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

Band: 48 (1958)

Heft: 1

Artikel: Zusammenfassungen der Referate der Anglikanisch-Altkatholischen Theologenkonferenz

Autor: Sansbury, C. K. / Rüthy, A. E. / Jenkins, D. E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404351

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

langer Zeit wieder eine grössere Zahl repräsentativer Theologen aus anglikanischen und altkatholischen Kirchen zusammengebracht zu haben. Für die Zukunft ist zu hoffen, dass der Kontakt nicht nur fortgesetzt, sondern auch vertieft wird und immer mehr bedeutende theologische Fragen von altkatholischen und anglikanischen Theologen in gegenseitiger Aussprache gründlich erörtert werden.

Herwig Aldenhoven

Zusammenfassungen der Referate der Anglikanisch-Altkatholischen Theologenkonferenz

The Sacrifice of Christ and the Meaning of Sacrifice

Summary of Paper by Canon C. K. Sansbury, St. Augustine's College, Canterbury

1. We must start by noting the ideas in the late medieval period against which the Reformers reacted. The Atonement was concerned with the cancelling of past debt; the sacrifice of Calvary was thought of as annulling original sin, the sacrifice of the Mass actual sin; each Mass was regarded as having a quantitative value in itself.

The Reformers reacted against any idea of the Eucharist as supplementary to Calvary, but they shared the medieval understanding of sacrifice as equivalent to death. Hence the Catholic looked for the element of immolation in the Mass, the Protestant denied that it was a sacrifice at all.

2. We need to realise that both sides were at fault in their narrow understanding of the meaning of sacrifice. In the O.T. sacrifices are a gift to God, a means of communion with God, a way of being reconciled to God. In the full ritual pattern the death is only one element, though an important element, and its purpose is the release of life, that the life may be offered to God.

3. The N.T. sees in Christ's life, death and resurrection, the fulfilment of the O.T. sacrificial system. It is not Christ's death taken in bare isolation that is the means of atonement, but Christ's death seen as the climax of his life of obedience. Moreover, it is repeatedly emphasized that what Christ did He did once and for all.

4. All Christians are agreed on this, but they differ in their emphasis when relating the completed work of Christ to the work of Christ continuing. The Protestant is so anxious to safeguard the former against the danger of revival of medieval errors that he refuses to recognize any doctrine of Eucharistic sacrifice other than that here Christians united to Christ in communion offer themselves to God. The Catholic, while stressing the once-for-all character of Christ's sacrifice, yet also stresses its eternal quality. In the Eucharist we "plead" or "represent" or "offer" Christ's sacrifice.

5. Both these traditions exist within the Anglican Communion and it must be recognized that both have a place. One tradition derives from the first generation of Anglican Reformers who were in strong reaction from medieval teaching; the other from the Caroline divines of the 17th century. They find expression in the two types of consecration prayer that exist in the Anglican Communion– the shorter one of the 1662 English Prayer Book and the longer one of the Scottish Episcopal Church and other churches. While to-day the differences have not been bridged in the Anglican Communion, there is perhaps a greater readiness among many to recognize that they may be rather differences of emphasis due to the crippling limitations of our finite minds.

Opfer Christi und Eucharistie

Zusammenfassung des Referates von Prof. Dr. A. E. Rüthy

Wenn über Opfer Christi und Eucharistie nach altkatholischer Auffassung referiert werden soll, so stellen wir am besten die Sätze an den Anfang, welche bereits an der Bonner Unionskonferenz vom Jahre 1874 aufgestellt und 1889 in die Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe übernommen worden sind (s. den Text zuletzt in IKZ 1950 278). Der erste Punkt, der daraus hervorzuheben ist, betrifft die Einmaligkeit des Sühnopfers Christi. Jede Messopferlehre muss in erster Linie darnach beurteilt werden, ob sie dieser unverbrüchlichen biblischen Aussage keinen Abbruch tue. Wo das *ephapax* des Hebräerbriefes (10, 10) nicht in seinem vollen Gewicht genommen wird, stellt sich sogleich menschlich priesterliches Tun konkurrierend neben die eine Opfertat des Gottessohnes.

Die Aussage über die Unwiederholbarkeit des Opfers auf Golgatha hängt aufs engste zusammen mit der geschichtlichen Ein-

maligkeit der Erlösungstat. Das Credo redet eindeutig davon, dass an einem bestimmten und einzigen Ort der Gottessohn in unsere Weltzeit gekommen ist und auf Erden unser Heil gewirkt hat. Im Christentum ist nicht ein Durchbruch der Welt zur Ewigkeit hin geschehen, sondern unser Glaube beruht auf dem Einbruch des Ewigen in diese Welt. Er wird nicht getragen von Einsichten in eine überirdische Welt, zu denen wir kraft eigener Fähigkeit gelangt wären, sondern er hält sich ganz an die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte.

Damit distanziert sich die evangelische Botschaft von jedem Mythos. Der Mythos geht aus der Welt hervor, das Evangelium tritt in sie hinein. Die Heilsgestalten des Mythos sind Verkörperungen innerweltlicher Kräfte und Vorgänge. So gibt es in ihm Götter, die gleich der irdischen Vegetation immer wieder sterben und auferstehen. Im heidnischen Mysterium wird der Eingeweihte in dieses ständig sich wiederholende Sterben und Auferstehen hineingezogen. Im christlichen Mysterium geht es aber nicht um die Wiederholung naturhafter Vorgänge, sondern darum, dass das, was in Christo einfür allemal geschehen ist, für die Gläubigen wirksame Gegenwart wird. Dieser Unterschied muss festgehalten werden, wenn das Reden von einem christlichen Kultmysterium nicht in bedenkliche Nähe des Heidentums führen soll. Mit Recht sagt G. Söhngen (Der Wesensaufbau des Mysteriums, 1938, 14): «Ein immer wieder aufs neue sterbender und auferstehender Christus wäre kein Christusmysterium, sondern ein Christusmythos. Ein immer wieder aufs neue gekreuzigter und sich opfernder Christus wäre nicht das Mysterium, sondern der Mythos des Herrenmahls.»

Ebenso müssen wir alle religionsgeschichtlichen Erklärungsversuche ablehnen, die die Eucharistiefeier der alten Kirche von den heidnischen Mysterienfeiern herleiten wollen. Die Abendmahlsfeier als Gedächtnis des in dieser Zeit einmal geschehenen Todes des Gottesmenschen ist wesentlich etwas anderes.

Die Abgrenzung gegenüber der religionsgeschichtlichen Erscheinungswelt ist für unser Thema besonders wichtig, weil gerade auch der Begriff des Opfers die Gefahr in sich trägt, dass mit ihm allerhand Vorchristliches und Ausserbiblisches in das christliche Denken einströmt. Die Tendenz, die *logikê thysia* der Eucharistiefeier den Opferdarbringungen anderer Kulte gleichzusetzen, was nur auf Kosten der alleinigen Geltung des Opfers Christi geschehen kann, und das Bestreben, wie in jenen Kulten ein eigentliches Opferprie-

stertum auszubilden, was nur um den Preis einer Schmälerung des Hohepriestertums Christi möglich ist, hat sich in der Kirche schon recht früh geltend gemacht.

Die Bonner Erklärung spricht aber doch positiv von einem Opfercharakter der Eucharistie und distanziert sich so von jedem Verständnis des Abendmahles als eines blossen Gedächtnismahles. Abgelehnt werden muss von da her auch die These Lietzmanns, dass das Brotbrechen der Urgemeinde nichts anderes gewesen sei als eine Fortsetzung der Tischgemeinschaft der Jünger mit dem nun unsichtbar gegenwärtigen auferstandenen Herrn. Wir halten dafür, dass die Verbindung der Eucharistiefeier mit dem Gedächtnis des Opfertodes Christi kraft der Willenserklärung ihres göttlichen Stifters von Anfang an bestand. Er selbst hat sie eingesetzt als eine bleibende *anamnêsis* seines Opfers unter den Zeichen von Brot und Wein. Diesen Satz wird niemand bestreiten, der irgendwie auf dem Boden einer katholischen Abendmahlslehre steht. Die drei Begriffe *Opfer*, *Anamnesis* und *Zeichen* müssen aber in ihrem vollen Sinn erfasst werden.

a) Das Opfer. Die Opfertat Jesu ist nicht auf seinen Tod am Kreuz beschränkt. Der Sühnewert seines Opfers erschöpft sich auch nicht darin, dass er an Stelle der tierischen Opfer des Alten Bundes seinen menschlichen Leib hinschlachten liess. Das Opfer Christi besteht in seiner Gehorsamsleistung, die schon mit seiner Erniedrigung bei der Menschwerdung beginnt (Phil. 2, 8). Gewiss erreicht sie im Kreuzestode ihren Höhepunkt, weshalb auch die Stiftung des hl. Abendmahles am Vorabend vor seinem Tode erfolgt ist.

Der Blick der die Eucharistie feiernden Gemeinde darf aber nicht auf den Tod Jesu beschränkt bleiben. Das Opfer Christi gelangt erst durch seine Auferstehung und Himmelfahrt zur Vollendung. Durch die Auferstehung – denn nicht dadurch werden wir erlöst, dass einer in den Tod hinein ging, sondern dass er sieghaft durch den Tod hindurch gegangen ist. Durch die Himmelfahrt – denn mit seinem vom Tode gezeichneten und auferstandenen Leibe musste der Sohn zum Vater eingehen, um sein Sühnopfer ständig vor ihm darzustellen (Hebr. 9, 24).

Wohl verkünden wir in der Eucharistiefeier den Tod des Herrn. Aber das «zu meinem Gedächtnis» darf doch nicht auf das Todesgedächtnis beschränkt bleiben. In der Liturgie kommt das ganze Erlösungsmysterium zur Darstellung. Dadurch, dass man dieses nicht mehr in seiner Ganzheit vor Augen hatte, sondern allein den Mo-

ment des Todes Christi, konnte jene Einengung des Blickes auf die in der Eucharistiefeier vorliegenden Elemente Platz greifen, die für die nachtridentinischen Messeopfertheorien so bezeichnend ist. Man hat sich immer wieder auf die Frage beschränkt: Was geschieht mit dem auf dem Altare liegenden Leib und Blut des Herrn? In welcher Weise wird an ihnen die Nachbildung des Todes Christi vollzogen: durch die Brechung des Brotes oder durch die getrennte Konsekration von Leib und Blut oder auf sonst eine Weise? Alle derartigen Theorien werden jedoch hinfällig, sobald uns klar ist, dass das Opfergedächtnis der Eucharistie das ganze Erlösungswerk Christi umfasst.

b) Die Anamnesis. Man hat das Wort *anamnêsis* weitgehend nur noch im Sinne von «Erinnerung» verstanden als eine bloss gedankliche Vergegenwärtigung eines vergangenen Tatsachenverlaufs. Solange wir auf die natürlichen Fähigkeiten des menschlichen Geistes angewiesen sind, kann es auch nur bei dem bleiben. Durch den Heiligen Geist aber wird eine reale, pneumatische Gegenwart des Opfers Christi bewirkt. Gegenwärtig gesetzt wird nicht nur das Opfer Christi am Kreuz als ein historisches Faktum. Da der zum Vater heimgekehrte Gottessohn sein Opfer vor dessen Thron ständig für uns darstellt, bezieht sich das eucharistische Opfergedächtnis auf etwas im himmlischen Heiligtum ständig Gegenwärtiges. Der in den Himmel aufgefahrene Christus ist zugleich durch den Geist in seiner Kirche gegenwärtig, und diese Gegenwart ist uns in besonderer Weise im eucharistischen Mahle geschenkt.

c) Das Zeichen. Ein Zeichen ist eine Sache, die etwas bedeutet und damit über sich selber hinausweist. Bei einem von Menschen gesetzten Zeichen wird diese Bedeutung durch einen Akt des Verstandes erfasst und so das Zeichen mit dem Bezeichneten in Beziehung gesetzt. Eine wesenhafte Verbindung zwischen beiden aber besteht nicht. Ein von Gott gesetztes Zeichen, wie es das sakramentale Zeichen ist, weist dagegen nicht bloss auf eine Wirklichkeit hin; es enthält sie auch und ist so ein erfülltes Zeichen. Das sakramentale Zeichen ist nicht bloss ein gegenständliches als Brot und Wein, sondern es besteht vor allem in der eucharistischen Handlung. Wie das Opfer Christi nicht nur aus einer gegenständlichen Gabe besteht, sondern aus seiner ganzen tätigen und leidenden Hingabe im Gehorsam, so geschieht auch dessen Vergegenwärtigung nicht bloss in substantieller, sondern in aktueller Weise. Nicht allein der Opferleib Christi

als das Dahingegebene ist sakramental gegenwärtig, sondern der Opfernde selbst als der sich Dahingebende. Damit rücken wir ab von einer rein dinglichen Auffassung der sakramentalen Gegenwart Christi, wie sie in der Transsubstantiationslehre ihren Ausdruck gefunden hat.

Christus selbst ist also der Hohepriester, der sein am Kreuz dargebrachtes Opfer vor dem Vater im Himmel darstellt und uns in der Eucharistie daran teilnehmen lässt. Gibt es aber auch von unserer Seite eine Darbringung von Opfergaben ? Ist der christliche Priester in dem Sinne Opferpriester, dass er selbst den eucharistischen Leib und das Blut Christi Gott als Opfergaben darbringt, wie das in verschiedenen Gebeten der römischen Messe ausgesprochen ist ? Die Liturgie der christkatholischen Kirche der Schweiz vermeidet demgegenüber alle Aussagen, in welchen der Priester oder *wir* als Subjekt der Opferdarbringung erscheinen. Die eucharistischen Gaben werden hier Opfergaben genannt, insofern in ihnen das Opfer Christi gegenwärtig gesetzt ist, aber nicht als Gaben, die *wir* darbringen. Es war ein besonderes Anliegen Bischof Eduard Herzogs, dass diese Auffassung in der Liturgie konsequent durchgeführt wurde. In den Schriften Franz Wielands «Mensa und Confessio. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche» (1906) und «Der vorirenäische Opferbegriff» (1909) fand er dann eine ausgezeichnete Bestätigung seiner Gedanken. Wieland bestreitet, dass die älteste Kirche eine materielle Darbringung der Eucharistie im Sinne einer Gabe an Gott gekannt habe. Die einzigen Opfergaben, von denen in der Eucharistiefeier die Rede sein kann, sind die unserer Gebete und Danksagungen (Hebr. 13, 15). Erst seit Irenäus habe man begonnen, Ausdrücke wie oblatio und sacrificium auf die eucharistischen Elemente anzuwenden. Weder Herzog noch Wieland wollen dabei den Opfercharakter der Eucharistie leugnen. Während aber Wieland das Opfermoment in der Transsubstantion sieht, erklärt Herzog, dass wir in der Eucharistie das Opfer Christi vor Gott geltend machen und für uns in Anspruch nehmen (s. IKZ 1911, 358). Von hier aus ist es klar, dass in der Kirche nur unter der Voraussetzung von einem Priesteramt geredet werden kann, dass Christus der einzige wahre Hohepriester ist. Die Funktion des Priesters der Kirche in bezug auf das Opfer Christi besteht darin, dass er dieses in der Eucharistie gegenwärtig gesetzte Opfer vor Gott hinstellt und es für die Gläubigen vor ihm geltend macht. Sein Priesteramt ist kein selbständiges, sondern nur ein vom Hohepriestertum Christi abgeleitetes.

Am Schluss der Bonner Erklärung wird auf den Zusammenhang zwischen eucharistischem Opfer und Kommunion hingewiesen, indem die Eucharistie ein «geheiligtes Opfermahl» genannt wird. In der nachtridentinischen Theologie wird vom eucharistischen Opfer und vom Sakrament des Abendmahles weithin so geredet, als ob dies zwei verschiedene Dinge wären. Es ist das besondere Anliegen Erzbischof Rinkels in seiner Artikelserie über die heilige Eucharistie (IKZ 1947, 1950/51), den notwendigen Zusammenhang zwischen Opfer und Kommunion herauszustellen. Wir verweisen insbesondere auf seine Ausführungen in IKZ 1951, 69 f. und 78.

The Eucharist and the Body of Christ

Summary of Paper by D. E. Jenkins, The Queen's College, Oxford

What is the relation between the Church as the Body of Christ and the Eucharist as the activity of the Church in which there is a "communion" of the body and blood of Christ? (Cf. I Cor. 10, 16 ff.) Prima facie the *phrase* "the Body of Christ" would seem to have an identical meaning when it refers to the Church and when it refers to the consecrated element in the Eucharist (cf. the Church "really" the Body of Christ and the Real Presence). But in fact members of the Body of Christ receive the body of Christ to "become what they are" (cf. I Cor. cit. sup. and St. Augustine e. g. Sermo 57, 7). Is this a case of the "eschatological tension"? (Christians are to become what they are.) Certainly there is an eschatological note in the Eucharist (cf. e.g. I Cor. 11, 26). Individuals require to become what they are but does the *Church* require to become what it is viz. the Body of Christ? Are the members built up into the Body because the Body unambiguously exists without the eschatological tension placing any radical query over its existence and status or is the building up of the members also the building up, the establishing of the Body?

An examination of Cranmer's liturgy in the Book of Common Prayer suggests that he (whatever present-day Anglicans may hold in belief and practice) did not distinguish an act of the Body of Christ in the Eucharist different from the acts of the individual members of the congregation, and that the primary fact is the existence and activity of faithful men, not the existence and activity of the Body of Christ i. e. no special eschatological problem about the Church as distinct from the status of the members. This view

is probably a combination of medieval devotional individualism and a protestant emphasis on "sola fide" i. e. a reaction between two types of over-individualism *both* of which miss the full appreciation of the Church as corporate to which we are being returned today not least by movements in liturgical practice and theology.

For example the late Gregory Dix says (in his "Shape of the Liturgy", p. 246): "They (sci. the Primitive Church) said that because the Eucharist is essentially an action and the Church in doing that action is simply Christ's Body performing his will, the eucharistic action is necessarily his action of sacrifice... It is obvious that such a view requires us to take the phrase 'the Body of Christ' as applied both to the Church and to the Sacrament not merely as a metaphor, however vivid, but as a reality, as the truth of things in God's sight."

But this suggest, as Dix himself says, that we have to take the phrase "Body of Christ" "in both its senses as expressing an absolute truth and not merely a metaphor", and thus we are obliged to return to the question of the *relation* between the two senses of the phrase which returns us to the question of the eschatological status of the members and of the Church as such.

Perhaps we should maintain that the Eucharist plays the part it does in building up the members of the Body into what they are precisely because the Church is unambiguously and independently of them the Body of Christ. Any particular celebration of the Eucharist is to be seen as Christ in his Body making his presence real in such a way that the particular members of his Body there present may receive him in a particular way appropriate to them and so be built up individually and particularly into what they are.

Some such approach as this in terms of what Christ *does* in the Eucharist may help to overcome the difficulties which arise out of a logically rigorous examination of the two statements "the Church is the Body of Christ" and "the Bread is the Body of Christ" both taken as "absolute truth". Such an examination (which must be done in detail and so cannot be summarised for an extract) faces us once again with the difficulty that the presence of Christ in his Body the Church seems different from his presence in his body and blood in the sacrament. Does this imply that the *meaning* of "Body of Christ" is different in each case? Surely not, for we believe in both cases in the *real presence* of Christ in his body. Therefore we seem to have to say there are two ways of being "really present"–

compare for example "mystically present" in his Body, the Church and "sacramentally present" in his Body in the Eucharist. But this really solves nothing for the point of reaching so obvious a conclusion by means of analysis of words, and logic is to show that what seems to be an assertion of *substantial identity* between the Body of Christ, the Church and the body and blood of Christ in the Eucharist is in fact only a verbal device which conceals the impossibility of consistently maintaining such an assertion.

We are therefore faced with the necessity of restating the nature of Christ's presence in the Church and in the Eucharist and their inter-relation in terms other than those of substance.

Certainly the Eucharist is the *act* of the Church, and if we ground reality in the *presence and activity* of Christ then we can say without confusion of logic or words that both the Church and the Sacrament really are the Body of Christ, for Christ is as really present and active in the one as in the other. (Description in terms of activity may seem to us to open up abysses of subjectivity because we are wrongly tied to an objectivity which can be conceived in substantial terms only.) Indeed since we cannot eliminate eschatological ambivalence either from the New Testament or from the life of the Church to attempt to describe this life in substance language only, is to ensure contradiction and confusion, logical and actual.

It is therefore suggested that the Eucharist is so much at the heart of the life of the Church and so intimately connected with the status of the Church as the Body of Christ precisely because of its eschatological nature. It may well be therefore that it is from what we can understand of the Eucharist from the New Testament and from the tradition and life of the Church that we must understand and describe the reality of the Body of Christ in the world, i. e. instead of defining the Eucharist by the Church (validating the Sacrament by the credentials of the Church), we should see what fresh light we can get by understanding the Church in the light of the Eucharist. In any case both Scripture and a reasoned examination of traditional language seem to require us to proceed from what the Church *does* at her Lord's command in the Eucharist to understand what the Church, in fact, *is*.

Die Zusammenfassungen über die Referate von Erzbischof Dr. A. Rinkel (Die Eucharistie und das Amt der Kirche), Rev. J. F. Taylor (The Eucharist and the Order of Creation), Prof. Dr. W. Küppers (Eucharistie und Eschatologie) erscheinen im nächsten Heft.