem gewissen Grade von Präsenz gegenwärtig ist, wie sie sonst nicht zu andern Zwecken, an andern Orten und zu andern Zeiten vorkommt. So verstanden, kann der Ausdruck gebraucht werden, um die Lehre auszudrücken, die bereits in diesem Vortrage ihren Ausdruck fand, d. h. für diejenigen, welche diese Lehre annehmen, ist der Ausdruck wahr. Aber das ist nicht der Sinn, in welchem der Ausdruck gewöhnlich von den Theologen genommen wird. Die Theologen haben damit eine Gegenwart bezeichnet, die natürlicher Art ist, eine Gegenwart, wodurch ein Körper in Beziehung zu einem Ort mittels der Dimensionen der Quantität steht, so dass die Dimensionen des Körpers an den Dimensionen des Raumes gemessen werden, den der Körper einnimmt. In diesem Sinne wird der Ausdruck von jenen, welche behaupten, dass der Leib Christi die unsichtbare Realität des konsekrierten Sakramentes ist, als falsch angenommen. So sagt zum Beispiel der hl. Thomas von Aquin, indem er diese Definition von lokal oder localiter annimmt: „Der Leib Christi ist nicht localiter im Altarssakramente“, und wiederum: „In dieser Weise ist der Leib Christi nur an einem Ort, d. i. im Himmel.“ Ähnlich stellt der Catechismus Tridentinus fest: „Christus ist im Sakramente nicht wie an einem Orte.“ Und Kardinal Newman fasst die gewöhnliche Lehre der lateinischen Fachtheologen in klaren Sätzen zusammen, wenn er schreibt: „Unser Herr ist in loco im Himmel, nicht im nämlichen Sinne im Sakrament. Er ist nur in der Substanz gegenwärtig und Substanz erfordert nicht die Einnahme eines Platzes oder schliesst sie begrifflich ein. Aber wenn ein Ort von der Idee der sakramentalen Gegenwart ausgeschlossen ist, ist daher auch eine Trennung oder Entfernung vom Himmel ausgeschlossen, denn Distanz schliesst einen messbaren Zwischenraum ein, und ein solcher kann nur

zwischen Orten sein. Weiter, wenn die Idee von Distanz ausgeschlossen ist, so auch folgerichtig die Idee von Bewegung. Unser Herr steigt daher weder vom Himmel auf die Altäre, noch bewegt er sich, wenn er in der Prozession getragen wird. Die sichtbare Spezies ändert ihre Stellung, aber er bewegt sich nicht. Er ist in der Eucharistie in der Weise eines Geistes. Wir wissen nicht, wie. Wir haben zu dem „wie“ in unserer Erfahrung keine Parallele. Wir können nur sagen, dass er gegenwärtig ist, nicht nach der natürlichen Art der Körper, sondern sakramental.“ Parallelen für jeden Satz und jedes Wort, das er gebraucht, können bei Newman gefunden werden.

Diese Feststellungen von Thomas von Aquin, dem Catechismus Tridentinus und Kardinal Newman sind als Beispiele für die Verwerfung des Ausdruckes „örtliche Gegenwart“ im Sinne, der gewöhnlich von den Theologen daran geknüpft wird, erwähnt worden. In dem, was sie so sagen, nehmen alle drei Quellen die fachgemässe Lehre von der Transsubstantiation an, eine Lehre, die von den westlichen Scholastikern im Mittelalter ausgearbeitet wurde, wobei sie drei Dinge im Auge hatten: 1. den überlieferten Glauben zu schützen, dass das konsekrierte Sakrament der Leib und das Blut Christi ist; 2. eine fleischliche oder natürliche Art der Auffassung dieses Glaubens zu vermeiden; 3. so ihre Theologie zu definieren und sie mit der Philosophie ihrer Zeit in Übereinstimmung zu bringen. Aber mag nun die fachgemässe Transsubstantiationslehre angenommen oder verworfen werden, der Unterschied behält seine Gültigkeit. Wenn man unter lokaler Präsenz versteht, dass unser Herr im konsekrierten Sakrament in einer distinktiven Weise zugegen ist, so ist der Ausdruck wahr. Aber wenn man unter lokaler Gegenwart die natürliche Gegenwart eines Körpers in der Raumdimension versteht, so ist der Ausdruck falsch.

Die Erwähnung der Transsubstantiation bringt mich auf einen andern Punkt. In einem herrlichen, 1917 erschienenen Buche schrieb Father Freestone den Satz: „Die Entwicklung irgendeines Kultus des reservierten Sakramentes war die direkte Folge der Annahme der Transsubstantiationslehre als orthodoxer Glaube.“ Die Anlage von Father Frestones Buch, das sich auf die ersten 12 Jahrhunderte beschränkte, verhinderte den Autor, die so gemachte Feststellung näher zu entwickeln oder

zu verteidigen. Aber sie ist seitdem manchmal wiederholt als Argument gegen jeden Kultus des reservierten Sakramentes gebraucht worden. Daher mag es mir erlaubt sein, so kurz ich kann, zu sagen, warum ich diese Feststellung als falsch betrachte.

In erster Linie: Wenn das Wort Transsubstantiation in seinem eigentlichen Sinne der entwickelten und in ein System gebrachten Theologie verstanden wird, so steht obige Feststellung nicht im Einklang mit der Zeitfolge. Der Kultus des reservierten Sakramentes existierte in höchst ausgeprägter Weise in den sakramentalen Prozessionen, die wenigstens im letzten Teile des 11. Jahrhunderts gehalten wurden. Die Ausarbeitung der Transsubstantiationslehre war dagegen das Werk der Theologen des 13. Jahrhunderts.

Zweitens: Ob das Wort Transsubstantiation in seinem eigentlichen fachgemässen Sinne verstanden wird oder um die gröbere Lehre zu bezeichnen, so rechtfertigen die Dokumente des Kultus diese Feststellung nicht. Der unterscheidende Charakterzug der Transsubstantiation ist nicht die Betonung der Gegenwart Christi, sondern die Betonung, dass die Substanz oder die dem Brote zugrunde liegende Realität in die Substanz des Leibes Christi verwandelt wird, so dass die Substanz des Brotes aufhört zu sein. Und der Ton in den Dokumenten für den Kultus liegt immer auf der Gegenwart Christi, nicht auf der Absenz der Brotsubstanz.

Drittens: Der Schluss, der so sehr auf Evidenz beruht, wird durch allgemeine Wahrscheinlichkeit gestützt. Es ist unwahrscheinlich, dass eine höchst fachgemäss entwickelte Lehre, wie die von der Transsubstantiation oder selbst die massiveren Formen, welche die Absenz von Brot behaupten, eine Veranlassung sein würde, mächtig genug, um auf Anbetung einzuwirken. Und für Andachtsübungen, die ja von der wissenschaftlichen Theologie verschieden sind, ist es nicht von Bedeutung, ob die Brotsubstanz verwandelt ist oder bleibt. Was wichtig ist, das ist die positive Wahrheit von der Gegenwart Christi.

Die theologische Basis für den Kultus des reservierten Sakramentes verlangt demnach die Lehre, dass unser Herr selbst die unsichtbare Realität des konsekrierten Sakramentes ist. Sie verlangt nicht eine besondere Art und Weise der Be-

tonung jener Lehre, die als Transsubstantiation bekannt ist, weder in ihrer derberen noch in ihrer fachgemässen Form.

Es stimmt auch nicht, dass die Anbetung unseres Herrn im reservierten Sakramente seine Anbetung anderweitig oder die Anbetung des Vaters oder des heiligen Geistes oder der heiligen Trinität behindert. In der Eucharistie selbst betet der Kommunikant unsern Herrn an, wie er auf dem Altare ist und auch wie er ihn in der Kommunion aufnimmt. Die Anbetung ausserhalb der Kommunion behindert nicht die Anbetung in der Kommunion und umgekehrt. In ähnlicher Weise hindert die Anbetung unseres Herrn im reservierten Sakramente nicht unsere Anbetung zur Zeit der Eucharistiefeier oder die Anbetung ohne Beziehung zum Sakrament. Es ist ein Urteil der religiösen Erfahrung, dass verschiedene Formen von Devotion sich gegenseitig schützen und schirmen, aber nicht aufheben. Tatsächlich findet man denn auch, dass die Anbetung unseres Herrn im reservierten Sakramente den Zutritt zum Altare mächtig fördert und die geistige Vereinigung mit ihm und dem Vater und dem heiligen Geiste tagsüber sehr erleichtert. Diese Tatsache ist mancher andern analog. Die mit Christus in der Taufe vereinigte Seele bedarf fernerhin der Kommunion mit Christus. Die dergestalt mit Christus sakramental vereinigte Seele baut auf der sakramentalen Vereinigung eine neue Kraft für geistigen Verkehr und geistiges Gebet auf. Das Prinzip der Inkarnation — der Gebrauch materieller wie auch geistiger Dinge für geistige Zwecke — bringt das sakramentale Prinzip mit sich. Die vermitteltst der Sakramente gespendete Gabe — die Gabe des durch die Menschheit des Sohnes vermittelten Lebens, welches das Leben Gottes ist — hindert nicht, sondern fördert vielmehr Gebet und geistige Kommunion mit dem transzendenten Wesen der heiligen Dreieinigkeit. In ähnlicher Weise fesselt die Anbetung des reservierten Sakramentes den Menschen nicht an die Erde, sondern befähigt ihn, sich besser zur Betrachtung des höchsten Gottes und zur Vereinigung mit ihm zu erheben. So hat die Anbetung ihren entsprechenden Platz im ganzen System der Lehre und des Lebens, das auf der Inkarnation basiert. Sie ist eines der Mittel, mit welchem die Inkarnation durch die Sakramente die Religion bereichert hat.»

In der Diskussion vermisste der Bischof von Chelmsford den Beweis für die Fortdauer der Gegenwart nach der Liturgie

und bittet um nähere Ausführung, worauf Dr. Stone erwiderte: „Der Beweis liegt denjenigen ob, welche sagen, dass die Gegenwart also beschränkt wäre. Es gibt in der heiligen Schrift keine Andeutung dahin, dass unter den Verhältnissen der Reservation irgend etwas von der Liturgiefeier Verschiedenes obwalten würde. In den früheren Zeiten der Kirche gab es tatsächlich mancherlei Arten, das Sakrament zu betrachten und zu behandeln. Mancher Brauch wurde von der Kirche gebilligt, mancher verworfen. Aber der gewöhnliche Weg, die Materie zu betrachten, war der, dass man auf die Gegenwart im Sakrament als etwas Permanentes schaute. Das lag implicite in der Behandlung verschiedener Missbräuche, die in der alten Kirche vorkamen. So wurde die konsekrierte Hostie als Wegzehrung in den Mund von Leichen gelegt. Derartige Bräuche wären nicht entstanden, wenn man das reservierte Sakrament nicht für dasselbe gehalten hätte, wie es auf dem Altare bei der Eucharistiefeier lag. Die kirchliche Verurteilung solcher Missbräuche geschah nicht, als ob die Grundlage hierfür falsch gewesen wäre, sondern weil sie recht war, und daher schützte die Kirche nur das, was als sehr heilig galt, d. h. den Leib und das Blut des Herrn. Eine andere Regel in der Kirche war die Reservation des Sakramentes, das man unmittelbar nach der Eucharistiefeier vom Altare in die Häuser trug. Alle diese Arten legen den Gedanken nahe, dass man nicht an ein Verschwinden der Gegenwart glaubte, sondern dass die Idee der Präsenz aufrecht erhalten wurde. Diese positiven Tatsachen legen die Beweislast denen auf, die das Gegenteil behaupten. Der heilige Cyrill von Alexandrien spricht in seinem Brief an Kalosyrius sehr ernst gegen diejenigen, welche voraussetzen, dass das reservierte Sakrament nicht dasselbe sei, wie das Sakrament beim Gottesdienste selber, und es liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass seine Feststellung nicht eine typische Feststellung war.“ Der Bischof von Chelmsford entgegnete, dass selbst, wenn er dieses annähme, die Kirche „Devotionen“ aus dem Grunde missbillige, weil die Gegenwart nur für den eigentlichen sakramentalen Zweck bleibt. Dr. Stone erwiderte: „Die Kirche hat die Gewalt, den Gebrauch der Sakramente zu erweitern: Beispiele sind die Anwesenheit von Nichtkommunikanten bei der Liturgie oder die Art, die Krankenölung zu spenden. Meine dringende Bitte geht dahin, dass die Andachten, von denen ich sprach,

geduldet werden sollten. Ich würde es missbilligen, wenn sie aufgezwungen würden.“ Der Bischof von Chelmsford erinnert daran, dass der Priester als Diener der Gemeinde und in bezug auf die Kommunion die Konsekration vollzöge. Die Handlung des Priesters kann nicht von der Gemeinde und der Kirche getrennt werden. Der Bischof von Truro bestreitet, dass der Leib und das Blut Christi dasselbe wären wie Christus selbst. Es besteht ein enger Parallelismus zwischen der Verehrung des reservierten Sakramentes und der Reliquienverehrung.

Der *Bischof von Gloucester* gab dann ein längeres Exposé: «Ich halte es für einen fundamentalen Irrtum, wenn man annehmen würde, dass man neue Andachtsübungen oder Lehren über das Sakrament autorisieren und durch Interpretationen stützen könnte, die man einer besonderen Form der dogmatischen Lehre gibt. Wenn wir den Einsetzungsbericht der Eucharistie erwägen, so finden wir, dass das, was unser Herr tat, uns verordnet wurde. Wir sollten dasselbe tun. Er gab hierüber keine besondere Lehre. Wenn wir seine Lehre und die stillschweigend eingeschlossenen Folgerungen seiner Handlungen studieren, so sind Ideen von Opfer und Kommunion in der einen oder andern Form sicher eingeschlossen. Die christliche Lehre hat den Versuch gemacht, den Gottesdienst zu erklären, wie der Herr ihn einsetzte. Es ist ein Versuch, den im Befehle unseres Herrn liegenden Glauben auseinanderzusetzen. Es hat verschiedene Entwicklungsformen dieser Lehre in der christlichen Kirche gegeben, und es gibt überhaupt nichts, soweit ich sehen kann, was wirklich katholische Autorität beanspruchen kann. Was die Kirche von England betrifft, so herrscht hier eine grosse Weitherzigkeit, und es sind verschiedene Arten, die heilige Handlung unseres Herrn zu erklären, legitim. Aber das berechtigt uns meiner Meinung nach nicht, den Gebrauch des Sakramentes auf Grund der gemachten dogmatischen Erklärungen auszudehnen, anstatt uns an die eigene Handlung unseres Herrn bei der Einsetzung zu halten. Wir müssen uns fragen: Sind diese neuen Bräuche in Harmonie mit Christi Anordnungen? Es ist nicht recht, sie mit dogmatischen Feststellungen zu rechtfertigen, die seine Handlung rein theoretisch erklären.

Die Gabe in der Eucharistie ist eine objektive und reale, die wir von Christus empfangen, aber die Gabe ist immer

relativ. Sie ist der Menschheit gegeben. Sie ist der Kirche gegeben. Sie ist zu geistiger Erleuchtung gegeben. Fast in der ganzen liturgischen Sprache finden wir diese Einschränkung auf die Objektivität der Gabe, und das ist sehr klar in der Theologie der Ostkirche ausgearbeitet. Wenn wir die Lehre des heiligen Johannes von Damaskus studieren, so fällt uns auf, wie viel Gewicht er auf die Tätigkeit des heiligen Geistes legt und wie er ausdrücklich folgert, dass die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi eine Gabe von ihm an uns ist: „Der Leib, das ist der Leib, der von der Jungfrau abstammt, ist wahrlich mit der Gottheit vereinigt, nicht als ob der Leib, der in den Himmel auffuhr, vom Himmel herabkommt, sondern Brot und Wein werden selbst umgewandelt in den Leib und das Blut Gottes. Aber, wenn man nach der Art fragt, wie dieses zustande kommt, so ist es genug, zu wissen, dass das durch den heiligen Geist geschieht . . . Aber es ist kein Unrecht zu sagen, dass, wie in den Prozessen der Natur Brot und Wein dadurch, dass sie gegessen und getrunken werden, in den Leib und das Blut dessen umgewandelt werden, der sie isst und trinkt — sie werden dadurch kein vom früheren unterschiedener Körper —, so sind auch das Brot, das dargebracht, und der Wein und das Wasser, die durch die Anrufung des heiligen Geistes übernatürlicherweise in den Leib und das Blut Christi umgewandelt werden, nicht zweierlei, sondern ein und dasselbe. Das Fleisch des Herrn ist lebensspendender Geist, weil es vom lebensspendenden Geist empfangen wird, denn das, was vom Geiste geboren wird, ist Geist . . . Es wird Teilnahme genannt, weil wir durch Vermittelung dieser Speise an der Gottheit Jesu teilnehmen. Es heisst und ist wirklich Vereinigung, weil wir dadurch Gemeinschaft mit Christus haben und sein Fleisch und seine Gottheit empfangen und dadurch Gemeinschaft miteinander haben und miteinander verbunden sind.“

Wir hören genau dieselbe Lehre in Khomiakoffs Essay über die Kirche in Birbecks „Russland und die englische Kirche“, (S. 207): „Die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi wird in der Kirche und für die Kirche vollzogen. Wenn ein Mensch die konsekrierten Gaben empfängt und sie anbetet oder an sie mit lebendigem Glauben denkt, so empfängt er sie wahrhaftig, er betet sie wahrhaftig an und denkt an den Leib und das Blut Jesu Christi. Wenn er sie

unwürdig empfängt, so verwirft er wirklich den Leib und das Blut Jesu Christi. Auf jeden Fall, bei Glaube oder Unglaube, wird er durch den Leib und das Blut Jesu Christi geheiligt oder verdammt. Aber dieses Sakrament ist in der Kirche und für die Kirche, nicht für die aussenstehende Welt, nicht für die Hölle, nicht für die unvernünftigen Geschöpfe, nicht für verdorbene Menschen, nicht für den Menschen, der das Gesetz Christi nicht gehört hat. Nicht im Geiste allein gefiel es Christo, sich mit den Gläubigen zu vereinigen, sondern auch mit seinem Fleische und Blute, damit diese Vereinigung vollkommen wäre, und nicht nur geistig, sondern auch körperlich.

Die östliche Dogmatik lehrt eine Wandlung oder Umgestaltung der Elemente, so dass sie für die Kirche der Leib und das Blut Christi sein würden, aber sie lehrt nicht die Identifizierung der Elemente mit unserm Herrn selber. Die Lehre von der Realpräsenz mag als eine Lehre von der Gegenwart Christi selbst gedeutet werden, wie sie manchmal in der westlichen Kirche gelehrt wurde, oder sie mag eine Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sein; in diesem letzteren Falle wird sie immer durch den Zweck, wozu die Eucharistie gegeben ist, begrenzt. Sie ist unsere geistige Speise, für unser geistiges Leben gegeben. Das ist die Lehre der östlichen Kirche.“ »

Kanonikus Quick sagt: «Ich sehe nicht ein, wie die Distinktion zwischen dem Sein unseres Herrn und seinem Leib irgendwie urgiert werden kann. Ich möchte vorziehen, zu sagen, dass, wo der Leib ist, da ist auch der Herr selbst. Aber diese Gegenwart ist an die Elemente gebunden, nicht insofern sie physische Dinge sind, sondern die Materie des sakramentalen Ritus. Unser Herr ist Subjekt und Objekt der Konsekration in der Eucharistie und innerhalb der rituellen Handlung; ausserhalb derselben können die konsekrierten Elemente mit dem Herrn nicht identifiziert werden. Ausserhalb des Ritus möchte ich die reservierten Elemente als geweihte Dinge betrachten, wie die Patene und den Kelch. Als solche sind sie mit Ehrfurcht zu behandeln.»

Nachdem *Kanonikus Rogers* im Namen der Evangelicals zu Protokoll gegeben hatte, dass er das Hauptprinzip in *Stones* Vortrag nicht annehmen könne, erwidert dieser zum Schlusse zu den noch erhobenen Einwänden: «Der Ausdruck „Ausdehnung der Inkarnation“ bezieht sich ebenso gut auf die Sakramente

im allgemeinen, also auch auf die Taufe, wie auf die Eucharistie. Die Verbindung des Leibes und Blutes des Herrn und die Gegenwart des Herrn in der Eucharistie beruht nicht nur auf einem logischen Beweis. Die konsekrierten Elemente sind der Leib und das Blut Christi, aber in der ganzen patristischen Literatur werden Aussprüche unseres Herrn, wie „ich bin das Brot des Lebens“, als im höchsten Sinne von der Eucharistie geltend angenommen. „Ich bin das Brot des Lebens“ schliesst eine persönliche Gegenwart stillschweigend in sich. Es ist leicht, den Gegensatz zwischen Augustinus und Ambrosius zu übertreiben. Es gibt verschiedene Gedankenrichtungen in den Schriften des heiligen Augustinus über die Eucharistie, die zum Teil ganz genau der Lehre des heiligen Ambrosius gleichen. Obgleich bei Ambrosius eine Tendenz in die Richtung der Transsubstantiationslehre führte, so waren doch die hauptsächlichsten Vorläufer der Transsubstantiationslehre im Osten und nicht im Westen.»

Den vierten Vortrag hielt Mr. *Selwin* über *den Gebrauch des heiligen Sakramentes*, abgesehen vom Empfang durch Kranke, *in Geschichte und Erfahrung*:

«*I. Historischer Teil.* Es scheint mir klar festzustehen, dass der ausserliturgische Gebrauch des reservierten Sakramentes, abgesehen von der Kommunion, vom 13. Jahrhundert her datiert. Bis zu jener Zeit wurden sorgfältige Vorsichtsmassregeln getroffen, um zu verhindern, dass das Sakrament gesehen wurde, und die Bestimmungen über die Reservation waren oft solcher Art, dass sie heute vielen primitiv erscheinen. Der Anfang des Kultus ist etwas dunkel. Mr. Cordonnier, auf den ich mich in meinen folgenden Ausführungen besonders stütze, meint, dass die Exposition bis auf die Fronleichnamsandachten zu verfolgen ist, welches Fest durch das Lateranische Konzil 1215 festgelegt wurde. In den folgenden zwei Jahrhunderten ist sie ständig und ruhig verbreitet worden. 1452 fand es Nikolaus von Cusa für notwendig, sie in der Diözese Brescia zu regeln. Etwa 100 Jahre später wurde der Segen mit der Monstranz eingeführt, zuerst nur in der Fronleichnamsoktav. Aber das Verlangen danach wuchs, und Exposition und Benediktion wurden bald regelmässige Züge des Frömmigkeitslebens in der westlichen Kirche. Sie wurden durch die kirchlichen Autoritäten geregelt.

Der Gebrauch des ausgesetzten Sakramentes als Brennpunkt für verlängerte Akte der Anbetung erscheint zuerst in Mailand 1589, als die Stadt in Kriegsnot war, und danach entstand das 40stündige Gebet, wie von selbst, als eine Gebetszeit, die in Zeiten der Not in Kraft trat. Ein Jesuit in Loreto z. B. organisierte einen Schaugottesdienst mit Aussetzung und Gebet zur Sühne für das Ärgernis, welches eine Schauspielertruppe durch allzu freie Darbietungen in der Stadt gegeben hatte. 1648 führte Mr. Olier in St. Sulpice zu Paris eine verlängerte Sühneandacht vor dem exponierten Sakrament ein, als ein schreckliches Sakrilegium in der Kirche begangen war. In Rom und Paris wurden für den gleichen Sühnezweck Bruderschaften gegründet, die das immerwährende Gebet bei Tag und bei Nacht vor dem Sakramente pflegten. Heute spielen fürbittende Gebete vor dem Sakramente eine grosse Rolle, was gewiss als ein Gewinn zu buchen ist.

Der Gebrauch des heiligen Sakramentes für Privatandachten ist natürlich schwieriger zu regeln als der durch organisierte Bruderschaften. Das wichtigste Ereignis auf dem Gebiete der sakramentalen Devotion war die Veröffentlichung eines Buches des heiligen Alphons von Liguori über „Besuche des heiligen Sakramentes“ 1747. Alphons will diese Andachten in eine systematische Ordnung bringen und sie mit der Verehrung Marias verbinden. Das Hauptgewicht legt er darauf, dass bei jeder Visitation des heiligen Sakramentes zum Schlusse geistiger Weise kommuniziert wird. „Die Wirkungen der geistigen Kommunion“, sagt er, „stehen im gleichen Range mit denen der sakramentalen Kommunion, abgesehen von ihrer Intensität, die geringer ist.“ Ich hörte ähnliche Ansichten von Evangelicals auf Grund eigener Erlebnisse. Jedenfalls geht aus dieser Bemerkung hervor, dass auch Alphons den ausserliturgischen Gebrauch des Sakramentes nicht ganz von der Verbindung mit der eucharistischen Feier loslösen wollte.

Die oft betonte Tatsache, dass der devotionelle Gebrauch des reservierten Sakramentes im ersten Jahrtausend oder noch länger unbekannt war, macht auf mich keinen besondern Eindruck. Der Traktat des heiligen Basilius „De spiritu sancto“ zeigt, dass ein ganz ähnliches Argument gegen die Verehrung des heiligen Geistes vorgebracht wurde. Übrigens sind 1000 oder 1200 Jahre nur im rein mathematischen Sinne eine Periode.

Sie schliessen in ihrem Beginne die glorreichen Zeiten der Ausbreitung, des Martyriums und der kirchlichen Organisierung ein. Zum Schlusse fallen sie mit den von den Historikern übereinstimmend so bezeichneten „finstern Zeiten“ zusammen. Bezeichnend ist nun die Tatsache, dass die Entwicklung des sakramentalen Kultus sich in jenem Jahrhundert vollzog, das grosse englische Historiker das „goldene Zeitalter der Kirche“ nannten, das Jahrhundert, in dem das Christentum begann, die Früchte der Reformen St. Bernhards und Hildebrands heranreifen zu sehen, und das einen heiligen Franziskus von Assisi, die Theologie der Scholastik, die Malereien eines Giotto, die Dichtkunst eines Dante und Chaucer hervorbrachte. Das macht natürlich etwas Schlechtes nicht gut und etwas Falsches nicht wahr. Aber es ist gewiss kein schlechtes Zeitalter für ein Experiment, da hineingeboren zu sein. Der Geist der Kirche war gewiss nicht in der Hauptsache ungesund, jedenfalls gesunder als etwa von 700 bis 1100. In den früheren Zeiten scheint die Entwicklung des Kultus hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben zu sein, dass sich das Verlangen nach neuen Methoden regte, um den trägen Geist der Frömmigkeit wieder zu erwecken. Die Tatsache, dass sie mit auffälligen Entwicklungen des Messritus zusammenfiel, eröffnete einen Scheideweg. Einige dieser Entwicklungen — Kniebeugung bei der Konsekration sicher, vielleicht auch die Elevation der Hostie — stellen einen Versuch dar, eine Art von Sinn und Ordnung in den Gottesdienst zu bringen, in den sich immer mehr Superstition eingeschlichen hatte. Wir mögen das Dogma der Transsubstantiationslehre kritisieren, gerade so wie wir die mosaische lex talionis kritisieren, als wenn es Gedanken enthielte, die wir als Auswüchse bezeichnen, aber wir sollten bedenken, dass beides in gleicher Weise einen Fortschritt gegenüber dem früheren Zustande bedeutete.

Es verdient Beachtung, dass das gewaltige Anwachsen des sakramentalen Kultus seit der Reformation *pari passu* mit der Zunahme des Sakramentenempfanges marschiert. Nichts ist auffallender als der seltene Empfang der heiligen Kommunion im Mittelalter: Zweimal im Jahre z. B. genügte der heiligen Katharina von Genua während eines grossen Teiles ihres Lebens, und selbst die ernstesten Aufforderungen zum häufigeren Sakramentenempfang, die von solchen Meistern des geistlichen Lebens wie

Ekkehard, Tauler und Suso vorgebracht wurden, waren vergeblich. Bei der Reformation stimmten die Kirche von England und Rom wenigstens darin überein, dass beide sich bewusst bemühten, die Laien zur öfteren Kommunion zu veranlassen. Um ganz offen zu sprechen: Es ist Tatsache, dass bei uns dieser Zweck vor der evangelischen Renaissance nicht erreicht wurde. Aber in der römischen Kirche wurde ein Jahrhundert früher schon ein beträchtlicher Fortschritt erzielt. Ich glaube nicht, dass diese historischen Erwägungen irgend etwas festsetzen, aber ich meine, dass sie geeignet sind, die richtige Atmosphäre für ein Urteil zu schaffen. Selbst eine leidliche Bekanntschaft mit der Kirche in Frankreich des 17. Jahrhunderts — der Kirche eines Franz von Sales, einer Madame Chantal, eines Bossuet und Pascal — erinnert uns daran, dass in der Sphäre der pastorellen und devotionellen Tätigkeit ihre Probleme damals und unsere heute eine gewisse Ähnlichkeit haben. Die Reformation gab ihnen eine Reihe von Aufgaben, die wir und sie, jede für sich, zu lösen hatten. Ihre Lösungen waren hauptsächlich devotioneller, die unsrigen praktischer Art. Jede dieser Lösungen scheint mir ernstlichen Respekt von der andern Seite zu verdienen.

Bevor ich diesen Abschnitt schliesse, muss ich noch einen Blick auf die ausserhalb Englands lebenden Gemeinschaften unserer Kirche werfen. Über die Kirche von Südafrika und Schottland kann ich keine bestimmten Angaben machen, aber über die protestantische bischöfliche Kirche von Amerika habe ich in einem Buche von Mr. Shirley Carter Hughson, Superior des Ordens vom heiligen Kreuz, folgendes gefunden:

„Die Liste (der Diözesen und Missionsbezirke) zeigt, dass das heilige Sakrament in 84 von 101 Jurisdiktionskreisen der amerikanischen Kirche aufbewahrt wird. In 29 von ihnen ist die Reservation auf eine besondere Gelegenheit beschränkt, wenn das Sakrament für Kranke verlangt wird. In 55 ist die Reservation permanent. Das heisst: in mehr als der Hälfte aller Jurisdiktionen der amerikanischen Kirche gibt es eine beständige Reservation, um für Rufe zu den Kranken bei Tag und bei Nacht bereit zu sein. In 18 Fällen war die Reservation in der Kathedrale oder in andern Kirchen und Kapellen unter der persönlichen Obsorge des Bischofs, und in 6 von diesen ist beständige Reservation die Regel.“

II. Dogmatischer Teil. Mr. Cordonnier unterstreicht besonders, dass der Kultus des reservierten Sakramentes seit der Definierung der Transsubstantiationslehre durch das Lateranische Konzil als unmittelbares Ergebnis derselben einen mächtigen Aufschwung nahm. Der Fall liegt vielleicht nicht so ganz einfach. Zweifellos ist indessen, dass jeder Kultus dieser Art die Lehre von der Realpräsenz voraussetzt. Zu den diesbezüglichen Ausführungen des Kanonikus Quick möchte ich jedoch noch etwas hinzufügen. Es wird im allgemeinen von den anglokatholischen Schriftstellern nicht genug hervorgehoben, dass die Gegenwart unseres Herrn im eucharistischen Brot und Wein wesentlich eine Gegenwart Christi als unserer Opferspeise ist und nicht eine Gegenwart für irgendeinen beliebigen Zweck. Das ist eine Einschränkung, die die Anglikaner aller Schulen willkommen heißen werden, selbst wenn sie die ursprüngliche und eingeschränkte Lehre nicht annehmen. Das bedeutet eine endgültige Ablehnung der spezifischen Lehre, die der Benediktion zugrunde liegt, d. h. des Begriffes, dass unser Herr in der Hostie zugegen ist, um einen kräftigeren Segen zu geben, als ihn der Priester allein geben kann. Es kann bezweifelt werden, wie weit diese Ansicht vor der Seele des Durchschnittsfrommen steht, welcher der Benediktion beiwohnt, aber sie wird von einigen Apologeten vertreten; es ist jedoch von Wert, darauf hinzuweisen, dass sie kein Teil der Lehre von der Realpräsenz ist, wie sie die Anglokatholiken und die besten römischen Schriftsteller auffassen.

Nun noch einige Bemerkungen zu der bisher obgewalteten Diskussion. Ich erhielt einen starken Eindruck von der Ausdehnung, bis zu der sich die Diskussion über das Prädikat der Sätze „Dieses ist mein Leib“, „Dieses ist mein Blut“ erstreckte. Vor einer Generation hätte man hauptsächlich über die Kopula „ist“ diskutiert. Ich stimme mit Kanonikus Quick darin überein, dass sich die Worte auf die heiligen Elemente nicht lediglich als Objekt, sondern als Materie des sakramentalen Ritus beziehen. Ein sakramentaler Ritus besteht aber nicht in der Welt, sondern in der Kirche und hängt von Christi mystischer Gegenwart in der Kirche ab.

Was glauben wir, dass unser Herr unter seinem Leib und Blut verstanden haben wollte? Ich meine, mit seinem „Leib“ meinte der Herr das, was ihn für uns erreichbar macht, und

mit seinem „Blut“, dass er sich uns als Opferspeise zugänglich macht, indem er uns sein eigenes Leben vermittelt.

Die Lehre von der Realpräsenz, die das in sich schliesst, wird uns von Mr. Spens in seiner mit Hockluyt Egeron verfassten Schrift „A Cross-Bench view of the Reservation controversy“ folgendermassen dargestellt:

„... Andererseits schliesst die Ansicht, die wir vertreten haben, den Glauben an die Realpräsenz ein. In erster Linie werden Brot und Wein durch die Konsekration verwandelt. Sie bekommen eine neue Eigentümlichkeit, nämlich die, dass durch ihren frommen Empfang die Teilnahme am Segen des Opfers Christi und daher an seinem Leben gesichert und normalerweise bedingt wird. Es ist wahr, dass dieses einfach dadurch zutrifft, dass sie wirksame Symbole werden, aber, wo immer die Bedeutung eines wirksamen Symbols sicher und gewichtig ist, da denken wir natürlich davon in Begriffen von jener Bedeutung und in terminis von ihren natürlichen Eigenschaften. Wir trennen in unserm Geiste nicht sorgfältig die natürlichen Eigenschaften eines Guldens und seiner Kaufkraft, vielmehr vereinigen wir beide, und wir denken von einem Gulden ganz einfach wie von einem Objekt, das gewisse natürliche Eigenschaften und eine gewisse Kaufkraft hat. Wir denken letzthin so, als ob er alle Zwecke und Ziele als Eigentümlichkeiten des Gegenstandes besässe. Das hängt einzig und allein von der Tatsache ab, dass der Gegenstand ein wirkungsvolles Symbol ist. Der Fall für eine ähnliche Betrachtung der eucharistischen Symbole ist natürlich unendlich gewichtiger . . . Die eucharistischen und die natürlichen Folgerungen sind beide auf dem göttlichen Willen begründet. In und durch die Konsekration werden die Komplexe der Eigentümlichkeiten, die wir Brot und Wein nennen, geändert, nicht durch die Wandlung ihrer ursprünglichen Eigentümlichkeiten, sondern durch ein Hinzutreten neuer Eigentümlichkeiten, die in gleicher Weise endgültig sind und weit grössere Bedeutung haben.“

Im folgenden wird dann die Bedeutung dieses Gedankens für die eucharistische Anbetung entwickelt:

„Hostie und Kelch sind die Objekte, deren hauptsächlichste Eigentümlichkeiten das Wesen unseres Herrn und seine verherrlichte Menschheit einschliessen und davon abhängen, Objekte, in welchen und durch welche er unsere Opferspeise ist, Objekte,

die daher eine innigere Beziehung zu ihm möglich machen, als es sein natürlicher Leib vermag, da er auf Erden wandelte. Unser Herr ist überall gegenwärtig und anzubeten, aber wenn er noch einmal auf Erden wäre in seinem natürlichen Körper, so wäre es gewiss, dass wir uns nicht damit begnügen würden, ihn anzubeten ohne äusseren Ausdruck dieser Anbetung. Es ist sicher, dass wir vor ihm niederknien würden, um ihn anzubeten. Und was würde das sein, wovor wir niederknieten? Ein Objekt, das charakteristische Eigentümlichkeiten unabhängig von seinem Sein und seiner Menschheit hätte und welches zu Christus in gewisser Beziehung stände. Der sakramentale Leib und das sakramentale Blut haben gleichfalls bedeutende und ultimative Eigentümlichkeiten, welche von seinem Wesen und von seiner glorifizierten Menschheit abhängen und folglich sein wahres Ich ausdrücken. Und die Beziehungen zu ihm, welche sie ermöglichen, sind zweifelsohne inniger als jede Beziehung, die sein einst sichtbar auf Erden wandelnder Leib ermöglichte. Das Altarssakrament bietet folglich eine besondere Gelegenheit zur Anbetung und einen legitimen Brennpunkt, um dieses auszudrücken.“

Ich habe Mr. Spens so ausführlich zitiert, weil er eine Meinung von der Realpräsenz ausdrückt, die sich in beträchtlicher Weise von jener Dr. Stones unterscheidet und doch alle Werte katholischen Glaubens bewahrt.

Ich möchte jedoch noch einen dritten Punkt betonen, nämlich die Verwicklung der eucharistischen Handlung. Es ist oft auf evangelischer Seite urgiert worden, dass die Eucharistie für die Kommunion eingesetzt wurde. Diese Feststellung möchte ich nicht in irgendeinem adäquaten Sinne annehmen. Sicher kommt es der Wahrheit näher, dass er die Eucharistie einsetzte zur Erinnerung an *ihn*. Das ist der beherrschende Gedanke und Zweck: sein Gedächtnis. Freilich der Ritus selbst ist nicht vollständig ohne Kommunion, aber enthält andere Elemente, wie sie z. B. mit den Worten „Opfer“ und „Anbetung“ ausgesprochen werden. Was wir hier gerade bei Besprechung der ausserliturgischen Andachten behandeln, das ist nicht eine Entwicklung des Ritus durch Addition, sondern vielmehr eine Transponierung seiner konstituierenden Bestandteile. Es ist hier gefordert worden, dass wir ebenso, wie wir den Kommunionakt ausserhalb der Liturgie, deren Teil er ist, begehen, so auch das Gleiche mit

der Anbetung tun können. Doch ich komme auf den Hauptzweck dieses Abschnittes zurück, indem ich nachdrücklich betone, dass der devotionelle Gebrauch des reservierten Sakramentes ausser der Lehre über die Realpräsenz keine besondere Eucharistielehre einschliesse. Es könnte vielmehr bewiesen werden, dass nicht einmal das vorausgesetzt werden muss. Der jetzige Bischof von Ripon hat z. B. eine wichtige Anmerkung im Kapitel „Evangelikalismus und Persönlichkeit“ aus seinem Buche „Liberal Evangelicalism“ gemacht: „Evangelische könnten eventuell einen gewissen Gebrauch des reservierten Sakramentes für Anbetungszwecke konzederen, wenn klar gemacht würde, dass hierbei die konsekrierten Elemente demselben Zwecke dienen, wie etwa ein Kruzifix in noch vernünftigerer Weise dienen könnte, indem man die Sinne und Gedanken gleichzeitig konzentriert und so eine lebendige Verwirklichung der geistigen Gegenwart Jesu Christi ermöglichte. Aber bei ihrem Glauben über die Präsenz könnten sie nicht irgendeinen andern Gebrauch des reservierten Sakramentes, der diese Präsenz zu lokalisieren und im Gedanken des Beters zu materialisieren sucht, zugeben.“

Das ist nun ein äusserst herzhaft dargebotener Friedenszweig und verdient ernstliche Erwägung. Der manchmal darüber losgelassene Kritizismus scheint nahezu legen, dass das Sakrament mit einem Kruzifix nicht verglichen werden könne, weil die Gegenwart im ersteren lokal oder „materiell“ sei. Das ist der rechte Massstab für die Gefahren, welche die sakramentalen Gebräuche umgeben, über die wir hier diskutieren. Aber das ist keineswegs die einzig mögliche Kritik, noch eine Kritik, die sich bei einer Erwägung der sakramentalen Usancen am leichtesten erhebt. Der wirkliche Grund, warum der Vergleich zwischen dem reservierten Sakrament und einem Kruzifix falsch ist, ist der, dass das letztere niemals unsere sakramentale Speise sein kann. Das Sakrament ist ein *signum efficax*, das letztere nicht. Das Sakrament ist daher ein psychologischer Stimulus für eine weit intensivere Andacht. Es stellt den intimsten Austausch und die innigste Vereinigung zwischen Gott und Mensch dar, die in der Kommunion und nur so vollzogen wird. Aber aus diesem Grunde ist es eine Einladung für eine grosse Zahl von Menschen zu Akten von weniger intimer Verbundenheit, für Anbetung, Fürbitte, Reue, Danksagung. Wir

beten Christus, unser Opfer und unsere himmlische Speise, an. Das Äussere des Symbols ist „lokal“ gegenwärtig, das Innere oder der innere Wert gehört zur himmlischen Ordnung, wo Christus sein Opfer dem Vater darbringt. Nun liegt in den so begründeten Devotionen eine Gefahr offen zutage. Sie können von ihrer echten Grundlage zu einer andern übergehen, von der Basis, die auf der wesentlich dynamischen und erlösenden Tätigkeit Christi, unsers Opfers und unserer Speise, beruht, zu jener Basis, die auf jenen Begriffen beruht, die zur Dekadenz des geistigen Instinktes gehören. Es wird immer zum Bereiche der Autorität gehören, solche Verfälschungen und Verirrungen zu korrigieren und zu verhindern.

Aus Freestones monumentalem Werke über „Das reservierte Sakrament“ geht die Folgerung klar hervor, dass in der behandelten Periode (bis zum 12. Jahrhundert) der hinter der Ausübung der Autorität liegende Hauptzweck der ist, immer wieder einzuschärfen, dass die eucharistische Feier ein Ganzes ist, dessen Teile in bestimmter Reihenfolge geregelt wurden. Dann wollte man die ausserliturgische Kommunion kontrollieren. Keine von beiden Stellungnahmen ist im fachgemässen Sinne dogmatisch. In beiden liegt die Gefahr der Irreverenz und des Aberglaubens. In beiden liegt dazu noch eine Gefahr, gegen welche regulative Massnahmen nur zum Teile Erfolg haben könnten. Die sichere Schutzwehr liegt in der Art der Lehre, wie sie der Klerus erteilt und der Laie empfängt, und in der Anerkennung ihrer grossen Wichtigkeit durch beide.

Wenn das der Fall ist, dann sollten wir imstande sein, uns selbst aus einem grossen Teile der Kontroverse herauszuhelfen. Denn das bedeutet, dass die Anglokatholiken im Unrecht sind, wenn sie von dem devotionellen Gebrauche des reservierten Sakramentes als einem nötigen Schutze der Lehre von der Realpräsenz reden. Die Evangelischen aber haben Unrecht, wenn sie dieselbe weiter als „Magie“ oder „Aberglauben“ bezeichnen. Die Vorwürfe der „Magie“, die gegen die katholische Lehre von der Realpräsenz erhoben werden, stehen auf der gleichen Stufe mit der Sprache jener Anglokatholiken, die von „leeren Kirchen“ reden. Beide Ausdrucksweisen sind im wesentlichen sakrilegisch und machen es für die andere Seite unmöglich, nur einen Zoll nachzugeben. Der Weg zum Frieden liegt in der loyalen Anerkennung, dass die Kirche von England

innerhalb ihrer Grenzen verschiedene Auffassungen über die Eucharistie zulässt. Die daraus resultierenden Bräuche müssen nach den Prinzipien beurteilt werden, die jeder in ihrer Art eigen sind.

III. Praktischer Teil. Wenn nun aber der devotionelle Teil des reservierten Sakramentes nicht in erster Linie ein Ergebnis der eucharistischen Theologie ist, wenn z. B. unsere Haltung zu ihr a priori nicht dadurch bestimmt wird, ob wir Transsubstantialisten oder Virtualisten oder Rezeptionisten sind, zu welchem Teile der Theologie gehört er dann? Ich glaube, ihr terminus technicus ist „asketische Theologie“, also die Theologie, welche die Prinzipien des Gebetes behandelt. Die eigentliche Frage ist: Ist der devotionelle Gebrauch des reservierten Sakramentes eine gute und wünschenswerte Art des Gebetes? Eine ganz ähnliche Frage ist an eine Reihe anderer Frömmigkeitsäusserungen oder Gottesdienste ausser den im Prayer Book approbierten zu richten, die beständig in der Kirche aufkommen, wie Hospitalgottesdienste, Drei-Stunden-Gebete und Tenebrae am Karfreitag, Gebetsversammlungen (meetings), Rosenkranzandachten etc. In ihrer Haltung diesen ausserliturgischen Andachten gegenüber scheint die Kirche der eklektischen Politik gefolgt zu sein, die Papst Gregor der Grosse Augustinus von Canterbury zur Pflicht gemacht hatte. Wir haben ihren Ursprung nicht gerade sorgfältig untersucht, sondern haben genommen, was sich von selbst als gut empfiehlt, von welcher Seite es auch kommen mag.

Hier sind ohne Zweifel manche, welche mehr in den unterscheidenden Prinzipien bewandert sind, die in diesen Dingen angewendet werden müssen. Und ich muss gestehen, dass ich ohne systematische Kenntnis über den Gegenstand spreche. Aber wir sollten offen anerkennen, dass Gebetsmethoden gut sind, wenn sie den Beter in Gottes Gegenwart bringen, wie sie im Glauben der Kirche gelehrt wird. Lex credendi, lex orandi! Das Gebet muss wirklich von Herzen kommen, lebenskräftig sein und muss in Beziehung zum Glauben stehen. Es muss Früchte der Heiligung hervorbringen. Wie lässt sich das auf den vorliegenden Fall anwenden?

Es ist verlockend, bei diesem Punkte über den Unterschied zwischen öffentlichen und privaten Andachten vor dem reservierten Sakramente zu sprechen, aber das wäre irreführend. Für die ersteren ist die Kirche verantwortlich, für die letzteren

nicht. Ich habe unter meinen Bekannten, die regelmässig vor dem Sakramente beten, die Erfahrung gemacht, dass diese eine beneidenswert tiefe Erkenntnis des Leidens Christi und eine äusserst intensive Liebe zum Heiland besassen. Aber die praktischen Prinzipien, die ich verfolge, hängen wirklich nicht von dieser Unterscheidung ab. Ich will sie zusammenfassen und so diesen Abschnitt mit zwei Punkten schliessen:

1. Einer der hervorragendsten Charakterzüge des modernen Katholizismus, sei es der römische oder der anglikanische, ist das Wachsen des sakramentalen Mystizismus. Das ist gewiss ein Ausschnitt aus einer viel weitreichenderen Bewegung, die die protestantischen Gemeinschaften nicht weniger berührt als die katholischen. Und das setzt sie der Gefahr jedes Mystizismus aus, der Gefahr, dass Gefühle und Bewusstseinszustände der religiösen Aktivität das Grab schaufeln. Das wird in gewissen römischkatholischen Kreisen Westdeutschlands und Frankreichs empfunden. Ihr „reiner Realismus“, der die Würze der Frömmigkeit ist, ist etwas, was wir nicht gefährden dürfen. Kirchliche Kontrolle der Frömmigkeitsäusserungen in Gemeindeandachten ist notwendig. Die Reformation riss uns aus der damnosa hereditas einer Volksfrömmigkeit heraus, die aus Mangel an Kontrolle üppig ins Kraut geschossen war. Wir fangen in dieser Hinsicht mit einer viel saubereren Tafel an und können gute Ergebnisse erwarten. Noch ein Zitat aus Spens Schrift: „Der devotionelle Gebrauch des reservierten Sakramentes ist nicht etwas von der Kommunion Unabhängiges oder etwas von einer besonderen Auffassung Abhängiges. Er hat seine Grundlage direkt in der Kommunion. Weil der fromme Empfang uns mit unserm Herrn als Opfer vereinigt, deshalb ist das reservierte Sakrament sein Leib. Deshalb ist er gegenwärtig in einer besondern Art, und deshalb kann er dort als gegenwärtig angebetet werden.“

Vielleicht können wir noch hinzufügen, dass, wenn ausserliturgische Andachten erwiesenermassen zu andächtigerer und häufigerer Kommunion führen, das ein Zeichen dafür sein sollte, dass sie an sich nicht ungesund sind.

2. Eine der Hauptgefahren aller Andachten, die auf die sakramentale Gegenwart unseres Herrn als Mittelpunkt hinielen, ist ihre Tendenz, das Übergewicht zu erlangen und so die Wahrheit von seiner mystischen Gegenwart in der Gemeinschaft der Gläubigen zu verdunkeln. Das Heilmittel liegt in der

beständigen Betonung dieser mystischen Gegenwart in allen Formen, in denen sie ihren lebendigen Ausdruck findet, und keine gehört mehr zu der diskutierten Frage als die Sammlung des Klerus in Diözesansynoden. Eine Welt von Verschiedenheit liegt zwischen den Versammlungen der Vertreter des Klerus, in der Parteikräfte unvermeidlich eine Rolle spielen, und den Versammlungen des Klerus eines ganzen Dekanates oder einer ganzen Diözese, wo die einzige Basis, auf der man sich findet, die gemeinsame Teilnahme am dienenden Priestertum ist. Über keinen Gegenstand ist der Klerus dazu besser qualifiziert, seine beratende Stimme zu erheben, als über den der Wünschbarkeit oder Unerwünschtheit anderer Andachtsarten. Die Geistlichen werden nicht nur Führer im kirchlichen Gebetsleben genannt, sondern sie wissen auch aus Erfahrung, die oft recht entmutigend ist, wie schwer es ist, bei ihren Gemeindemitgliedern das Verlangen nach Gebet zu entzünden und überhaupt im Gebete Fortschritte zu erzielen. Gleichzeitig haben sie unvergleichliche Gelegenheiten, im engeren Kreise die Ergebnisse dieser oder jener Frömmigkeitsmethode zu überwachen. Die kürzlich veröffentlichte Ansprache des Bischofs von Southwark in seiner Synode scheint genau jene Atmosphäre der mystischen Gegenwart Christi zu atmen, in der Materien, wie die unsrige, sehr wirksam zur Ehre Gottes behandelt werden können.»

(Schluss folgt.)

K. NEUHAUS.
