

Die heilige Eucharistie [Fortsetzung]

Autor(en): **Rinkel, A.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **40 (1950)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404273>

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.

Die heilige Eucharistie

(Fortsetzung) ¹⁾

(B. Die Lehre der Eucharistie in ihrer kirchlichen Entwicklung)

II. Die Lehrkontroversen in der scholastischen Zeit

Paschasius Radbertus

Angesichts aller Zeugnisse aus der Zeit des klassischen Christentums und vor allem aus der lebendigen Praxis des liturgischen Lebens lässt sich nirgends der Glaube an die Realpräsenz bezweifeln. Abgesehen von vereinzelt Aussagen, die uns sogar als zu realistisch und materialistisch erscheinen, ist der Glaube, dass in der eucharistischen Feier der Herr gegenwärtig ist, dass Brot und Wein kraft des Wortes des Herrn durch den Hl. Geist zum Leib und Blut des Herrn werden, feste Überzeugung aller Schriftsteller. Ausdrücken wie *ἀληθῶς* vere da sein, *verum corpus*, *μεταβάλλειν*, *transmutari* und so viele andere, begegnet man überall, wo von der Eucharistie gesprochen wird. Aber immer überrascht uns auch die Freiheit, dass man von *μυστικῶς φαγεῖν*, von *spiritualis esca* spricht und Worte wie *τύπος*, *figura*, *imago* etc. für die konsekrierten Gaben des Brotes und Weines nicht scheut. Diese sogenannte spiritualistische Auffassung wird stets betont, sobald die Väter befürchten, dass ihre Hörer oder Leser in ihrer Einfalt oder in ihrem bequemen Aberglauben allzu sinnlich, zu fleischlich von diesem heiligen Geheimnis denken und daran geniessen könnten. Die Gefahr des Kapharnaitismus musste wohl immer in einer heiligen Handlung nahe sein, wo solche gewöhnliche Elemente wie Brot und Wein im Mittelpunkt standen und wo es sich um eine richtige Mahlzeit aus Essen und Trinken handelte. Da musste davor gewarnt werden, dass das Fleisch zu nichts nützt und nur der Geist lebendig macht, dass nicht der blosse Genuss schon heilbringend ist, sondern dass alles von der Gesinnung abhängt, von dem Geist, womit man die Gaben entgegennimmt. Wer die Väter liest, spürt deutlich, dass sie selten als gelehrte Theologen, sondern an erster Stelle als weise Seelenhirten zu schreiben wünschen. Dass übrigens in ihrer Schreibart kein

¹⁾ Siehe I. K. Z. 1947: S. 1 ff.; 1950: S. 156.

innerlicher Gegensatz vorliegt, beweist schon die Tatsache, dass wiederholt derselbe Schriftsteller sich nach beiden Seiten hin ausdrückt. Und dabei ist zu bedenken, dass Begriffe wie ‚mystice‘ und ‚spiritualiter‘ nie eine geringere Realität bedeuten, sondern gerade alle irdische Erscheinung zu einer höheren, tieferen, wesentlich-wirklichen Realität zu erheben beabsichtigten. Die wirkliche Einheit der patristischen Gedanken liegt darin, dass man die ‚signa‘ als ‚vera signa‘ betrachtete, als Zeichen, welche Sein und Geben, was sie ‚bezeichnen, mit andern Worten, dass die consecratio die communio zu einem wahren und wirklichen, zu einem wesentlichen und realen Teilnehmen am Kreuzesopfer Christi macht.

In der ganzen patristischen Zeit begegnet man nie ausgesprochenen Gegensätzen bei den Scriptoribus über die eucharistische Lehre, nie hört man von einer Häresie sprechen, nie sieht man Autoren auf diesem Gebiete miteinander im Streit. Erst die Ansichten des *Paschasius Radbertus* riefen Widerspruch hervor. Er war Abt von Corbie in Frankreich und lebte in der ersten Hälfte des 9. Säkulums, in einer Zeit, die man manchmal theologielos genannt hat und die jedenfalls in Westeuropa einen ganz anderen Charakter trug als die ersten 6 Jahrhunderte unseres Zeitalters. Die Karolingische Zeit brachte dem Christentum den germanischen Geist. Das Denken war noch ungeordnet, und der christliche Glaube hatte sich noch nicht vom alten Heidentum befreit. Demzufolge reichten sich Glauben und Aberglauben willig die Hand. Die Busspraxis hatte das Sündenbewusstsein verschärft, und damit ging das Bedürfnis nach einem sichtbaren Tilgungsoffer Hand in Hand. Die Zeit der Sakramentswunder beginnt, und ein religiöser Materialismus fängt an, das gottesdienstliche Leben zu überwuchern. Es lässt sich verstehen, dass einfaches theologisches Denken sich verführen lassen konnte, dieser massiven Religiosität entgegenzukommen, und wie sehr man auch Paschasius Radbertus gerecht werden soll, es lässt sich nicht leugnen, dass manche seiner Ausdrucksweisen eine Vergrößerung der eucharistischen Vorstellungen veranlasst haben. Dennoch muss man gestehen, dass er in seinem «*Liber de corpore et sanguine Domini*» beweist, dass er die Theologie der Väter gekannt und sich bemüht hat, innerhalb der Grenzen dieser Theologie zu bleiben. Er spricht vom ‚mysticum corpus‘ und von einem ‚mystice consecrari‘ und ‚mystice immolari‘, von Gaben, die «*spiritualiter accipienda sunt*» und nicht «*carnaliter*». Wenn er die Begriffe ‚vere‘ und ‚mystice‘ miteinander zu ver-

söhnen versucht, drückt er sich gewiss ganz augustinisch aus, indem er sagt: «*quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus; sed si figura est, querendum, quomodo veritas esse possit. Omnis enim figura alicuius rei figura est et semper refertur ad eam, ut sit res vera, cuius figura est.*» Er will also sagen, dass die Sinnesorgane nur die ‚figura‘ wahrnehmen, indem der Glaube die ‚veritas‘ erfasst, den wahren Leib empfängt. Diese veritas ist ein Werk des allmächtigen Gottes, sie ist eine ‚creatio‘, eine Schöpfung, wodurch Er Fleisch und Blut ‚operatur‘ durch die ‚Substanz‘ panis et vini. Er fasst die Lehre folgendermassen zusammen: «*substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem Christi iam vera Christi caro et sanguinis veraciter credatur*», welche Worte sich gewiss richtig verstehen lassen und wobei im Wort ‚substantia‘ noch gar kein philosophischer Begriff gesehen zu werden braucht. Auch wenn er weiter sagt, dass «*corpus et sanguis Christi*» in der Eucharistie dieselben sind, welche im Schoss der Magd geboren, durch die Soldaten gezeißelt worden sind, am Kreuze gelitten haben und aus dem Grabe auferstanden sind, lässt auch dies sich im Geiste seiner ganzen Vorstellung richtig verstehen, aber Tatsache ist, dass er die von alters her geglaubte Identität Christi in der Eucharistie zu einer mehr oder weniger materiell-körperlichen und numerischen Einheit forcierte, was späteren materialistischen Irrlehren den Weg ebnete. Und dies wurde noch verhängnisvoller, weil er diese Art ‚veritas‘ mit vielen Hostien- und Blutwundern «beweist».

Paschasius Radbertus wurde dann auch von unverdächtigen Zeugen, wie *Rabanus Maurus* und *Ratramnus* scharf bekämpft, die hier die Gefahr des alten Kapharnaitismus (Anthropophagismus, Sterkoranismus) erblickten. Rabanus Maurus bezeichnet die Meinung, dass in der Eucharistie der aus Maria geborene Leib gegessen werde, als «unerhört» und ist über diese gefährliche Neuigkeit sehr entrüstet. Er, Ratramnus und andere wollen am allerwenigsten die Einheit in der Gegenwart Christi leugnen, als ob Christus zwei oder mehrere Leiber gehabt hätte, aber er führt aus, dass bei dieser Einheit oder Identität doch immer die «*Seinsweise*», die *Offenbarungsform*, verschieden ist; es soll tatsächlich ein Unterschied zwischen dem historischen und dem sakramentalen Christus da sein, «*non quidem, quod absit, naturaliter, sed specialiter aliud esse corpus Domini, quod ex substantia panis ac vini pro mundi*

vita quotidie... consecratur, quod a sacerdote... offertur, et *aliud specialiter* corpus Christi, quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur, et *aliud specialiter* corpus Christi, sanctam scilicet ecclesiam, qui corpus Christi sumus» (Ep. 3 ad Egilonem, 3). Also, der Natur nach ist eine Identität da, nicht der Erscheinungsform nach. Dies letztere gibt gerade dem kapharnaitischen Gedanken Raum und enthält die Gefahr, dass der ganze eucharistische Gedanke materialisiert wird, das eucharistische Opfer als eine tägliche Wiederholung des Kreuzesopfers betrachtet und die Kommunion als etwas Nebensächliches angesehen wird. — Deshalb muss man sagen, dass Paschasius Radbertus zwar nicht die Absicht hatte, eine materialistische Auffassung zu lehren, sondern dass er doch die herkömmlichen Begriffe und Ausdrucksweisen unklar und verworren brauchte. Indem seine Gegner mit Recht sagen, dass der Leib und das Blut Christi in der Eucharistie anders geartet sind, in einer anderen Weise gegenwärtig sind als am Kreuze, beharrt er auf dem Leibe Christi selber, dass numerisch einer und deshalb identisch ist. Da in Wirklichkeit kein Widerspruch erhoben oder nötig wurde, versagte die Terminologie und ermöglichte manche wesentlichere Differenzen.

Berengar

Es ist begreiflich, dass die stark realistischen Aussagen des Paschasius gerade dem volkstümlichen Denken und der auf das Sinnfällige gerichteten Frömmigkeit entgegenkamen. Es war die Theorie, die der Praxis folgte und sie bestätigte. Zwei Jahrhunderte später wäre ein Paschasius keine Ausnahme mehr gewesen. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ist *Berengar* von Tours als Vertreter einer spiritualistischen Auffassung schon in der Minderheit und zur Verteidigung gezwungen; er findet eine «neue Tradition» vor sich, die schon kirchliche Autorität erworben hat. Er kennt die Schriften des Paschasius und erklärt ihn für einen «ineptus monachus», was beweist, dass Paschasius einseitig nur in stark realistischem Sinne verstanden wurde und seine Auffassungen tatsächlich die neue Theorie für die neue Praxis geworden waren. Berengar behauptet, die alte Auffassung der Kirchenväter, vor allem Augustins, zu vertreten, und lehrt, dass durch die Konsekration Brot und Wein zwar Leib und Blut Christi werden, aber «substantialiter» bleiben, was sie waren. Zu ihrem substan-

tiellen — d. h. materiellen — Inhalt kommt ein geistlicher Inhalt hinzu, sie *werden* «sacramentum corporis et sanguinis Christi», sie «significant» Leib und Blut und sind also ‚similitudo, signum, figura, pignus‘ dieses Leibes und Blutes. Nichtsdestoweniger ist dieser neue, geistliche oder sakramentale Inhalt nicht weniger real, aber er hebt die Realität des Brotes und des Weines nicht auf. Wenn, sagt er, Brot und Wein der Leib und das Blut Christi *sind*, geht daraus hervor, dass die ersten zwei noch fortbestehen müssen, damit sie die letzten zwei sein können. So sind beide wirklich, die irdische ‚species‘ und der durch die Konsekration hervorgerufene sakramentale Inhalt, die ‚res sacramenti‘, welche letztere aber nicht ‚in manum‘ oder ‚in os‘ kommt, «sed in cognitionem», denn sie wird durch den Geist, ‚spiritualiter‘ empfangen, im Glauben, so dass nur die ‚credentes‘ diese ‚res sacramenti‘ erhalten. Daraus erhellt, dass es sich bei Berengar vor allem noch um die ‚vera communio‘, um wirkliche, persönliche Gemeinschaft mit Christo handelt, welche der Konsekration ihren eigentlichen Sinn und ihren Zweck verleiht. — Die neuen Gedanken waren aber schon zu weit fortgeschritten, als dass Berengar noch solche ‚alte Auffassungen‘ vortragen konnte, ohne ketzerisch zu sein. Im Jahre 1059 musste er in Rom eine Formel unterschreiben, welche beweist, zu welcher Schroffheit die neue Religiosität die Theologie schon getrieben hatte; er musste erklären: «panem et vinum . . . post consecrationem non solum sacramentum — dieses Wort wird in dieser Zeit noch immer in seinem alten breiten Sinne von ‚signum sacrum‘ gebraucht —, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et *sensualiter, non solum in sacramento sed in veritate manibus sacerdotium tractari et frangi et fidelium dentibus atteri.*» Damit waren seine ‚epistula ad Adelmannum‘ und sein ‚liber de sacra coena‘, welchen er gegen seinen Gegner *Lanfranc* schrieb, verdammt. Zwar hat er seine Lehre, in Frankreich zurückgekehrt, aufs neue verteidigt, vor allem auch, weil Papst Gregor VII. ihm persönlich zugetan war, aber schliesslich war auch dieser, um seines eigenen Ansehens willen, gezwungen, im Jahre 1079 Berengar zum Widerruf seiner Lehre aufzufordern. Berengar musste unterschreiben und bekennen «. . . panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris *substantialiter* converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse verum Christi *corpus*,

quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae.» Zwar war in dieser Formel die Schroffheit von 1059 etwas gemildert, aber die materielle Auffassung ist geblieben, das Wort ‚substantia‘ hat einen dogmatischen Inhalt erhalten wie nie vorher, und so wurden diese beiden Formulierungen für die Lehre der Eucharistie entscheidend.

Die Transsubstantiationslehre

Dieser Entscheid bedeutete allererst, dass jede abweichende Meinung, möchte sie sich auch in alt-traditionellen Worten ausdrücken, als häretisch bezeichnet wurde. Das zweite war, dass die aufkommende scholastische Wissenschaft sich daranmachte, die neue Lehre zu begründen, und dies rief eine Anzahl Fragen hervor. Die Tatsache der Wandlung der Elemente stand nunmehr fest, jetzt war es Aufgabe der Wissenschaft, die Frage nach dem «wie» zum Gegenstand der thematischen Behandlung zu stellen. Wie können die Elemente noch als Brot und Wein angesehen werden, wenn sie «verwandelt» sind? Wo bleibt die «verwandelte» Substanz dieser Elemente? Wann, wodurch und durch wessen Macht geschieht diese Verwandlung? Wird der irdische Leib Christi wirklich entzweigebrochen? und empfängt man nur einen Teil dieses Leibes? Wie kann dieser Leib überall gegenwärtig sein und wie kann er immer genügen, wenn er zerstückelt wird? Was empfängt der Sünder und der Gottlose? und was geschieht, wenn Tiere die hl. Hostie verschlingen? Welches ist die Macht des Priesters, und was bleibt den Laien als Recht und Anteil? Wo liegt weiter der Schwerpunkt, in der Konsekration oder in der Kommunion, im Opfer oder im Mahle? Welches ist die Bedeutung der Messe? Alle diese Fragen, sowohl die vollkommen unwichtigen wie die äusserst wichtigen, haben die Scholastik einige Jahrhunderte lang beschäftigt; indessen genügt hier für uns das, was man unter die «Transsubstantiationslehre» zusammengefasst hat.

Das Wort ‚substantia‘ steht endgültig im Mittelpunkt der Betrachtung. Die Philosophie, die ancilla theologiae, wird deren Meisterin. Nominalismus und Realismus, die Lehre der Universalia und Akzidentia, werden die geschmeidigen Instrumente und

Waffen, die bessere Dienste als Bibelwort und Väterzeugnis leisten können. Noch war das Wort ‚transsubstantiatio‘ nicht gebraucht, aber die Sache ist schon da. *Hugo v. St. Victor* formuliert: «per verba santificationis vera panis et vera vini *substantia* in verum corpus et sanguinem *convertitur*, sola *specie* panis et vini *remanente*, *substantia in substantiam transeunte*»; die Spezies, die äusseren Erscheinungsformen bleiben, aber die Substanz, das ‚Wesen‘ des einen geht in das des andern über. Der Ausdruck ‚transsubstantiatio‘ scheint aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu stammen, aber es steht nicht fest, wer ihn zuerst gebraucht hat; das Verb kennen wir aus der Erklärung der unter Innozenz III., im Jahre 1215 abgehaltenen 4. Lateransynode, welche das Dogma bestimmt mit den Worten: «ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis *in sacramento altaris sub speciebus* panis et vini veraciter continentur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina... Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus.» Im selben Jahrhundert hat dann *Thomas von Aquin* die Lehre wissenschaftlich vollständig ausgearbeitet (*Summa Theol.* III. qu. 73–83), und dabei ist das Verhängnisvolle nicht zuerst diese Lehre selbst, sondern die Tatsache, dass jede andere Lehre oder Auffassung, möchte sie auch noch so stark die Realpräsenz betonen, damit als mit der Kirchenlehre im Widerspruch abgewiesen wäre. Die ‚virtus consecrativa‘, lehrt Thomas, besteht nicht allein in den Konsekrationsworten, sondern auch in der Macht des Priesters, «in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione et ordinatione». Gegenüber der daraus folgenden Ansicht, dass der Priester die alleinige Macht hat, Gott aus dem Himmel herabzubefehlen, verteidigen die Franziskaner mit Duns Scotus eine concomitantia der Wirksamkeit Gottes mit den Worten des Priesters. Aber allgemein steht fest, dass das Sakrament nicht erst ‚in usu‘, beim Empfang, gegenwärtig ist, sondern ‚in consecratione materiae‘, denn «incipit esse sacramentum in termino prolationis verborum», und die «conversio est subito et in instanti». Das Ergebnis ist dann die ‚transsubstantiatio‘, d. h. «substantia corporis Christi vere et realiter continetur sub specie panis», und die Beweisführung beruht dann, abgesehen vom Herbeibringen allerhand Sakramentsmirakel, auf der Unterscheidung von ‚Substanz‘ und ‚Akzidens‘ oder ‚species‘, ganz nach der aristotelischen Gedankenwelt. Thomas lehnt die Radbertsche Lehre einer neuen ‚creatio‘ ab, denn der

Leib Christi, der ja da ist, kann nicht noch einmal erschaffen werden; er spricht von einer ‚transsubstantiatio (re)productiva‘, ein schwer zu verstehender Notausdruck. Thomas begreift auch, dass die Brot- und Weinsubstanzen nicht vernichtet werden können, er lehnt eine ‚annihilatio‘ ab; aber wenn er dem Dilemma der Frage, wo bleiben denn die Substanzen, ausweichen will mit der Lösung, dass sie «verwandelt» werden, so bleibt diese Lösung ebenso leer wie unbegreiflich. Als Duns Scotus u. a. dagegen sprechen von einer ‚transsubstantiatio adductiva‘, wobei das ‚hic esse‘ des Brotes ersetzt wird durch das ‚hic esse‘ des Corpus Christi, lässt sich dies ebensowenig verstehen; indessen ist diese letztere «Erklärung» eine Modifikation der Lehre der ‚impanatio‘, die von einigen vertreten wurde, wonach das corpus im Brote gegenwärtig ist, und der Lehre der ‚consubstantiatio‘, laut welcher beide Substanzen nebeneinander präsent seien.

Die Logik musste aber weiterführen. Die Substanz des Leibes und Blutes kann doch nicht von der Seele und von der Gottheit Christi gelöst werden; also sind auch diese gegenwärtig, und zwar auch wirklich, real, nicht nur in geistiger Weise, «non ex vi sacramentali, sed ex reali *concomitantia*». Und hier findet dann auch die Frage nach der Zerstückelung des corpus ihre Antwort und Lösung. Durch die *concomitantia* der Seele und der Gottheit Christi mit seinem Leib und Blut ist sowohl im Brote als im Wein der ganze Christus gegenwärtig, «sub utraque specie totus Christus indivisus est, scil. corpus et anima et deus.» Ja, es folgt logisch daraus, dass Christus in jedem Partikel vollkommen ‚praesens‘ ist, sei es ein Partikel des Brotes oder ein Tropfen Wein; und deshalb genügt eine species zum vollwertigen Empfang und ist für die Kommunion der Laien der Kelch nicht nötig; für seine Vollständigkeit und Integrität fordert das Messopfer nur die ‚communio sub utraque‘ des Priesters. Wie sehr diese Gedanken dem Thomas am Herzen liegen, hört man in der von ihm verfassten Sequenz des Frohnleichnamfestes. «Dogma datur christianis, quod in carnem transit panis, et vinum in sanguinem.» «Sub diversis speciebus, signis tantum, et non rebus, latent res eximiae.» «Caro cibus, sanguis potus: manet tamen Christus totus sub utraque specie.» «A sumente non concisus, non confractus, non divisus, integer accipitur.» «Sumit unus, sumunt mille: quantum isti, tantum ille: nec sumptus consumitur.» «Fracto demum Sacramentum, ne vacilles, sed memento, tantum esse sub fragmento, quantum toto tegitur.» «Nulla

rei sit scissura: signi tantum sit fractura: qua nec status, nec statura signati minuitur.» Die ganze geläufige Terminologie ist in der einfachen Poesie des ‚Lauda Sion‘ in einer Weise verwertet, die das Dogma für jedermann zugänglich machte. — Für die Logik blieb aber die Frage, wie die species, die Akzidentien des Brotes und des Weines, ohne ihre Substanz weiter bestehen könnten. Es gab für diese Frage keine Antwort, man konnte es nur ein zweites Wunder nennen. Wenn der Glaube dieses Wunder akzeptierte, schloss die Logik weiter, dass die Gegenwart Christi fort dauerte, so lange die ‚species‘ weiter besteht. Zugleich folgte aus dieser an dem Fortbestehen der ‚species‘ gebundene Gegenwart Christi, dass auch der Ungläubige Christum empfängt, jedoch nur «essentia, non salubri efficientia; quantum ad substantiam et non vere quantum ad effectus gratiae»; der Empfang ist dann nur eine «comestio corporalis», keine «comestio spiritualis»; die äussere ‚species‘ wird von den Gottlosen genossen, die innere lebendigmachende Kraft wird ihnen vorenthalten. Deshalb singt auch im ‚Lauda Sion‘: «Sumunt boni, sumunt mali: sorte tamen inaequali, vitae vel interitus.» «Mors est malis, vita bonis: vide paris sumptionis, quam sit dispar exitus.» Man sieht, dass Thomas, wie weit seine Theologie sich hier von der des Augustins auch unterscheidet, doch die scharfe Unterscheidung zwischen dem ‚visibile signum‘ und der ‚res sacramenti‘ kennt. — Auch die Frage, wie Leib und Blut Christi zu gleicher Zeit an vielen Stellen sein könnten, die Frage der ‚multilocatio‘ oder ‚ubiquitas‘ konnte auch der grösste Scharfsinn nicht lösen. Thomas versucht jeden Gedanken der Dimension und der Qualität fernzuhalten und definiert, mehr spitzfindig als denkbar und vorstellbar, dass «corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae et non per modum quantitatis»; das würde Augustin nie geschrieben haben.

Der Opfercharakter

Die Transsubstantiationstheorie hat den Gedanken der alten Kirche, dass Christus selbst gegenwärtig erscheint, umgekehrt und lässt den Priester von neuem Christum erschaffen oder jedenfalls ihn aus dem Himmel auf die Erde herabgebeten. Dadurch aber erhält der *Opfercharakter* einen neuen Inhalt. Der nach der Substanz präsente Leib und das Blut werden durch den Priester geopfert, wie einst Christus sich selbst am Kreuze opferte. *Petrus*

Lombardus lehrt (Lib. Sent. IV, 12:7) noch ganz terminologisch richtig, er bezeichnet die Messe als Opfer, diese Gedächtnisfeier (*memoria*) ist die «*repraesentatio veri sacrificii facti in cruce, et semel Christus mortuus est in cruce, ibique immolatus in semetipso; quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio, quod factum est semel.*» Also ist die Messe deshalb ein Opfer, weil es die ‚recordatio‘, das Gedächtnis, d. h. die ‚repraesentatio‘, die Vergegenwärtigung, die Wiederpräsentmachung desjenigen Opfers ist, das für einmal am Kreuze von Christo selber dargebracht wurde. So erklärt auch noch Innozenz III.: «*quotidie mortis Christi memoria renovatur*», und sagt auch Thomas, dem Wortlaut nach richtig, «*in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo*»; es ist eine «*imago quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio*»; aber der Transsubstantiationsgedanke machte Messopfer und Kreuzesopfer mehr als nur identisch, das erste wurde eine *Wiederholung* des zweiten. So lehrt denn auch *Gabriel Biel*, der «letzte Scholastiker» im 15. Jahrhundert, «*licet (semel) oblatus est Christus in cruce... offertur tamen idem in altari quotidie velatus in panis vinique specie...; et ideo... vere sacrificium dicitur, quia idem in eucharistia offertur qui in cruce immolatus est.*» Damit wurde das Opfer der Messe wichtiger als die Kommunion; zwar ist die letzte heilsam, sie fordert Vorbereitung, sie verwandelt die ‚attritio‘ in ‚contritio‘, sie vergibt die ‚culpae veniales‘, aber sie ist nicht das Wichtigste in der Messe, welche gerade als Opfer von gleicher Kraft ist wie das Kreuzesopfer und, abgesehen von der Kommunion, als Opfer an sich eine Frucht trägt «*pro vivis et mortuis*». Wie die Transsubstantiationslehre die Verehrung der sakramentalen species in neue Formen hervorrief und steigerte, so veranlasste die Lehre *des das Kreuzesopfer immer wiederholende Messopfer* die zahllosen «intentiones», welche mit der Messe verbunden wurden. Beide, Transsubstantiations- und Wiederholungslehre, erweiterten die Kluft zwischen Priester und Volk, steigerten die Gewalt des Priesters bis ins Schöpferische, entzogen den Laien den Kelch und machten den Kommunionsempfang, im Vergleich mit dem altkirchlichen Gebrauch, zu einer Seltenheit, zu etwas Nebensächlichem etwas Dazukommendem, das auch, wenn sogar nicht schicklicher, ausserhalb der Messe stattfinden könnte. Indessen soll gesagt werden, dass die Scholastik sich fast ausschliesslich mit den Transsubstantiationsfragen beschäftigte und

nur wenig mit der Lehre des Sacrificiums; in letzterer Hinsicht gab es mehr eine fortwährend krasser entartende Messpraxis als eine darauf bezügliche Messopferlehre. Die verschiedenen Messopfertheorien gehören der nachtridentinischen Zeit an. — In der Spätscholastik findet die Transsubstantiationslehre auch bei mehreren doctores Bedenken und Ablehnung; bekannt ist, dass *Occam* u. a. mit ihrer Erneuerung der Gedanken von der ‚consubstantiatio‘ und der Ubiquität grossen Einfluss auf Luther ausgeübt haben.

Das *Trienter Konzil* des 16. Jahrhunderts, das im allgemeinen die scholastischen Schulstreitfragen ängstlich meidet und seine Anathemen gegen die Reformation richtet, dekretiert dennoch ausdrücklich die scholastische Transsubstantiationslehre (Sessio XIII). Es sagt in cp. 4 «per consecrationem panis et vini *conversionem* fieri *totius substantiae panis* in substantiam corporis Christi... et *totius substantiae vini* in substantiam sanguinis eius. Quae *conversio* convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia *transsubstantiatio* est appellata» (vgl. can. 2), und definiert dann weiter die übliche scholastische Lehre. Erst in der 21. Sitzung handelt es ‚de communionem‘ und in der 22. ‚de sacrificio missae‘, wo es in can. 1 die reformatorische Meinung verdammt, laut welcher die Messe kein «eigentliches Opfer» ist als nur insoweit uns da «Christum ad manducandum» gegeben wird, und es in cap. 1, richtig und sehr vorsichtig, lehrt, dass Christus im letzten Abendmahl ein ‚sacrificium‘ gab, durch welches das für einmal auf blutiger Weise am Kreuze dargebrachte «*repraesentaretur*» vergegenwärtigt werden soll und dessen Gedächtnis, «*eiusque memoria*», für immer bleiben werde, und dessen heilbringende Kraft zur Vergebung unserer täglich begangenen Sünden uns zugewandt werde, «*applicaretur*». Man kann wohl sagen, dass man dieser richtigen Terminologie (*repraesentatio*, *memoria*, *applicatio*) hier zum letzten Mal begegnet.

III. Die reformatorische Abendmahlslehre

Die Ablass- und Messopferpraxis war der Ausgangspunkt des Auftretens und des Einspruchs Luthers. Dass die Kirche krank war «in capite et membris», war ungezweifelt. Dies war nicht allein durch diese Praxis verschuldet, aber sicher ist, dass die materialistische Transsubstantiationslehre zusammen mit der Lehre vom Messopfer als einer fortwährend wiederholte Erneuerung des

Kreuzesopfers, verbunden mit der Lehre von den Verdiensten jeder absonderlichen Messe, viel dazu beitrugen und vom wirklich frommen Geist am peinlichsten empfunden wurden. Den Laien war der Kelch entzogen, der Empfang der Kommunion war selten — «ad minus in Pascha», IV. Lateranum, cp. 21 —, war sie ja doch für den «effectus sacrificii» nicht nötig; die Sakramentsverehrung wurde in der Form von Expositionen, circumstationes (Fronleichnamfest) immer mehr gesteigert, Wunderglaube und allerhand Aberglauben wucherten üppig, indem die hl. Hostie für alle denkbaren «Segnungen» missbraucht wurde. Dazu trat als logische Folge die Erhöhung der Stellung des Priesters, also eine Verschärfung der hierarchischen Verhältnisse und die Zurücksetzung des Laienstandes, indem auch in all diesem noch ein neuer Beweggrund für die Aufrechterhaltung der liturgischen lateinischen Sprache gefunden wurde.

Schon mehrere Scholastiker hatten sich diesen Ekzessen widersetzt und die Transsubstantiationslehre kritisiert. Am schärfsten vielleicht geschah dies vom englischen Priester *Joh. von Wicliff* († 1384), der gerade die Möglichkeit verneinte, dass Gott in einer Hostie konsekriert und geopfert werden könnte. Das ‚Zeichen‘ bleibt ein «nudum naturale», es erhält nur ein «superadditum sacramentale», es wird keine andere Substanz und nimmt auch keine andere Substanz dabei auf; es empfängt nur eine besondere Qualität, d. h. «facit praesentiam corporis Christi», welche Gegenwart aber «virtualiter est et in signo, non corpus Christi ut est in coelo»; deshalb wird es vom Gläubigen nicht «corporaliter sed spiritualiter» gegessen. Im folgenden Jahrhundert wird diese Lehre auch von den Hussiten verteidigt, obwohl Hus selber wahrscheinlich nicht so weit ging.

Trotz aller Kritik an der Messepraxis wollte *Luther* doch die Messe als Abendmahlsfeier beibehalten, jedoch gelöst von jedem Opfergedanken. Er weist die Transsubstantiationslehre mit den schärfsten Worten ab, aber lehrt ausdrücklich eine wirkliche «praesentia corporis et sanguinis». Gerade der symbolischen Auffassung Zwinglis gegenüber betont er mit dem grössten Nachdruck das «*τοῦτό ἐστιν*», das ‚hoc est‘ der Einsetzungsworte und bekennt sich zu der Realpräsenz. Mit mehreren Scholastikern, von denen er manches gelernt hatte, hält er am Fortbestehen der Substanzen des Brotes und Weines fest und lehrt also eine ‚consubstantiatio‘, bei welcher Leib und Blut Christi *sub, cum et in* (unter, mit und in)

pane et vino anwesend sind, in einer Union, welche die beiden Substanzen vereinigt wie Feuer und Eisen (*ferrum ignitum*), so dass «der verherrliche Leib Christi auf diese Weise in jedem Teil der Brotsubstanz gegenwärtig sein kann». Dies ist deshalb möglich, weil Christus «*sedet ad dextram Patris*», was bedeutet: er besitzt die Allmacht und ist allwirksam und allgegenwärtig — die Lehre der Ubiquität —, und für uns ist er dort, wo er ausdrücklich sagt, dass er für uns dort ist, «*τοῦτό ἐστιν*», «dieses ist» dort also essen und trinken wir Ihn wirklich, sogar die Unwürdigen und die Ungläubigen, sei es denn zu ihrem Verderben. Durch dieses Essen und Trinken «im Glauben» eignet man sich die Sündenvergebung an, von welcher Gott uns im Leibe und Blute Christi das Unterpfand gibt. ‚*Realis praesentia*‘ und ‚*realis communio*‘ also, und zwar in der Form der ‚*consubstantiatio*‘ oder ‚*impanatio*‘, sind die Kennzeichen der lutherischen Lehre, welche auch die Anbetung der Hostie abweist, weil sie keine dauernde Gegenwart ausserhalb der Abendmahlsfeier annimmt.

Zwingli lehrt viel mehr rationalistisch. «*In eucharistia nihil aliud est quam commemoratio*», das «Nacht Mahl» ist nur *Gedächtnismahl*. Brot und Wein sind ‚*Zeichen*‘, «*hoc poculum est symbolum aut significabit vobis sanguinem illum meum pro vobis effusum*». Das ‚*ἐστί*‘ — «dieses ist» — hat nur den Sinn von «significat», «es bedeutet». Christus ist also nicht «*per essentiam et realiter*» gegenwärtig, sondern «*contemplatione fidei*», denn nur «durch den Glauben» eignet der Mensch sich die Gnade des Heils an. Auf Grund von Joh. 6 lehrt er, dass in Christo glauben sein Fleisch essen ist, und zwar besonders: glauben in seinem Tode um unsertwillen. «*Quomodo repraesentat panis corpus? Nimirum cum sic editur, revocatur in memoriam, Christum corpus suum percutientibus praebuisse pro nobis.*» Also besteht die ganze Gegenwart des Leibes nur darin, dass wir beim Essen uns seinen Tod *ins Gedächtnis zurückrufen* und uns zu diesem Tod als einem Erlösungstod für uns im Glauben bekennen. Dies alles ist in Übereinstimmung mit der schwachen Christologie Zwinglis, welche keine essentielle Menschwerdung Gottes anerkennt; deshalb kann auch ein Sakrament selber nichts als eigenen Inhalt enthalten; es kann nur «*Zeichen und Bekenntnis*» sein. Indessen bleibt bei aller Schwachheit dieser Abendmahlslehre dies wichtig, dass Zwingli in dem Gedanken des ‚*Gedächtnismahles*‘ den Zusammenhang zwischen Abendmahl und Kreuzesopfer bewahrt hat.

Calvin nimmt seine Stellung zwischen Luthers Consubstantiationslehre, welche eine substantielle und lokale Präsenz annimmt, und der symbolischen Auffassung Zwinglis, welche jede Form der praesentia ablehnt und für unmöglich erklärt (weil Christus eben im Himmel ist) und den Hauptakzent auf die ethische Wirksamkeit, auf die gläubige Handlung des Empfängers des Abendmahls legt. Calvin nimmt (mit Luther) die Realität der Gegenwart Christi an, aber weist (mit Zwingli) die Lokalität ab. Leib und Blut Christi sind im Himmel, können deshalb nicht substantiell hier auf Erden sein, aber sie können doch hier auf Erden Kraft ausüben; diese Kraftausübung findet nach dem Wort Gottes im Abendmahl statt, und diese Kraft wird *durch den Glauben* des Kommunikanten angeeignet. Also ist das Abendmahl eine ‚communicatio‘, eine Verbindung, eine Vereinigung der Gläubigen mit ihrem Heiland, und nicht nur — wie Zwingli meint — eine Erinnerung an die Vergangenheit, d. h. an seinen Tod. *So gewiss* wie Brot und Wein empfangen werden und den Körper nähren, *ebenso gewiss* werden durch den Glauben Leib und Blut Christi empfangen und nähren diese den gläubigen Kommunikanten. «Edimus corpus, sed spiritualiter», sagt Calvin, und Zwingli nannte dies ein «monstrum orationis». Calvin bestreitet die ‚transsubstantiatio‘ und die ‚consubstantiatio‘ gleich scharf, aber er lässt jede Umschreibung gelten, welche dazu dienen kann «ad exprimendam veram substantialemque corporis ac sanguinis Domini *communicationem*, quae sub sacris Coenae symbolis fidelibus exhibetur». Also, keine ‚realis praesentia‘ nach scholastischer oder lutherischer Art, aber sehr bestimmt eine ‚realis communio‘, denn Calvin will diese ‚realis communio‘, im Gegensatz mit Zwingli, gerade so ‚wirklich‘ verstehen, dass man Leib und Blut nicht «imaginatione dumtaxat aut mentis intelligentia» — symbolisch und als Gedächtnis — empfängt, sondern dass man sie «re ipsa» genießt «in alimentum vitae aeternae». Calvin also glaubt an eine ‚communio‘, an eine Mitteilung der ‚virtus Christi‘, aber er glaubt nicht an das *Mittel* der Gnade, er glaubt nicht an das Sakrament. Es ist vor allem seine Sakramentsauffassung, die ihn leitet; das Sakrament gibt nichts, was nicht schon im Worte und durch das Wort geschenkt wird; das Sakrament ‚obsignat‘, besiegelt dieses Geschenke als signum und Siegel. Da überdies Calvin immer vom ‚verherrlichten‘ Christus spricht, ist der Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer abhanden gekommen. Insoweit denn auch Calvin von einer Realpräsenz

spricht, gilt diese nie den Zeichen, sondern der «vera communio per fidem». Und übrigens soll auch gesagt sein, dass seine Gedanken bei langem nicht immer und nicht überall scharf und klar präzisiert sind, wie auch die Mannigfaltigkeit der «Erklärungen» seiner Nachfolger beweist.

Die Gegensätze in der Abendmahlslehre haben endgültig über den Bruch zwischen den reformatorischen Kirchen entschieden. Im Luthertum bleibt — soweit es nicht vom Calvinismus beeinflusst wurde, was mancherseits der Fall gewesen ist — ein Anlehen am altkirchlichen Gedanken, sei es manchmal in scholastischer Formulierung. Die ‚Confessio Augustana‘ von 1530 spricht von der «Gegenwart des lebenden Christus» und sagt, dass im Abendmahl Leib und Blut wahrhaftig und nach der Substanz (*vere et substantialiter*) gegenwärtig sind und den Empfangenden ausgeteilt werden (*vere adsint et distribuantur vescentibus*). Ein halbes Jahrhundert später lehrt die ‚Formula Concordiae‘ sowohl scholastisch als lutherisch fast in gleichen Worten, dass «*corpus et sanguis vere et substantialiter sint praesentia*» und «*quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur*». Die calvinistischen Bekenntnisse dagegen, wie die ‚Confessio Helvetica‘, die ‚Confessio Gallicana‘ und der Heidelberger Katechismus, weisen sowohl Luther und Zwingli wie Rom ab, ohne aber deshalb selber vollkommen miteinander übereinzustimmen oder klar zu formulieren. Sie machen den Eindruck, aus Furcht für den Zwinglischen Rationalismus eine Art der ‚*praesentia*‘ zu verteidigen, ohne dabei die lutherischen Konsequenzen ziehen zu wollen; und von der ‚Pfaffenmesse‘ weiss der Heidelberger Katechismus nicht viel Freundliches zu sagen. Auch die späteren Theologen des Calvinismus sind weder einstimmig noch klar in ihren Aussagen. Indem das Luthertum meistens sich selbst ziemlich gleich bleibt, dringt in den Calvinismus vielerorts eine rationalistische Auffassung ein. Die Sozinianen und Remonstranten symbolisieren das Abendmahl als blosses Gedächtnismahl, die Quäker nennen es geradewegs überflüssig, was schliesslich die logische Konsequenz der symbolischen Auffassung ist. Im allgemeinen kann man sagen, dass nach der protestantischen Auffassung der Gläubige im Abendmahle Zeugnis gibt, dass er Christus als für sich gestorben annimmt, aber damit wird das Abendmahl mehr eine Tat des Christen als des Christus; andererseits gilt das Abendmahl als eine Handlung der Kirche, die den Glauben an die Vergebung der Sünden und an

die Gemeinschaft mit Gott bestätigt und verstärkt. Bis auf den heutigen Tag ist es schwer, eine Einstimmigkeit herauszufinden; vielleicht kann man sagen, dass, obwohl es noch viele Theologen gibt, die für das Abendmahl nur wenig Verständnis haben, vielerseits doch ein grösseres und tieferes Verständnis sich Bahn bricht; es gibt gerade solche, denen man als katholischer Theologe in ihrer Sakramentsauffassung und besonders in der des Abendmahles die Hand reichen könnte, was unzweifelhaft dem Durchdringen von altkirchlich-katholischen Gedanken in die ökumenischen Gedankenwelt zu verdanken ist.

IV. Weitere ‚katholische‘ Entwicklung

Die *Kirche von England* geriet unter calvinistischen Einfluss, aber die Oxford Movement seit 1830 hat diesem Einfluss einen Damm entgegengesetzt, wodurch der Anglikanismus vielerorts den Weg zum gesunden Katholizismus zurückfand. Tatsache ist, dass die Bewegung von Pusey u. a. ihr Gepräge der ganzen anglikanischen Kirche aufgedrückt hat. Die Realpräsenz ist in dieser Kirche allgemeine Bekenntnis, obwohl die Vorstellungen über das ‚quomodo‘ starke Verschiedenheit aufzeigen. Die 39 Artikel bekennen in Art. 28, dass «the Lords Supper is a Sacrament of our Redemption by Christ's death», und dass «to such as rightly, worthily, and with faith, receive the same, the Bread which we break is a partaking of the Body of Christ. . . ». Die Transsubstantiation wird abgelehnt als im Widerspruch mit der Hl. Schrift und als Quelle von Aberglauben. Weiter heisst es: «The Body of Christ is given, taken and eaten, in the Supper, only after an heavenly and spiritual manner. And the mean whereby the Body of Christ is received and eaten in the Supper is Faith.» Art. 29 erklärt, dass die Sünder und die Ungläubigen «although they do carnally and visibly press with their teeth (as St. Augustine saith) the Sacrament of the Body and Blood of Christ, yet in no wise are . . . partakers of Christ, but rather, to their condemnation, do eat and drink the sign or Sacrament of so great a thing». Art. 31 weist die römische Messopferlehre ab, weil diese das Messopfer selbständig macht und vom Kreuzesopfer gelöst hat. The Order of the administration of the Lord's Supper or Holy Communion trägt einen gut katholischen Charakter: vor allem der heutige «alternative order» enthält sowohl charakteristisch orientalische wie okzidentalische Grund-

züge; der Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer bleibt rein bewahrt, indem der Nachdruck auf der Kommunion liegt, wie man auch heutzutage von der ‚anglikanischen Messe‘ immer spricht als von «Holy Communion Service».

Die *Orthodoxe Kirche* des Ostens, die lieber von ‚mysteria‘ als von ‚sacramenta‘ spricht, hat aus der mittelalterlichen Scholastik des Westens den Ausdruck ‚μετουσίωσις‘, als Übersetzung von ‚transsubstantiatio‘ übernommen, aber die scholastische Erklärung dieses Begriffes ist nie Gemeingut ihrer Theologie geworden, indem sie im Gegenteil die materialistische Form dieser Theorie entschieden abweist. Die Eucharistie — oder «die heilige Liturgie» — ist die dramatische Gedächtnisfeier von Christus und seinem Erlösungswerk, in welcher das Symbol Realität ist und das Reale Symbol. «Hier sind Lehre und Erlebnis, Symbol und Wirklichkeit, Geschichte (Menschwerdung) und Gegenwart (neue Erscheinung), Gott und Mensch vereinigt.» Sie nennt die Eucharistie ein Opfer, aber sie kennt keine ausschliesslich einzige Theorie darüber; das Wichtigste bleibt immer die ‚realis praesentia‘, ohne nähere Erklärung über das ‚wie‘, gleichwie auch die Patres dies lehrten (Joh. Damasc.: ὁ θεὸς τρόπος ἀνεξερεύνητος, modus vero investigari prorsus nequit), und der Höhepunkt ist immer die Kommunion als die mystische Gemeinschaft von Gott und Mensch. «Die Liturgie ist symbolische Darstellung und Betrachtung des Lebens Christi und des heiligen Dramas des Golgothaopfers. Sie ist aber zugleich das erhabenste Geheimnis des immer neuen Wiederkommens Christi zu den Seinigen und die wahre und innigste Vereinigung mit ihnen» (St. Zankow, *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, S. 104). In der Orthodoxen Kirche des Ostens ist der Sinn der Eucharistie vollkommen rein bewahrt geblieben, ihre Theologie zeigt eine merkwürdige Schlichtheit und Zurückhaltung gegenüber dem überschwenglichen Reichtum ihrer Liturgie.

Die Vorsicht, womit das *Tridentinum* ihre eucharistische Lehre formulierte, war für den *Catechismus Romanus* nicht mehr nötig. So lehrt dieser, dass Christus uns ein sichtbares Opfer hinterlassen hat, in welchem das für einmal am Kreuze dargebrachte blutige Opfer «erneuert» wird, «nobis visibile sacrificium reliquit, quo cruentum illud, semel in cruce paulo post immolandum, *instauraretur*, eiusque memoria usque in finem saeculi quotidie, summa cum utilitate, ab ecclesia per universum orbem diffusa coleretur». Seitdem beschäftigt die *römische Theologie* sich mit der

Frage nach der Identität von Kreuzesopfer und Messopfer und dem Unterschied zwischen beiden. Natürlich lässt die Identität sich nie ablehnen, ebensowenig wie die neutestamentliche Wahrheit, dass das Kreuzesopfer das einzige und völlig genügende Opfer für die Erlösung ist, aber das Drängen, das Messopfer zu einem eigenen, selbständigen Opfer zu erheben, wurde Anleitung dazu, den, wenn auch nicht wesentlichen, so doch den akzidentellen Unterschied zwischen beiden so stark wie möglich zu betonen. Als Unterschiede nennt man folgende: am Kreuze opfert Christus sich selbst, in der Eucharistie tut es der Priester; das Kreuzesopfer ist eine ‚oblatio cruenta‘, das Messopfer ist eine unblutige Oblatio; das Kreuzesopfer ist Erlösungsopfer, das Messopfer vermittelt die Früchte jener. Jenes ist absolut, dieses relativ, durch jenes bedingt. All das hatte den Erfolg, dass in der Praxis des kirchlichen Lebens die Messe gänzlich auf sich selbst gestellt und für jeden Zweck dienstbar gemacht wurde. Die Opferlehre überwucherte die Lehre der Eucharistie als Mahl, die Konsekration siegte über die Kommunion. Seit dem 17. Jahrhundert sind viele Messopfertheorien aufgestellt worden — über welche die Dogmatiker wie Heinrich, Scheeben, Bartmann u. a. uns ausführlich belehren können —, von denen aber keine von der römischen Kirche dogmatisch bevorzugt worden ist, und die also Gegenstand der theologischen Betrachtung bleiben.

Obwohl es gegenwärtig Stimmen in der römischen Kirche gibt, die ein besseres Verständnis erkennen lassen, sind doch auch in der Enzyklika «*Mediator Dei*» Pius XII. vom 20. November 1947 «Über die heilige Liturgie» keine neuen Gesichtspunkte zu bemerken. Im 2. Teil des Rundschreibens, der besonders über den eucharistischen Kult spricht, heisst es, dass Christus die Eucharistie «*per suos ministros perpetuo in Ecclesia renovari iubet*». Zwar ist — hier wird das Tridentinum zitiert — «die Opfergabe ein und dieselbe und ist es derselbe, der jetzt durch den Dienst des Priesters opfert und der sich selbst damals am Kreuze darbrachte, nur ist die Weise des Opfern verschieden», aber diese Verschiedenheit ist derart, dass die Feier der Eucharistie eine wahre Erneuerung des Kreuzesopfers heissen soll, in der Christus «sich täglich auf den Altären für unsere Erlösung opfert» (*in altaribus cotidie sese offert pro redemptione nostra*). Bei dieser Auffassung bleiben alle oben erwähnten Ansichten über die einzigartige Stellung des Priesters, die *missa privata* — bei der jedenfalls ein Altardiener, der dem

Priester dient und antwortet, anwesend sein soll, obwohl auch das vom Priester ganz allein, ohne jede Anwesenheit von Gläubigen gefeierte Opfer ein vollkommen gültiges und wirksames Opfer ist —, betreffend der Trennung von ‚sacrificium‘ und ‚communio‘ und dergleichen, aufrecht bestehen.

Auf den *Bonner Unionskonferenzen* im Jahre 1874 waren Altkatholiken, Orthodoxen und Anglikaner einig über den Glauben an die Realpräsenz und an die wahrhaftige Kommunion wie auch über den Opfercharakter, welcher in folgenden Worten umschrieben wurde. «Die Eucharistische Feier in der Kirche ist *nicht die fortwährende Wiederholung oder Erneuerung* des Sühneopfers, welches Christus ein für allemal am Kreuze dargebracht hat, aber der Opfercharakter besteht darin, dass sie *das bleibende Gedächtnis desselben* ist und eine *auf Erden* stattfindende *Darstellung und Vergegenwärtigung* jener *einen* Darbringung Christi für das Heil der erlösten Menschheit, welche nach Hebr. 10:11, 12 *fortwährend im Himmel* von Christus geleistet wird, indem er jetzt in der Gegenwart Gottes für uns erscheint (Hb. 9 : 24). Indem dies der Charakter der Eucharistie bezüglich des Opfers Christi ist, ist sie zugleich ein geheiligtes Opfermahl, in welchem die den Leib und das Blut des Herrn empfangenden Gläubigen Gemeinschaft miteinander haben.» Diese Worte hat die Bischofserklärung der altkatholischen Bischöfe (September 1889) übernommen und damit als Lehre der *Alt-katholischen Kirche* anerkannt.

(Fortsetzung folgt)

Utrecht.

A. Rinkel
