Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 15 (1937)

Artikel: Zum Vollbegriff der eucharistischen Konsekration
Autor: Rupprecht, Placidus
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762775

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: 02.07.2025

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

Zum Vollbegriff der eucharistischen Konsekration.

Von P. Placidus RUPPRECHT O. S. B., Grüssau.

Die Frage nach dem Wesen der eucharistischen Konsekration ist in der Kirche durch die Arbeit der Theologen geklärt. Man versteht darunter die Verwandlung von Brot und Wein in den heiligsten Leib und das kostbare Blut Christi durch die Worte des Herrn.

Wenn nun die Frage nach einem Vollbegriff aufgeworfen wird, so soll durchaus nicht bezweifelt werden, daß die Opfergaben in der Wesenswandlung ihre Heiligung oder Weihung erfahren, also wirklich konsekriert werden. Vielmehr soll nur auf die Tatsache hingewiesen werden, daß man in früheren Zeiten unter dem Wort consecratio bei der Eucharistie mehr verstand, wie wir aus den alten Texten der Liturgien, der Väter und der Konzilien ersehen, daß demnach der Begriff der eucharistischen Konsekration mit der wesentlichen Heiligung bei der Wandlung nicht erschöpft ist. Uns ist demnach nur ein Teil, nicht das Ganze dieser Konsekration bewußt. Darum bereitet uns die Erklärung des Meßaufbaues nach der Wandlung Schwierigkeiten, wie auch das Gebet: Haec commixtio et consecratio bei der Einmischung der Hostienpartikel in das heilige Blut.

Je mehr sich bei der theologischen Untersuchung der Blick auf die Herrnworte konzentrierte, und in der bei ihnen erfolgenden Wesenswandlung der eigentliche Weihevorgang gesehen wurde, um so ausschließlicher wandte man die Benennung: consecratio, auf diese an. Dabei geriet die alte, weitere Bedeutung dieser Bezeichnung immer mehr in den Hintergrund und zuletzt in Vergessenheit. Und so bezahlte man die errungene Klarheit in einem wichtigen, ja dem zentralen Punkt mit einer gewissen Einengung und Verarmung des ursprünglichen Begriffes. Ist heut von eucharistischer Konsekration die Rede, so kommt es uns gar nicht mehr in den Sinn, an etwas anderes zu denken als eben an die Wesensverwandlung der Gaben. Dabei brauchen wir das Wort consecratio in anderem Zusammenhang ohne jegliches Bedenken im Sinn von Erfüllung mit Gnade und Erhebung zum

Gnadenträger, ohne daß wir im geringsten versucht wären, auch da eine ähnliche Verwandlung anzunehmen. So sprechen wir von consecratio ecclesiae, altaris calicis, pontificis, abbatis, virginis. Diese Beispiele zeigen zur Genüge, daß zu einer Konsekration nicht notwendig eine Wesensverwandlung gehört. Wir haben also bei der Eucharistie nur einen besonderen Fall. Aber auch hier erschöpft sich in ihr nicht der ganze Begriff, sondern er ist umfassender, wie eben jene altchristlichen Texte kundtun. Darum läßt es sich leicht verstehen, daß die Frage nach der eucharistischen Konsekration eigentlich nie völlig zur Ruhe kam. Die alten Texte drängten nach Lösung, die aber vom Gesichtspunkt des neueren und engeren Begriffes aus nicht gelingen wollte. Autoren, die sich mit dieser Frage beschäftigten, sehen wir in Kardinal Bona O. Cist., Mabillon O. S. B., Grisar S. J., Gihr, Brinktrine, Geiselmann, M. Andrieu und Puniet O. S. B, um nur einige zu nennen [1].

I. Treten wir der Frage näher, so bietet sich als Ausgangspunkt die bei der Eucharistie den Diakonen zugeschriebene Konsekrationsgewalt. Berühmt ist diesbezüglich der Bericht des hl. Ambrosius über das Zusammentreffen des hl. Laurentius mit Papst Xystus auf dessen Weg zum Martyrium. Laurentius fragt, wie denn der Pontifex ohne seinen Diakon zum Opfer seines Blutes gehen könne, ohne den er doch nie zum eucharistischen Altar geschritten sei, und dem er die Konsekration des Herrnblutes anvertraut habe: cui commisisti Dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum [2]. Ambrosius bringt diese Worte ohne jede Erklärung. Er kann sich also nicht bewußt gewesen sein, etwas Ungewöhnliches oder Außerordentliches zu melden. Wohl ob dieser Selbstverständlichkeit in der Berichterstattung kam es auch späteren Erklärern nicht in den Sinn, an den Worten des heiligen Archidiakons zu deuteln, so wenig sie dieselben auch verstanden. Sie suchten sie vielmehr auszulegen, so gut sie es vermochten. Da man mit eucharistischer Konsekration nur die Wesensverwandlung meinte, diese aber dem Diakon nicht zuerkennen konnte, unterschied man von der priesterlichen eine dienende Konsekration. So schreibt der Archidiakon Petrus von Blois im XII. Jahrhundert: Nobis diaconis consecratio

[1] *Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament, S. 177 f., wird noch hingewiesen auf den Dominikaner Johannes Turrecremata, Kardinal Bessarion und Dr. Höller, der auf Assemani, Daniel, Probst, Hefele und Bickell fußt.

[2] De Officiis 1, 41 (PL 16, 90).

illius salvatricis hostiae committitur, non ut conficiamus, sed ut conficientibus humiliter assistamus [1]. Er hat den Ambrosiustext schon erweitert: Dominici *corporis* et sanguinis consecrationem. Ebenso zitiert der Pariser Kantor Petrus und erklärt: non ad conficiendum, sed ad assistendum. Qui, secretarius altaris, particeps est confectionis eucharistiae cum sacerdote; non quia sumat vel conficiat, nec quod sine eo non possit fieri, sed quia celebrius et maiori reverentia conficitur corpus Domini cum praesentia, ministerio et testimonio illius [2]. Werrich, Abt von Igny, ein Schüler des hl. Bernhard, läßt sogar die ganze Gemeinde an der Konsekrationsgewalt Anteil nehmen: Non solus (sacerdos) sacrificat, non solus consecrat, sed totus conventus fidelium, qui astat, cum illo consecrat, cum illo sanctificat [3]. A. Wilmart bringt in seinem Aufsatz: Les ordres du Christ [4] aus früherer Zeit interessante Belege, in denen erklärt wird, Christus habe das Amt des Diakons ausgeübt, da er den Kelch segnete, den Wein verwandelte. Wie diese Ansicht entstehen konnte, wird wohl kaum aufzuhellen sein. Für unseren Zweck indes beweisen diese Stellen, daß man wirklich an der eucharistischen Konsekrationsgewalt des Diakons festgehalten hat, obwohl man die alten Texte nicht mehr auslegen konnte. Kardinal Bona nimmt die oben erwähnte Unterscheidung wieder auf: Ambrosius modo loquendi illius saeculi non de consecratione sacramentali, sed ministeriali locutus est [5].

II. Steht somit fest, daß man in früherer Zeit an eine eucharistische Konsekrationsgewalt des Diakons glaubte, so erhebt sich die Frage, worin diese bestanden hat. Zu ihrer Beantwortung werden wir am besten die einzelnen Verrichtungen durchgehen, die dem Diakon bei der Eucharistiefeier oblagen, und uns Rechenschaft geben, ob auf sie die Bezeichnung Konsekration angewendet werden kann.

Zunächst wird den Diakonen ein offerre zugeschrieben. Darunter kann man das Heranbringen der vom Volk dargebrachten Gaben an den Altar für die Opferung durch den Priester verstehen [6]. Diese

[1] Ep. 123 (PL 207, 364).

[2] Verbum abbreviatum 60 (PL 205, 184).

[3] Serm. 5 in Purif. (PL 185, 87).

[4] Revue des sciences religieuses 3, 314 f. Die Belege sind entnommen Chronicon antiquissimum (PL 94, 1162) und Ms. 217 Monte Cassino.

[5] Rerum liturgicarum 1, 25, 4; Gesamtausgabe Antwerpen 1723, S. 294.

[6] Vgl. 2. Kanon der Synode von Ancyra (PL 84, 104); *Hefele*, Konziliengeschichte [2] 1, 223; *Puniet*, Le Pontifical Romain 199; O. R. I. 13 und 15.

Tätigkeit ist aber nie als ein « Heiligen » aufgefaßt worden [1]. Ferner hatte der Diakon den Gläubigen die geheiligten Gaben zum Empfang darzubieten [2]. Für den Kelch war er der ordentliche Ausspender. Das Austeilen des Herrnleibes war ihm nur in Notfällen gestattet [3]. Priestern durfte er ihn nie reichen [4]. Den 15. Kanon der Synode von Arles (314) : ut diacones non offerant versteht Hefele, den Diakonen würde das priesterliche offerre, die Wandlung, verboten, die sie sich infolge des Priestermangels in der diokletianischen Verfolgung angemaßt hätten [5]. Für unsere Laurentiusstelle ist diese Auslegung von vornherein ausgeschlossen, da in ihr ausdrücklich die dienende Stellung des Archidiakons beim Pontifex erwähnt ist. Offenbar stellt Laurentius seine consecratio in Parallele mit seinen anschließenden Worten : cui consummandorum consortium sacramentorum. Demnach steht sie mit der *Ausspendung* der heiligen Geheimnisse in engem Zusammenhang. Welche Aufgaben hatte hier der Diakon zu erfüllen ?

Als man den Gläubigen das heilige Blut nicht mehr zu reichen pflegte, hatte der Diakon aus dem Meßkelch einige Tropfen des eucharistischen Blutes in den sogenannten Scyphus überzugießen und dadurch dessen Wein für die Kommunion des Volkes zu heiligen [6]. Andrieu legt dieser Zeremonie eine solche Bedeutung bei, daß er meint, hieraus den vom hl. Hieronymus gerügten [7] Dünkel der römischen Diakone erklären zu können. Aber das erscheint wenig glaubwürdig, da das Aussprechen der Konsekrationsworte durch die konzelebrierenden Priester hoch über dieser mechanischen Funktion steht [8]. Eher dürfte er seinen Grund in der Jurisdiktion haben, die die Archidiakone sogar über die Priester übten, wie wir von Petrus

[1] Nach Texten bei *Ebner*, Quellen und Untersuchungen 7, 14, 327, 338, 356, scheint dagegen das priesterliche Anbieten bei der Opferung, bzw. die dort stattfindende amtliche Segnung als consecrare bezeichnet worden zu sein : In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti sit benedictum et consecratum et ordinatum sanctum sacrificium, und ähnlich.

[2] *Cyprian*, De lapsis 25 (PL 4, 500) ; O. R. I. 19 f. ; Apostolische Konstitutionen 8, 28 ; *Puniet*, a. a. O. 200.

[3] *Puniet*, a. a. O. 204 ; 38. Kanon des 4. Konzils von Karthago (PL 84, 203) ; vgl. *Hefele*, a. a. O. 2, 72.

[4] *Nicaea*, Kanon 18 (PL 84, 96, als Kanon 14) ; *Hefele*, a. a. O. 1, 423.

[5] Kanon 15 (PL 84, 240) ; *Hefele*, a. a. O. 1, 213 ; Kan. 18 Nicaea.

[6] O. R. I. 20 ; III. 16 ; Belege für die Sitte des Laienkelches bei *Hefele*, 2, 484, 717 f.

[7] Ep. 146 (PL 22, 1192-95) ; vgl. *Hefele*, a. a. O. 1, 214, 423, 764.

[8] *M. Andrieu*, Immixtio et consecratio in Rev. des sciences relig. 2, 437.

von Blois erfahren [1]. Andrieu entscheidet sich übrigens auch nicht für diesen Brauch als die in Frage stehende Konsekration durch den Diakon.

Sodann durfte der Diakon, falls kein Priester zu erreichen war, für die Kommunion außerhalb der Messe dem Wein mit der Hostie eine gewisse Weihe geben [2]. Es war nämlich nicht erlaubt, das heilige Blut bis zum nächsten Tag aufzuheben [3]. Wurde an diesem das heilige Opfer nicht gefeiert, so fehlte das Blut zur zweigestaltigen Kommunion, während die Species des Brotes aufgehoben war. Man nahm dann einen Kelch mit Wein und machte über ihn mit der Hostie ein oder mehrere Kreuzzeichen — consignatio calicis. Dieser alte Brauch stammt wahrscheinlich aus Antiochien. Die Monophysiten haben ihn bei ihrer Trennung von der Kirche mit übernommen [4]. Dem Diakon war es aber nicht erlaubt, dabei ein Gebet oder sonst etwas zu sprechen [5]. Nach den Apostolischen Konstitutionen durfte er weder weihen noch segnen [6]. Daraus, daß dem Subdiakon das εὐλογεῖν des Kelches durch die Synode von Laodicea (25. Kanon) verboten wurde [7], schließt man, daß sie dem Diakon zustand, und setzt sie der consignatio calicis gleich. Woher dieser Ritus den Namen εὐλογεῖν erhielt, ist mit Sicherheit nicht zu erkennen, da doch dem Diakon keinerlei Segensgewalt zukam. Vielleicht wirkt das Pauluswort vom Segenskelch [8] nach, das auch in der ambrosianischen Liturgie vor der Brechung gebetet wird. Möglicherweise rührt diese Bezeichnung her von der consignatio, wie sie vom Priester vorgenommen wurde, der auch heut noch in der byzantinischen Messe der vorgeweihten Gaben auf die Aufforderung des Diakons: Εὐλόγησον δέσποτα betet: Εὐλόγητος ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε [9] — anstatt der sonst üblichen « Erfüllung ». In der römischen Liturgie haben wir die Weihung von Wein durch Einsenkung einer Partikel nur am Karfreitag — und auch da: nihil dicens. Andrieu hält trotz des morgenländischen Einflusses in Mailand

[1] Wie oben (PL 207, 365).

[2] *Andrieu*, Rev. 4, 455: Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon (Bar-Hebraeus 4, 1).

[3] *Jakob von Edessa*, Nomocanon 4, 8; Rev. 4, 458.

[4] *Andrieu*, Rev. 4, 459.

[5] *Jakob von Edessa*, Rev. 4, 458; Den heutigen Rechtszustand: C. J. C. c. 1147 § 4.

[6] 8, 28.

[7] *Hefele*, a. a. O. 1, 776; *Andrieu*, Rev. 4, 456.

[8] 1. Kor. 10, 16: ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν.

[9] *Andrieu*, Rev. 4, 283.

es für unwahrscheinlich, daß Ambrosius auf diesen Ritus anspielt [1]. Es wären wiederum die Worte des hl. Laurentius nicht zu verstehen, da er doch seinen Dienst beim Pontifex betont, während die consignatio calicis einen Privatakt darstellt [2]. Zudem handelt es sich hier nicht um das Herrnblut, sondern allein um Wein.

Sodann hatte der Diakon einen Anteil bei der Vermischung der Hostie mit dem heiligen Blut in der Messe. Der Papst senkte zunächst eine Partikel der letzten Eucharistiefeier in den Kelch mit dem konsekrierten Wein und sprach dabei: Pax Domini sit semper vobiscum! Dagegen betete er: Haec commixtio et consecratio, wie der Priester noch heutzutage, bei der Einmischung des Hostienteilchens der gerade stattfindenden Messe [3]. In beiden Fällen haben wir also hier nicht die Weihung von unkonsekriertem Wein, sondern ein Verbinden zweier bereits geheiligter Gestalten — ob wir das Einsenken der vorgeweihten Gabe (Sancta) in Betracht ziehen, oder an die noch heut gebliebene immixtio der Hostie aus derselben Messe denken. Welchen Anteil hatte nun der Diakon dabei? Ist hier seine consecratio Dominici sanguinis? Wenn Grisar meint, der Archidiakon habe die Vermischung vorgenommen [4], so ist das nach dem ganzen Text ein Irrtum [5]. Puniet sieht die diakonale Konsekration darin, daß er bei dieser Zeremonie dem Papst den Kelch hält [6]. Aber das wäre doch etwas zu wenig, um davon großes Aufheben zu machen, da dem Diakon während der ganzen Messe der Kelch anvertraut ist.

III. Von den Funktionen des Diakons bliebe nur noch das eigentliche *Austeilen* übrig. Ist hier die gesuchte consecratio Dominici sanguinis zu finden? Es bedeutet sicher einen Höhepunkt im Dienst des Diakons, der dabei unmittelbar an die Seite des Pontifex trat, dessen Austeilung vollendete, ja sogar diesem selbst den Kelch zur Kommunion reichen durfte. Aus solchem Vorrang konnte sich ebenfalls ein Anlaß dafür ergeben, daß die Diakone sich über die Priester erhoben. Gerade dieses so in die Augen fallende Vorrecht veranlaßte später die Herausgeber von Ambrosiushandschriften, das nicht mehr verstandene consecratio durch das naheliegende dispensatio zu er-

[1] Ebda. 4, 457 Anm.
[2] Ebda. 4, 459.
[3] O. R. I. 18 f.
[4] Das Römische Sakramentar, Zeitschrift für kath. Theologie 9 (1885), 569; Das Missale im Licht der röm. Stadtgeschichte 97.
[5] Vgl. *Stapper*, Ordo Rom. Primus 26. [6] A. a. O. 206.

setzen [1], eine Lesart, die sich heute noch im Römischen Brevier am Feste des Heiligen findet. Man fügte auch ein: corporis et — vor: sanguinis — ein [2], da bekanntlich in Notfällen der Diakon den heiligsten Fronleichnam austeilen darf. Hier ist er vor allem comminister et cooperator corporis et sanguinis Domini, wo er dispensator mysteriorum Dei ist [3]. Der priesterlichen Konsekrationsgewalt gegenüber hebt Isidor von Sevilla gerade die Austeilung der heiligen Geheimnisse durch den Diakon hervor: Sicut in sacerdote consecratio, ita in ministro dispensatio ... ille oblata sanctificat, hic sanctificata dispensat [4]. Kardinal Bona erklärt es unter mehreren Ansichten als wahrscheinlicher, ut dicatur diaconum consecrare, quatenus sanguinem dispensat, qui est consecratio et sanctificatio nostra et fons et essentia omnis sanctificationis [5].

Entspricht die Vermutung, daß nämlich die Ausspendung der Eucharistie mit unter die consecratio fiel, den Tatsachen, so kann sie in gleicher Weise von Priester und Diakon ausgesagt werden. Der Priester hatte ja persönlich den Gläubigen den Herrnleib zu spenden, während er ihnen den Kelch durch seinen Diakon reichen ließ. Der Diakon konnte diese Konsekration für sich in Anspruch nehmen, da er für den Kelch als ordentlicher minister seines Amtes zu walten hatte, für das eucharistische Brot aber als außerordentlicher. Bei einer solchen Erklärungsmöglichkeit würden auch die Worte des hl. Laurentius keinerlei Schwierigkeit mehr bereiten. Ohne weiteres würde es ferner einleuchtend sein, warum er seine consecratio Dominici sanguinis der consummatio sacramentorum gleichsetzt. Erfahren doch die Sakramente gerade bei der Ausspendung und dem damit zusammenhängenden Empfang ihre Vollendung und Krönung.

Unter solcher Voraussetzung gibt auch der 17. Kanon des 1. Konzils von Orange vom Jahre 441 einen guten Sinn: Cum capsa et calix inferendus (manche Handschriften haben: offerendus) est et admistione eucharistiae consecrandus [6]. Er hätte also nicht zu bedeuten, daß der Wein oder das heilige Blut durch die eingelassene konsekrierte Partikel geweiht werden solle, vielmehr: Mit der Kapsa,

[1] PL 16, 90 Anm. 22; *Bona*, a. a. O. 293.
[2] PL 205, 184 und 207, 364.
[3] Pontificale Romanum, Ordinatio Diaconi, vgl. Degradatio.
[4] De ecclesiasticis officiis 2, 8 (PL 83, 789).
[5] *Bona*, a. a. O. 294.
[6] PL 84, 257; *Labbaeus*, Sacrosancta Concilia 3, 1446.

dem Behälter der Hostien, sei der Kelch hereinzubringen und nach Beimischung einer Hostie auszuteilen. So würde die Auslegung des Kanon seiner Überschrift entsprechen: Ut *in unum* propositio sacramenti consecretur [1] oder in der Fassung der Pseudo-Isidorischen Dekretalien: Admistionem eucharistiae *simul* consecrandam censuimus [2]. Hienach kommt es auf das gemeinsame Konsekrieren an. Da aber zu mindest das Opferbrot bereits verwandelt ist, kann es sich nicht um die Konsekration im engeren Sinn handeln. Das Gemeinsame für beides ist nur noch das Austeilen.

Ist der Kanon auf die private Kommunion außerhalb der Meßfeier zu beziehen, so ist er ohne weiteres verständlich. Das konsekrierte Brot wird in der Kapsa herbeigebracht zugleich mit einem Kelch mit Wein. Die Kommunion unter beiden Gestalten war noch allgemein üblich, die zudem getrennt gereicht wurden. So beruft sich die Synode von Braga um das Jahr 675 für das getrennte Kommunizieren auf den biblischen Bericht des Abendmahles [3]. Nur Kranken wurde die Kommunion mit dem Kelch zugleich gegeben [4]. Wurde an liturgiefreien Tagen die Kommunion außerhalb der Messe gespendet, so mußte man noch berücksichtigen, daß das übliche gesäuerte Brot hart geworden war und, ohne in einer Flüssigkeit aufgeweicht zu werden, schlecht genossen werden konnte. Darum nahm man den Kelch, füllte Wein hinein, machte mit der konsekrierten Partikel ein Kreuz darüber (consignatio calicis), ließ dieselbe dann in den gesegneten Wein hineinfallen und reichte die Mischung dem Kommunizierenden. Vielleicht haben wir in unserem Kanon die gesetzliche Genehmigung für diesen Brauch in der dortigen Kirchenprovinz.

Ist der Kanon aber mit Remi Ceillier auf die immixtio der Sancta der letzten Eucharistiefeier zu deuten, wie sie der Pontifex vornahm [5], so ist er ebenfalls ohne Schwierigkeit zu verstehen. Die Synode würde dann vorschreiben, die Sancta des Vortages solle in den Kelch eingesenkt und zugleich mit dem heiligen Blut genossen werden.

Die Frage ist nun aber die: *Wie kommt das Wort consecrare zur Bedeutung des Ausspendens* bei der Eucharistie? Vielleicht ist hier eine ähnliche Erweiterung der Bedeutung festzustellen wie bei dem sinnverwandten griechischen εὐλογεῖν, das an sich: segnen — heißt,

[1] Ebda.
[2] PL 130, 393.
[3] *Hefele*, a. a. O. 3, 118.
[4] Ebda. 116; *Andrieu*, Rev. 4, 292 f.
[5] *Hefele*, a. a. O. 2, 294.

dann aber auch das Austeilen von etwas Heiligem bedeutet. Beispiel dafür ist der 25. Kanon der Synode von Laodicea: Non oportet ministros (ὑπηρέτας — Subdiakone) panes dare nec calicem benedicere [1]. Hefele schreibt dazu: Dieses Darreichen des Kelches ... wird in unserm Kanon εὐλογεῖν genannt. Ganz richtig und übereinstimmend hiemit gibt der griechische Kommentator Aristenus den Sinn unseres Kanon mit den Worten: οὐδὲ ἄρτον ἢ ποτήριον διδόασι τῷ λαῷ [2]. Das Segnen steht hier vollkommen in Parallele mit dem Spenden des Brotes und kann darum nur dieselbe Bedeutung haben. Der Kelch wurde also irgendwie durch Wort oder Zeichen gesegnet. Da diese Zeremonie eindrucksvoller ist als die des Ausspendens, ging ihre Bezeichnung auf dieses mit über.

Ähnlich liegt der Fall bei dem Wort: fractio. Hier ist das Anschaulichste das Brechen des Brotes, wogegen das Segnen und Austeilen nicht im gleichen Maß die Aufmerksamkeit auf sich zieht. So bezeichnet der Ausdruck: brechen — schließlich das während desselben gesprochene Segensgebet mit. Götz belegt das für das Hebräische [3]. פרם — trennen, teilen gewinnt so die Bedeutung: beim Brotanschneiden segnen, den Brotsegen sprechen. Dieselbe Erscheinung ist im Griechischen festzustellen. Κλᾶν — brechen heißt da opferweihen und κλάσμα geweihtes Brot. Nach Götz erhält sich dieser Ausdruck in der griechischen Theologie bis ins Mittelalter hinein. Der Korinthertext: Calix benedictionis, cui benedicimus et panis, quem frangimus ... [4] ist darum nach seiner Erklärung vollständig ebenmäßig gebaut, weil dem Segenskelch das gebrochene, d. h. gesegnete Brot entspricht. Solche Bedeutungserweiterungen liegen nahe, da man um der Kürze willen die Bezeichnung des anschaulichsten Teiles für den ganzen Ritus nimmt (vgl. die Namen: Opfer — Missa).

Haben wir nun bei dem Ausdruck: consecratio einen ähnlichen Entwicklungsvorgang anzunehmen, wenn es wirklich zur Bedeutung von ausspenden gekommen ist? Es müßte zunächst ein Segensgebet mit der Ausspendung verbunden sein. Im heutigen Meßritus trifft das zu. Der Priester betet: Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Aber früher war das Darreichen von einem Glaubensbekenntnis begleitet. Der Priester

[1] PL 84, 132; 130; 289; *Andrieu*, Rev. 4, 456.
[2] *Hefele*, a. a. O. 1, 766.
[3] Abendmahlsfrage 185-187.
[4] 1. Kor. 10, 16.

sprach: Der Leib des Herrn ... Das Blut Christi, der Kelch des Heiles, worauf der Gläubige jedesmal mit: Amen antwortete [1]. Beim Ausspenden selbst gab es also damals kein Segensgebet. Aber vielleicht dürfen wir das Ausspenden nicht so eng fassen. Schließlich gehört dazu nicht nur das Darreichen, sondern auch die unmittelbare Bereitung des Sakramentes für die Kommunion, wie das Brechen des Brotes und die Vermischung der geweihten Partikel mit dem heiligen Blut oder dem Wein beim privaten Empfang. Ménard O. S. B. sagt in seinen Bemerkungen zum gregorianischen Liber Sacramentorum (genauer zu einer Messe des Anhanges): Consecratio hoc loco non sumitur pro consecratione oblatorum (hoc est panis et vini); jam enim consecrata sunt, sed pro ipso mysterio liturgico, quod perficiendum est per confractionem, commistionem et communionem [2]. Er sieht also die ganze Gruppe als eine Einheit und belegt sie mit dem einen Ausdruck: consecratio. Zu diesen Riten gehören aber eine ganze Anzahl von Gebeten und Segnungen. Somit liegt es durchaus nicht außerhalb aller Möglichkeit, daß von ihnen die Bezeichnung: consecratio — Weihung, auf die Ausspendung übergegangen ist. Auf diese zielen ja all diese vorbereitenden Handlungen, Gebete und Segnungen, und in ihr allein haben sie ihre Begründung. So können wir in der römischen Liturgie feststellen, wie schon mit der Anamnese die Segnungen und Bitten um die volle Kommunionwirkung beginnen. In den morgenländischen Kirchen finden wir die sogenannten Epiklesen, in denen zumeist der Heilige Geist um sein heiligendes Eingreifen angegangen wird. In Gallien und Spanien gab es Post secreta (mysterium) — bzw. Post pridie — Gebete, die den gleichen Zweck wie die Epiklesen haben. Brinktrine schrieb darüber ausführlich in der Zeitschrift für kath. Theologie [3]. Zum Teil wird hier ausdrücklich um die Segnung der bereits verwandelten Gaben gefleht. Es geschieht zudem in den bekannten Opferausdrücken: anbieten, annehmen, segnen, heiligen usw. Genau wie in der römischen Messe wird also um ein neues Eingreifen der Gottheit gebeten. Solch zweifacher Oblation und Invokation [4] hätte auch eine zweifache Weihung zu entsprechen.

[1] Apost. Konstitutionen 8, 13; De Sacramentis 4, 5 (PL 16, 463); *Augustinus*, Serm. 272 (PL 38, 1247).

[2] PL 78, 568 Nr. 1070.

[3] 42 (1918), 301 ff., 489 ff., 516 ff.; im Aufsatz: Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese.

[4] Optatus von Mileve: altaria ... quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descenderit Spiritus sanctus ... (Pl 11, 1065).

Es wäre also nicht unwahrscheinlich, daß in der Parallele zur ersten Konsekration hier von einer weiteren gesprochen wurde. Ihren Höhepunkt scheinen diese Gebete und Segnungen im Haec commixtio et consecratio zu haben, das vielleicht wegen seines schwierigen consecratio in verschiedenen Varianten überliefert ist [1]. Es ist unzweifelhaft ein Kommuniongebet : fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Gebetet wird es in enger Verbindung mit dem : Pax Domini sit semper vobiscum !, das sich durch die begleitenden Kreuzzeichen als Segensritus ausweist. In der gallikanischen Kirche kommt auch in diesem Segenswunsch die Beziehung zur Austeilung zum Ausdruck : Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum ! [2]. Ferner versuchte sich diese Ansicht zu stützen auf die beim : Haec commixtio erfolgende Einsenkung der Tagespartikel. Wort (consecratio) und Ritus (Vermischung) scheinen auf eine hier stattfindende Weihung hinzuweisen. Man war beeinflußt von der missa praesanctificatorum, in der durch die Einsenkung der Eucharistie sicherlich eine gewisse Heiligung des Weines im Kelch stattfindet. Verstärkt mochte eine solche Gedankenverbindung noch werden durch die sogenannte consecratio per contactum, eine Theorie, die seit Amalar das Abendland weithin beherrschte. Sobald aber mit der Möglichkeit einer weiteren Heiligung der eucharistischen Elemente vor ihrer Austeilung gerechnet wurde, mußte man sich auch Rechenschaft geben, *wie* eine solche überhaupt noch möglich sein konnte. Bekanntlich sind Leib und Blut des Gottmenschen das Heiligste in der sichtbaren geschöpflichen Ordnung. Wie können sie noch weiter gesegnet, noch heiliger gemacht werden ? Zudem schwebte den Theologen als Heiligung eine Wesensveränderung vor, vielleicht durch die spezielle Bedeutung, die das Wort consecratio in der Eucharistielehre gewonnen hatte, oder unter dem Eindruck von Väteraussagen wie z. B. des hl. Ambrosius : benedictione etiam natura ipsa mutatur [3]. Eine derartige Veränderung ist aber bei der heiligen Eucharistie unmöglich.

[1] Text O. R. I. 19 (ohne : Haec) ; Varianten : Mailand : Commistio consecrati corporis (PL 72, 138) ; gallikanisch : Fiat commistio simul corporis (PL 78, 254) ; Haec sacrosancta commistio corporis, 244 ; Sancti sanguinis commistio cum sancto corpore, 250 ; vgl. *Bona*, a. a. O. 385 ; *Ebner*, a. a. O. 150, 164, 169, 258, mit Kreuzzeichen 295.

[2] Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae (dem hl. Germanus zugeschrieben) PL 72, 94 ; vgl. *Geiselmann*, Die Eucharistielehre der Vorscholastik 69 Anm.

[3] De mysteriis 9, 50 (PL 16, 422).

So suchte man die hier stattfindende Heiligung anders zu verstehen. Mabillon sagt in seiner Erklärung zum Kanon von Orange, der bereits erwähnt wurde: Horum verborum sensus non est, quasi solo Eucharistiae, id est panis consecrati, contactu calix consecretur, sed quod haec admistione simul sacrentur, et unam veluti rem consecratam efficiant [1] und verweist dann sofort auf: Haec commixtio. Gihr folgt ihm und sucht die Art einer solchen Konsekration näher zu bestimmen. Nur die Gestalten können vermischt werden, nicht etwa der Leib und das Blut des Herrn selbst. Schließlich bemerkt er: Die Gestalten sind schon heilig durch ihren Zusammenhang mit dem Leibe und Blute Christi: vereinigt man sie aber miteinander, dann werden sie noch mehr geheiligt. Indem also die heiligen Gestalten der Eucharistie wahrhaft vermischt werden, teilen sie sich wechselseitig ihre Heiligkeit mit und werden dadurch noch heiliger [2]. Wohl selbst unbefriedigt über diese Auskunft, erklärt er den Mischungsritus als eine Weihung wegen seiner heiligen und geheimnisvollen Bedeutung, da er auf die Auferstehung Christi und seine Weihung zum ewigen Hohenpriester hindeute [3]. Hier war sein Vorläufer bereits Suarez [4], während in neuerer Zeit Grisar [5] und Freericks die gleiche Ansicht vertreten. Freericks unterscheidet mehrere Konsekrationsstufen, in denen der Tod Christi (consecratio calicis, fractio), seine Auferstehung (commixtio) und seine Himmelfahrt (sein geheimnisvolles Verschwinden bei Auflösung der Gestalten im Empfänger und Schlußsegen) versinnbildlicht würden [6]. Brinktrine meint an der von der Theologie geforderten Wandlung festhalten zu müssen, und weist auf die Ausdrücke: transfigurare, transformare in der Liturgie hin, die sachlich mit der benedictio, sanctifactio und confirmatio zusammenfallen [7]. In der Zeitschrift für kath. Theologie hatte er sich mit der Feststellung begnügt, daß man sich eine Segnung ohne innere Umgestaltung des Gegenstandes nicht denken konnte [8]. In seinem Artikel: Das Vater-

[1] De liturgia gallicana 1 (PL 72, 138).

[2] Das heilige Meßopfer [17] 634.

[3] Ebda. 633.

[4] De sacramentis 1, disp. 83, zitiert bei *Benedikt XIV.*, De sacrosancto sacrificio Missae, Ausgabe Schneider, Mainz 1879, S. 247.

[5] Das Missale im Licht der röm. Stadtgeschichte 97.

[6] Das eucharistische Opfer 78.

[7] Die transformatio (transfiguratio) corporis et sanguinis Christi (Theologie und Glaube 8, 315 f.).

[8] 42, 516.

unser in den Meßliturgien — glaubt er die Frage lösen zu können durch die Annahme: das Opfer sei noch zu segnen, soweit die Kirche (neben Christus) als Darbringerin in Betracht kommt [1]. Aus solcher Bewertung des Mischungsritus heraus können wir verstehen, wenn für ihn sogar die Bezeichnung: officium consecrationis — aufkam. So lesen wir im Ritus antiquus celebrandae Missae: Clero — Sed libera nos a malo — respondente officium consecrationis perficiat ... oculos in Dominici corporis consecrationem intendant [2]. Die Erklärung Ménards zu diesem Text wurde bereits berührt.

Infolge der Schwierigkeiten verzichteten Theologen darauf, hier eine wahre Segnung finden zu wollen. So meint Bellarmin, es würde im Haec commixtio zurückverwiesen auf die in der Wandlung vollzogenen Konsekration [3], während Papst Benedikt XIV. einen Ausweg sucht in der Feststellung, consecratio corporis habe auch die Bedeutung von: corpus sub specie panis consecratum, und darum consecratio corporis et sanguinis die von: corpus et sanguis in calicem simul commixta [4].

Eine weitere Möglichkeit zur Klärung dieser Frage könnte sich aus dem *Inhalt* der Segensbitten ergeben. Die erwähnten liturgischen Gebete gehen nämlich auf die Gnade einer fruchtbaren und segensreichen Kommunion. Brinktrine bemerkt abschließend: Daß die Post pridie-, Post secreta-Gebete, das römische Kanongebet Supplices und die morgenländischen Epiklesen ursprünglich Weihegebete waren, ergibt sich endlich mit Gewißheit daraus, daß in ihnen durchweg im zweiten Teil Gott angefleht wird, er möge die heilige Kommunion allen Genießenden zum Heil gereichen lassen. Im zweiten Teil dieses Gebetes kommt seine eigentliche Tendenz zum Ausdruck, sie geht ebenso, wie die der Weihegebete über andere Dinge und die Materie der Taufe, Firmung und Ölung deutlich auf den Gebrauch, d. h. in unserem Fall auf den Genuß, die heilige Kommunion [5]. Bezüglich der Herkunft solcher Bitten schreibt derselbe Autor: Seinen Ursprung verdankt dieses Gebet (Supplices, Epiklese usw.) der altchristlichen Sitte, alle Gegenstände vor ihrem Gebrauch durch Segnung zu heiligen.

[1] Theologie und Glaube 13 (1921) 279.

[2] PL 78, 254; *Ménard*, 568.

[3] Controv. lib. 6 de Missae sacrificio 27, zitiert bei *Benedikt XIV.*, a. a. O. 247.

[4] Ebda. Zitat aus *Le Brun*.

[5] Zeitschr. f. kath. Theologie 42, 489.

Aus diesem Grund sind wohl jene Formulierungen die ältesten, die eine Bitte um Segnung oder Heiligung oder Herabkunft des Heiligen Geistes enthalten [1].

Hier handelt es sich also um Segnung der kultischen Speise vor ihrem Empfang. Und was ist da natürlicher, als daß Gottes Segen über die heiligen Gaben und die Empfänger erbeten wird. Beim kirchlichen Tischgebet ist es ja ebenso: Benedic Domine nos et haec tua dona [2].

Wozu ist der Tischsegen überhaupt da? Die Speisen sind in sich fertig. Durch den Segen werden sie weder vollkommener noch nahrhafter. Trotzdem soll ein besonderer Segen Gottes ihren Genuß begleiten, damit sie ohne Schaden und zum Besten für Leib und Seele genommen werden können. Die Speisen werden gesegnet, auf daß nicht durch ihre anreizende oder auch geringe Qualität Versuchungen für den Menschen entstehen, die Menschen, damit nicht etwa aus ihrem ungeordneten Verlangen bei der Nahrungsaufnahme Verletzungen der Bescheidenheit, Mäßigkeit oder Nächstenliebe erwachsen.

Beim kultischen Mahl besteht nicht weniger Grund, Gott zuvor um seinen Segen anzugehen. Auch hier ist es angemessen, das heilige Mahl und die Empfänger zu segnen, um den Gefahren, die sich ergeben können, vorzubeugen. Die äußere Einfachheit und Unanscheinlichkeit der heiligen Speise kann für den Menschen ein Anlaß zu Versuchungen werden. Deshalb wird sie trotz ihrer unendlichen Heiligungskraft eigens gesegnet. Anderseits verfällt der Gläubige leicht der Macht der Gewohnheit. Sein Glaube behält nicht immer die gleiche Lebendigkeit. So besteht die Gefahr, daß er der besten Früchte der heiligen Kommunion infolge mangelnder seelischer Ergriffenheit verlustig geht. Darum ist auch auf ihn Gottes Segen herabzurufen.

Aber auch in dieser Beleuchtung vermögen wir in diesen Riten keine neue Konsekration zu erkennen, sondern nur eine *Benediktion*, so daß aus diesem Grund allein die Verwertung des Wortes consecratio sich nicht rechtfertigen läßt. Das: Haec commixtio mit der Partikel-Einsenkung mag wohl einen Höhepunkt all dieser Gebete und Segnungen darstellen, aber von einer Konsekration ist trotz des Vorkommens dieses Ausdruckes im Gebet keine Rede. Mithin kann von hier aus dieser Name auch nicht auf die Ausspendung übergegangen sein.

[1] Ebda. 516; vgl. Neue Beiträge zur Epiklesenfrage desselben Verfassers in Theologie und Glaube 21 (1929) 435.

[2] Brevier Anhang.

Kehren wir zudem zu unserem Ausgangspunkt zurück, zu den Worten des heiligen Archidiakons, so könnten wir für diese keine genügende Erklärung bieten, selbst wenn es gelänge, eine Weihung an dieser Stelle des Meßaufbaues nachzuweisen und die Weiterleitung des Namens Konsekration auf das Darreichen des Sakramentes zu belegen. Eine solche Konsekration würde eben allein in den Händen des Priesters und nicht des Diakons liegen, der bei dieser Zeremonie nur den Kelch zu halten hat. Bereits oben ist darauf hingewiesen worden, daß dieser Anteil doch zu geringfügig ist, um den Nachdruck verstehen zu lassen, den Laurentius auf seine Tätigkeit legt. Auch aus diesem Grund muß ein Deutungsversuch in der eingeschlagenen Richtung als aussichtslos erscheinen.

IV. Somit müßte auf die Lösung der Frage verzichtet werden, falls kein anderer Weg sich eröffnet, auf dem die Bezeichnung der Ausspendung als Konsekration erklärt werden kann. Auch dieses Mal soll das Ausspenden im weiteren Sinn genommen werden, aber nicht durch einen Rückblick auf die vorbereitenden Zeremonien, sondern in der Erwägung, daß dem *Austeilen* das *Empfangen* unmittelbar entspricht. Und dies nicht nur zeitlich. Die Heilsspeise wird doch nur deswegen ausgeteilt, damit sie genossen wird. Somit geben die Segensgebete nach der Wandlung als eucharistische Tischgebete uns einen Fingerzeig, wenn sie auch, allein für sich genommen, zu einer ansprechenden Erklärung nicht ausreichen. Wie aber soll aus dem Empfangen und Genießen der Opferspeise die Bezeichnung : consecratio abzuleiten sein ?

Das Hinreichen des eucharistischen Herrnleibes führt zum Empfangen und dieses beim Genießen zur Auswirkung der im Sakrament enthaltenen Heiligungskräfte und göttlichen Lebensfülle. Deren Auslösung kann aber nur durch ein neues Eingreifen Gottes vor sich gehen, der stets der Wirkende und Schenkende bleibt, auch wenn er seine Gnaden an geschöpfliche Vermittlung (Zweitursachen) geknüpft hat. Mithin werden die Opfergaben zweimal in das göttliche Heilswirken einbezogen — bei der Wandlung und bei der Ausspendung — wobei wir jedesmal eine Heiligung annehmen müssen. Die weitere Untersuchung hätte nun aufzuzeigen, ob auch die zweite, eine Weihe — Konsekration ist.

Von den Autoren hatten wir bisher Kardinal Bona, der in seiner Erklärung eine Brücke vom Darreichen zur Heiligung der Empfänger

schlägt: diaconum consecrare, quatenus sanguinem dispensat, qui est consecratio et sanctificatio nostra et fons et essentia omnis sanctificationis [1]. Auch Abt Werrich gehört hierher: ... tales oportet nos esse, cum corpus Christi consecramus, cum consecratum manducantes sacrificamus [2]. Er kennt also neben der eigentlichen Konsekration noch eine weitere Heiligung, und zwar beim Genuß — manducantes. Welchen Sinn des näheren das Wort: sacrificamus — hier haben mag, seine Grundbedeutung: sacrum facere — muß es irgendwie beibehalten. An dieser Heiligung hat die Gemeinde natürlich ihren Anteil, da auch sie kommuniziert, und zwar einen innigeren Anteil als bei der Wandlung, bei der sie den Priester nur mit ihrem Heilsverlangen zu begleiten vermag. Der Abt betont diese enge Gemeinschaft: Non solus (sacerdos) sacrificat, non solus consecrat, sed totus conventus fidelium, qui astat, cum illo consecrat, cum illo sacrificat — wobei nach der ganzen Anlage der Homilie beim letzten Ausdruck das Wort manducans mitzudenken ist. Diese zwei Zeugen entstammen dem XII. und XVII. Jahrhundert. Ältere und für uns wichtigere Zeugnisse bietet die Liturgie in ihrem Schatz an Gebeten und Vorschriften.

Zunächst fällt es auf, daß das Reichen des Kelches als *confirmare* bezeichnet wird. Et confirmatur (pontifex) ab archidiacono ... pugillarem, cum quo confirmat populum ... confirmaverit ... archidiaconus confirmat ... Presbyteri ... ipsi vicissim confirmant [3]. Warum hat man wohl diese Benennung gewählt? Kardinal Bona sagt: Populum confirmare est ipso Dominico sanguine reficere et sanctificare, sicut baptizatus unctione Chrismatis et manus impositione ab Episcopo accepta perfici dicebatur ... ita qui acceperant corpus Domini, accepto etiam calice, phrasi illius saeculi confirmari dicebantur, ac si sanguinis potus communionis complementum esset ... sicut Chrisma complementum quoddam Baptismi censebatur ... et quia usus illorum temporum ferebat, ut fideles sub utraque specie communicarent, calicis participatio veluti complementum Eucharistiae phrasi tunc usitata censebatur [4]. Wie von selbst ergibt sich aus der Bezeichnung: confirmare eine Gedankenverbindung zum Wirken des Heiligen Geistes.

Dem Ritus nach hätte demnach der Genuß des heiligen Blutes

[1] A. a. O. 294.
[2] Serm. 5 de Purif., PL 185, 87.
[3] O. R. I. 19 f.; vgl. die folgenden Ordines.
[4] A. a. O. cap. 25, 4, S. 293.

zu vervollständigen und zu verfestigen, was die Kommunion unter der Brotsgestalt bewirkt. Zur näheren Ausführung stützen wir uns auf die Opferungsgebete der Kirche. Vom Genuß des geweihten Brotes erwarten wir Behebung der durch unsere täglichen Fehler angerichteten Schäden: pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis. Der Wein kündet uns Freude und Reichtum und wird somit nach seiner Verwandlung in das Herrnblut zum Sinnbild des uns angebotenen unendlich reichen, da göttlichen, Lebens Christi und seiner göttlichen Natur (Mischungsgebet!). Die Kirche folgt hier dem Sprachgebrauch der Schrift: Im Blut ist das Leben (Lev. 17, 14). Da hier das Blut des Gottmenschen zugegen ist, handelt es sich also um sein göttliches Leben. Dieses soll demnach durch den Empfang des heiligen Blutes in uns gemehrt und gefördert werden. Naturgemäß werden dadurch die Erneuerungswirkungen des heiligen Opferleibes in uns gefestigt und vollendet. Somit erfahren wir durch das Teilhaben am Kelch eine wahre confirmatio. Gemäß dieser Doppelwirkung der Eucharistie bringen die Liturgien Bitten, sowohl um weitere Heilung von den Sündenfolgen, als auch um das Wachsen und die Kräftigung des übernatürlichen Lebens und seiner Tugenden: in confirmationem et adjumentum fidei, in spem venturae aeternae vitae [1], in confirmationem fidei in veritate [2], ad confirmandem spem [3]. Communicatio et confirmatio sancti sanguinis tui ... prosit mihi in remissionem omnium peccatorum, et conservet me in vitam aeternam [4]. Eine Umschreibung des Inhaltes von confirmatio bietet der hl. Basilius: Quae porro alia possit esse confirmatio, quam in sanctimonia perfectio; confirmationis voce significante constantiam, immutabilitatem et solididatem in bono? Sanctificatio autem non est sine Spiritu [5]. Die Notwendigkeit und das Ziel dieser Festigung durch den Geist zeigt uns Ambrosius: Confirmanda est anima nostra, ne stillet, et individua virtutum compago solidanda, ut possit regis aeterni servare mysterium [6]. Dem Heiligen Geist kommt das Vollenden zu. Tria intelligis: mandantem Patrem, creans Verbum et confirmantem Spiritum [5]. Durch ihn soll die in der Taufe begonnene Konsekration des Menschen — Deus

[1] Fragment von Dêr-Balizeh; *Cabrol*, Dictionnaire d'Archéologie 2, 1891.

[2] Palimpsest von Verona; *Cabrol*, a. a. O. 5, 144. Wie das vorangehende auch bei *Merk*, Der Konsekrationstext 74.

[3] Vgl. Theologie und Glaube 8, 316.

[4] PL 78, 250.

[5] *Basilius*, De sancto Spiritu 16, 38 (PG 32, 135).

[6] In Psalm 118, 17 (PL 15, 1313).

hominis consecrationem spiritaliter operatur [1] — weitergeführt werden. Da gerade das heilige Blut diese Vollendung bei der Eucharistie anzeigt, ist das Gebet des Bischofs bei der Kelchweihe entsprechend: Dominus noster calicem ... sanctificet et ad humanam consecrationem plenitudinem divini favoris accomodet [2]. Die unmittelbare Teilnahme am Gottesgeist erscheint den von Origines beeinflußten Theologen beim Empfang der Eucharistie so wesentlich, daß sie in Gefahr kommen, die Realität des Leibes Christi im Sakrament nicht richtig einzuschätzen [3]. Aber wenn wir auch den Glauben an die Wahrheit des heiligsten Fronleichnam durchaus festhalten, müssen wir uns bewußt bleiben, daß nicht die Vereinigung mit ihm als Endzweck der Sinn dieses Sakramentes ist, sondern die Anteilnahme an dem göttlichen Leben, das ihn erfüllt. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi! De Spiritu Christi non vivit, nisi corpus Christi [4]. Die Wirklichkeit des Sakraments ist nicht in Frage gestellt durch das Betrachten seines Hinweisens auf das Leben mit dem dreieinen Gott. Seine unmittelbare Wirkung ist gemäß seinem äußeren Zeichen das Steigern der Befähigung für das göttliche Leben durch das übernatürliche Nähren und Erneuern des Menschen im Gekreuzigten. Aber damit hängt eine weitere und mittelbare Wirkung unzertrennlich zusammen. Je mehr nämlich der Christ in dieser Opferspeise von den Sündenfolgen geheilt wird, um so mehr geht das Leben des allheiligen Gottes in ihn ein, um so inniger wird seine Gemeinschaft mit ihm. So betont die Kirche wohl nicht ohne Absicht nach dem Opferungsgebet des Brotes mit seinem Hinweis auf die erwartete Genesung im Mischungsgebet unser Verlangen nach dem Teilhaben an der göttlichen Natur Christi [5].

Nicht bereitet sind für diese Vollfrucht der Eucharistie die Häretiker und die Todsünder. Nec oblatio sanctificari illic possit, ubi Spiritus sanctus non sit [6]. Unde manifestum est apud omnes haere-

[1] *Augustinus*, De Baptismo contra Donatistas 4, 22 (PL 43, 174); vgl. contra Faustum 12, 19 (PL 42, 264): altitudinem baptismi in consecrando novo homine.

[2] Pontificale Rom. 2, De Consecratione Patenae et Calicis; PL 78, 159.

[3] *Adam*, Die Eucharistielehre des hl. Augustin 60.

[4] In Ev. s. Joannis tr. 26, 13 (PL 35, 1612).

[5] Pascimur et potamur, abluimur et sanctificamur atque unius summae divinitatis participes efficimur. Oratio Ambrosii — Praeparatio Missae, Sabbato — bezeugt nach *Ebner* (a. a. O. 272 und 300) im XI. Jahrhundert. Vgl. *Rupprecht*, Der Mittler und sein Heilswerk 97 ff.

[6] *Cyprian*, ep. 64, 4 ad Epict. (PL 4, 404).

ticos Spiritus sancti gratiam non esse, nec eorum sacrificia, quamdiu haeretici sunt, posse Deo placere neque spiritalis gratiae sanctificationem sacrificiis eorum tribui, qui offerunt ab ecclesiastici corporis unitate disiuncti; solius enim Ecclesiae Deus delectatur sacrificiis [1]. Das Sakrament selbst kommt natürlich auch bei ihnen zustande, da Gott es wirkt [2]. Aber: Sacerdotes, qui Eucharistiae serviunt et sanguinem Domini populis eius dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes εὐχαριστίαν imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem et non sacerdotum merita [3]. Mit Rücksicht auf die volle Frucht des Sakramentes ließe sich auch am leichtesten der Ausspruch des Gelasius verstehen: Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur? [4] Das heiligende Eingreifen des Gottesgeistes ist eben nur für die Wesenswandlung sakramentell sichergestellt, aber nicht für die Auswirkung der Eucharistie, für das Offenbarwerden des göttlichen Lebens in den Empfängern, zu denen auch der zelebrierende Priester gehört. Hier ruft der Mund des unwürdigen Priesters umsonst, mag durch sein Wort auch soeben das große Wandlungswunder stattgefunden haben. Da er als Todsünder von den Heilswirkungen der Opferspeise ausgeschlossen ist, ist er auch unfähig für die Erfüllung mit dem göttlichen Geist und Leben. Mag dieses auch wieder von neuem die Kirche durchströmen, in ihn kann es nicht einfließen. Er vermag weder mit Christus noch mit dessen Gliedern, den Gläubigen, in den Austausch dieses Lebens zu treten. Der Geist, der alles eint, kann das Band der vollkommenen Liebe zwischen ihm und den anderen nicht knüpfen. So ist für seine Person sein amtliches Beten unfruchtbar. Die Gläubigen werden allerdings durch einen solch traurigen Seelenzustand ihres Hirten keinen wesentlichen Schaden erleiden. Für sie wird sein Gebet erhört. Insofern gilt das Wort des hl. Isidor: Nec bonorum meritis dispensatorum amplificantur haec dona, nec malorum attenuantur, quia neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus [5]. Eine Beeinträchtigung ihrer Gnade wird

[1] *Fulgentius von Ruspe*, Ad Monim. 2, 11 (PL 65, 191).
[2] Vgl. *Augustinus*, De Bapt. c. Donat 5, 20 (PL 43, 190).
[3] *Hieronymus*, in Soph. 3 (PL 25, 1375).
[4] Ep. ad Elpidium, *Thiel*, Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae 1, 486.
[5] Ethym. 6, 19 (PL 82, 255). Daß die Auswirkung der Opferfrüchte auch vom sittlichen Zustand des Priesters abhängt, zeigt das sogenannte Gebet des hl. Ambrosius in der Meßvorbereitung, besonders am Mittwoch: officium saltem

allerdings eintreten, falls sie sich durch das gewohnheitsmäßige oder unwürdige Verhalten eines solchen Priesters in ihrem Glauben erschüttern oder in ihrer seelischen Disposition stören lassen. Ist es ihnen aber vielmehr ein Anlaß, sich um so mehr dem Geiste zu öffnen und selbst den Priester, unter dem die Gemeinde leidet, mit wahrer übernatürlicher Liebe zu betrachten und sich im heiligen Sühneeifer für ihn einzusetzen, dann wird die Macht des Geistes sich in ihnen noch stärker und wirksamer zeigen. Die Erlöserliebe des Herrn, die in diesem Geheimnis die ganze Kirche erfaßt, wird dann auch sie erfüllen und durch sie wirken.

In ihrer Fürsorge hat darum die Kirche nach der Wandlung Gebete und Segnungen mit Rücksicht auf die entsprechende und würdige Bereitung der Seelen für die Kommunion in ihre Meßordnung eingefügt. Sorgt sie sich schon, daß die Aufnahme der irdischen Nahrung für uns segensreich werde (Tischgebet), so erst recht für den würdigen Empfang des Himmelsbrotes. Mag nun wie in den Epiklesen mancher Liturgien der Heilige Geist ausdrücklich angerufen werden oder nicht, die Bitten zielen alle auf einen fruchtbaren Kommunionempfang [1]. Daß Du herabsendest den Heiligen Geist auf dieses Opfer ... auf daß die Empfänger desselben zur Gottseligkeit gestärkt werden, Nachlassung der Sünden erhalten, vom Teufel und seinem Trug befreit und vom Heiligen Geist erfüllt, Deines Christus würdig werden und das ewige Leben erlangen [2]. Ähnlich die Liturgien des Jakobus, Serapion, Markus, Chrysostomus und Basilius [3]. Fulgentius schreibt: In missione vel adventu Spiritus sancti ... nostrae credendus est sanctificationis effectus ... Ecclesia ... donum sibi caritatis et unanimitatis postulat a Deo [4].

Das Reichen des Kelches ist durch die Bezeichnung confirmare also in Beziehung zum Wirken des Heiligen Geistes gesetzt. Es kündet

dispensationis creditae non recuses; nec per me indignum eorum salutis pereat pretium, pro quibus victima salutaris dignatus es esse et redemptio. Dann folgen sofort Bitten für die Nöten des Volkes. Vgl. den Gebetsteil an fer. VI, Schluß.

[1] Zeitschr. f. kath. Theologie 42, 489 a. a. O.

[2] Apost. Konstit. 8, 12; vgl. *Kösel*, Griechische Liturgien 50.

[3] Ebda. 108, 148 f., 181, 249, 273; vgl. *Oesterley*, The Jewish Background of the Christian Liturgy 229: The second fact which comes aut so clearly as not to admit of dispute is that in its earliest form the Epiklesis consisted solely of prayer for the descent of the Holy Spirit ... upon the assembled whorshippers. There was first no thought of the bread ... becoming the Body. Das Urteil *Cabrols*, im Dictionnaire 5, 174.

[4] Ad Monim. 6, 10 (PL 65, 184, 188)

die Vollfrucht der Eucharistie: die Erfüllung mit dem Leben Gottes selbst, das uns durch den Geist nahegebracht wird. Cum dona accipimus, nobis is, qui distribuit (Spiritus) occurrit primum; mox cogitamus eum, qui misit (Filium); postremo cogitationem perducimus ad fontem auctoremque bonorum (Patrem) [1]. Wird diese Gnadengemeinschaft mit Gott im Kommunizierenden auch schon durch den Genuß des Herrnleibes erneuert, so wird sie doch durch den eucharistischen Kelch besonders angezeigt. Das Laurentiuswort vom consecrare Dominicum sanguinem kommt durch eine solche Schau in eine neue Beleuchtung. Theozentrische Einstellung sieht eben nicht so sehr das äußere Geschehen, das Tun der Menschen, das Darreichen, sondern vielmehr das Gnadenwirken Gottes, das Erfüllen mit dem göttlichen Geist und Leben.

Die Epiklesen beten aber nicht nur um die Herabkunft des Heiligmachers zur Heiligung der *Christen*, sondern auch der doch bereits verwandelten *Opfergaben*. Und zwar wird der Geist herabgerufen über beide Opferelemente (in allen griechischen Liturgien), während die Liturgien der hl. Jakobus und Markus bei den Einsetzungsworten das Erfüllen des Kelches mit dem Heiligen Geist besonders hervorheben ... calicem ... gratias egit, benedixit sanctificavit, implevit Spiritu sancto ... [2]. Es war sogar die Frage erhoben, ob denn das überhaupt möglich sei, ob der Gottesgeist auch zu leblosen Dingen komme und durch sie wirke. Theophilus von Alexandrien schreibt gegen die Leugner einer solchen Wirksamkeit des Geistes: Quod asserens non recogitat, ... panemque dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem ... per adventum sancti Spiritus sanctificari [3]. Auch bei den Gebeten der Altarweihe fleht die Kirche um die Heiligung der Gaben, die auf den Altar gelegt werden: respice huius altaris tui holocaustum, quod non igne visibili probetur, sed infusum sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat et legitime sumentibus Eucharistia medicinabilis fiat ad vitamque proficiat sempiternam [4] ... ut in hac mensa sint libamina accepta, sint grata, sint pinguia et sancti Spiritus tui semper rore perfusa [5].

[1] *Basilius*, De Spiritu Sancto 16 (PG 32, 134).

[2] Zitiert nach Renaudot bei *Henke*, Die kath. Lehre über die Konsekrationsworte 64; ferner *Kösel*, Griechische Liturgien 106, 179.

[3] Ep. 98, 13 (PL 22, 801).

[4] Pontificale Rom. Gebet: Domine sancte Pater omnipotens.

[5] Ebda. Gebet: Deus omnipotens in cuius.

Die Ausdrücke für das Wirken des Geistes in den Gaben lauten verschieden. Wir finden da: *confirmare, conformare, transformare, transfigurare.* Durch die drei letzten soll wohl gesagt werden, *wie* das confirmare, das Vollenden der Gaben erfolgt. Jede Heiligung verlangt ja, wie wir sahen, eine Veränderung im geheiligten Gegenstand. So schreibt Brinktrine, da er das Resultat seiner Untersuchung gibt: Die sanctificatio bzw. benedictio der Opfergaben wird mit der an denselben durch den Heiligen Geist vollzogenen transformatio ... identifiziert [1]. Dazu ein Text: hoc holocaustum in tui corporis et sanguinis transformatione confirmes et sanctifices [2]. Geiselmann bemerkt: Die Termini confirmare und conformare wechseln, ebenso confirmatio und conformatio [3]. Der Ausdruck conformatio ist Isidor von Sevilla eigen: Succedit conformatio sacramenti: ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori et sanguini conformetur. Diese conformatio wird also an den bereits verwandelten Gaben (die sanctificatio oblationis ist bereits bei der oratio quinta) vollzogen [4]. Conformare bedeutet gleiche Form, Gestalt geben. Auf die äußere Erscheinung des Herrnleibes kann sich das nicht beziehen, da die Brotsgestalt bleibt. Das Gleichgestalten kann vielmehr nur in dem Sinne erfolgen, daß auch beim eucharistischen Fronleichnam die göttliche Kraft hervortrete und wirksam werde, wie wir es während des irdischen Wandels des Herrn erfahren, wo es z. B. heißt, es ging eine Kraft aus von seinem Leib, oder wo seine Majestät ihn vollkommen verklärte, wie auf dem Tabor — transfiguratio! Schon der Gebrauch desselben Wortes legt uns nahe, vom Taborwunder eine Anwendung auf die Eucharistie zu machen. Dem transfigurare der römischen Liturgie entspricht das transformare der gallikanischen [5]. Beide Ausdrücke besagen dasselbe, wie wir schon bei Hieronymus sehen können: Transfiguratus est ante eos ... quomodo transformatus sit ... Certe transformatus est Dominus ... Transformatio splendorem addidit, faciem non substraxit [6]. Wo so die innere Herrlichkeit aufleuchtet, wird sie gezeigt — ἀναδεικνύναι, *ostendere* — bezw. nachgewiesen — ἀποφαίνειν, *monstrare.* Der letzte

[1] Zeitschr. f. kath. Theologie 42, 315; vgl. *Geiselmann,* Eucharistielehre und Abendmahlslehre (Stichworte im Verzeichnis).

[2] Liber Ordinum (Theologie und Glaube) 8, 312.

[3] Abendmahlslehre 175 Anm. 3.

[4] De ecclesiasticis officiis 1, 15 (PL 83, 753).

[5] Theologie und Glaube 8, 311; vgl. den ganzen Artikel.

[6] In Matth. 3, 17 (PL 26, 126).

Ausdruck ist in den Apostolischen Konstitutionen und dem 26. Irenaeus-Fragment zu finden [1], der erste beim hl. Basilius [2]. Im gleichen Zusammenhang kommen auch « *heiligen, segnen* und *vollenden* » [3] vor und sind demgemäß im gleichen Sinn zu verstehen. Sie zeigen somit den Vorgang als weitere Heiligungsstufe auf. Auch die Ausdrücke: *zum Leibe Christi machen*, bzw. *werden* können hier nicht anders auszulegen sein. Sie besagen, genauer ausgedrückt: zum Sakrament des Leibes und Blutes mache dieses heilige Brot und den Wein [4]. Sie stehen *nach* der Wandlung, zielen also nicht auf diese ab. Wie ihr Zusammenhang mit der Bitte um eine würdige Kommunion zeigt, gehen sie vielmehr auf die Spendung, wo das Opferbrot erst wahrlich Sakrament-Heilsmittel *für uns* wird. Erst jetzt können wir es empfangen und seine Lebenskräfte in unseren Besitz überführen, jetzt wird es erst ganz und gar unser.

Die Liturgie ist auch auf dieses Endziel völlig eingestellt. So hat die Chrysostomus-Liturgie solche epiklesenartige Gebete schon von Beginn an. Bei der Proskomidie heißt es: segne selbst diese Gaben und nimm sie auf Deinen himmlischen Altar ... gedenke jener, die sie darbrachten ... Und bei der Opferung wird gebetet: daß der gütige Geist Deiner Gnade auf uns, auf die vor uns liegenden Gaben und Dein ganzes Volk niedersteigen möge [5]. Auch die römische Liturgie läßt diese Einstellung auf das Ziel nicht vermissen, und zwar von der Meßvorbereitung ab. Das: ut Corpus et Sanguis fiat im Quam oblationem dürfte auch erst bei dieser Vollkonsekration seine Erfüllung finden.

Die zur Heiligung notwendige Veränderung ist also keine neue Wesensverwandlung. Sie enthält vielmehr ein Umbilden der Kräfte durch ein neues Eingreifen des Heiligen Geistes in den Weihevorgang.

[1] 8, 12; bzw. zitiert bei *Merk*, Konsekrationstext 121.

[2] De Spiritu sancto 27 (PG 23, 188) und Epiklese der Basilius-Liturgie.

[3] Vgl. Griechische Liturgien (*Kösel*): 107 Jakobus; 148 Serapion; 181 Markus; 248 Chrysostomus. Im Papyrus von Dêr-Balizeh steht die Anrufung vor den Herrnworten. « Heiligen » 180 Markus; 272 Basilius; « Segnen » 248 Chrysostomus; 272 Basilius. Bei Chrysostomus auch μεταβαλλειν, verändern, umwandeln, das ebenfalls bei Cyrill von Jerusalem (PG 33, 1116) zu finden ist und dort die Konsekration im ganzen Umfang anzugeben scheint, da gleich « nach Vollendung des geistigen Opfers » die Fürbitten als folgend erwähnt werden. « Vollenden » 116 Jakobus; 180, 186 Markus.

[4] Vgl. *Augustinus*, Ep. 98, 9 (PL 33, 364).

[5] *Kösel*, Griechische Liturgien 217, 243; vgl. 95 Jakobus; 268 Basilius und Oratio Ambrosii f. VI in Missale.

Er bringt die Erlösungsverdienste Christi, also seine Auferstehungsherrlichkeit, zur Auswirkung, und damit im Zusammenhang die göttliche Lebensfülle des Herrn. Es ist demnach eine Veränderung wie wir sie z. B. in der Natur beobachten können, wenn die aufgespeicherte Elektrizität in einem Blitz zur Entladung gelangt. Die Gestalten vergehen beim Genuß, aber das ihnen innewohnende Heils- und Lebensgut leuchtet auf. Durch solches Auswirken werden die heiligen Gaben selber vollendet. Ihr Gnadengut geht der Kirche nicht verloren, wie es der Fall ist, wenn sie ungenützt vergehen. Jetzt werden vielmehr die uns zugedachten Gnaden in uns Wirklichkeit. Wir aber werden im übernatürlichen Leben befestigt (confirmare). Jede empfangene Gnade bedeutet einen dauernden Gewinn. Auch bei einer etwaigen Einbuße durch eine Todsünde ist sie nur vorübergehend verloren, lebt sie doch mit dem neuen Gnadenstand wieder auf. Die Lebensfrucht der Eucharistie wird so zum bleibenden Besitz der Kirche, die in ihren Gliedern wächst und vollkommen wird, bis sie als heilige Braut ihrem Herrn in strahlender Schönheit entgegengehen wird.

Wir haben hier ein ähnliches Verhältnis wie beim Kommen des Geistes am Pfingstfest. Auch vor diesem Tag hatten die Apostel den Heiligen Geist, da sie im Stand der heiligmachenden Gnade waren. Als er nun unter Brausen vom Himmel kam, war es nicht, um überhaupt erst die Apostel zu erfüllen, sondern um durch sie zu wirken und Zeugnis für Christus auf dem ganzen Erdenrund abzulegen. Durch Christus waren sie schon Apostel geworden, Werkzeuge der Glaubensverkündigung und Gnadenvermittlung. Nun aber wird diese Werkzeuglichkeit zur praktischen Auswertung geführt. Der verklärte Christus oder der Gottesgeist in Christus ergreift sie nun als agens principale und wirkt durch die ihnen zuvor verliehenen Gnaden und Fähigkeiten. — Ebenso bedeutet die Erfüllung der Opfergaben mit dem Geist nicht, daß es ihnen, die doch Leib und Blut des Herrn geworden, an der nötigen Heil- und Lebenskraft fehlt, daß diese übernatürlichen Güter erst mit dem Sakrament zu verbinden sind, sondern daß der Heiligmacher als der eigentliche Sachwalter in der Heilsordnung diese Heilsmittel jetzt zu unserm Besten gebrauchen soll. So schließt sich ganz organisch an die Anrufung des Geistes oder an die Bitte um diese letzte Heiligung der Opfergaben die weitere um reichen Kommunionsegen. Naturgemäß werden zunächst die eigentlichen Sakramentsgnaden erwähnt: Wiederherstellung, Heilung, Genesung,

dann aber auch die annexen Gnaden: vertiefte Teilnahme am göttlichen Leben, Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott, Christus, den Nächsten. Auf diese Weise erstreben wir die Verwirklichung der Absichten Christi, das Verbleiben in ihm und Leben aus ihm, also stets festere Inkorporation in seinen Opferleib und innigere Gemeinschaft mit dem Vater durch ihn (vgl. Joh. 6).

Ein Unterschied zwischen dem Kommen des Geistes zu Pfingsten und hier bei der Vollendung der eucharistischen Konsekration liegt darin, daß dort sein Wirken zunächst an den Aposteln erkennbar war und dann erst an denen, die zu Glauben und Taufe berufen waren. Hier aber wird das Eingreifen des Heiligmachers nur in den Empfängern, in den Kommunizierenden, kund. Aber auch hier nicht für die äußere Erfahrung, sondern nur für den Glauben, der allein hinter allem irdischen Geschehen die übernatürlichen Kräfte und Werte zu erspüren vermag. Die Auslösung der im Sakrament geborgenen Erlöserherrlichkeit Christi und die Verwirklichung der Gotteskindschaft kann nur in der Gemeinde der Getauften kund werden. Nur in ihr vermag die Liebe des gottmenschlichen Herzens ihren vollen Widerhall zu finden. Sangen wir im Trishagion: Himmel und Erde sind voll Deiner Herrlichkeit, so erleben wir nunmehr, wie diese Glorie die Glieder des Heilsreiches weiter erfaßt und durchdringt. Deshalb wird uns der Ausdruck der Chrysostomus-Liturgie bei der Einmischung der Hostie in den Kelch nicht mehr befremden: Πλήρωμα πίστεως Πνεύματος Ἁγίου — Die Fülle des Glaubens des Heiligen Geistes. Wie bei der Immixtio die Hostie vom heiligen Blut durchtränkt wird, soll ja der mystische Leib von der Gottheit und ihrem heiligen Leben erfüllt werden. Glaube ist hier das gottgewirkte Gnadenleben, also der lebendige Glaube. Diesem Gebet entsprechen dann die weiteren Worte: « Wärme des Glaubens, voll des Heiligen Geistes » und « Wärme Deiner Heiligen ». Das ist die ersehnte Vollfrucht, die im Kelchempfang angedeutet und gefördert wird. So bedeutet die Bitte um das Kommen des Heiligmachers nicht das Verlangen nach seiner größeren örtlichen Nähe, sondern nach der Offenbarung seiner Gnadenfülle [1]. Um für

[1] *Fulgentius*, Ad Monim. 2, 6 (PL 65, 185): illo missionis nomine opus intelligamus manifestationis indultae ... nullus localis illius accipiendus est motus, sed nostrae credendus est sanctificationis effectus; vgl. (187 und 192); Fragm. contra Fabianum (PL 65, 790): Petimus ut Spiritus sanctus veniat, non secundum substantiam immensae divinitatis, sed secundum donum individuae caritatis; vgl. 788: ... illuc dignatur a Patre mitti per gratiam, ubi semper est per immensam divinitatem suam, et illuc venit collatione muneris, ubi nunquam

sein Wirken die Seelen zu bereiten, müssen seine bisherigen Gaben geweckt und betätigt werden [1]. Darum sind die Epiklesen mit den Fürbittgebeten, dieser Bekundung der brüderlichen Liebe, verbunden. Auch das Vaterunser, das Gebet für die großen Nöte aller, steht mit der fractio, also somit auch mit der Ausspendung, in enger Beziehung [2].

Wir sehen demnach, wie die *Heiligung der Gaben mit der der Empfänger zusammenfällt.* Das Sakrament des mystischen Leibes geht dabei über in die sakramentale christliche Gemeinde, in den mystischen Herrnleib. Hier findet es seine volle Auswirkung. Die heilige Veränderung der gottgeweihten Gaben besteht darin, daß durch sie die Verdienste und die Heiligkeit des Mittlers in das Menschengeschlecht übergeleitet werden. Christi Opfer, das einzige Opfer im vollen Sinn, ist ein stellvertretendes für uns alle. Die Stellvertretung hat aber erst dann ihr Ziel erreicht, wenn das für die anderen Geleistete auch diesen angerechnet und zu eigen wird. Dazu ist aber mehr erforderlich, als nur im Geist des Glaubens die heilige Feier mitzumachen. Dazu gehört die sakramentale Vereinigung mit dem Stellvertreter im kultischen Mahl, die dadurch ermöglicht wird, daß dieser zugleich auch Opfergabe ist. Aber seine Hingabe gilt hier nicht so der einzelnen Seele, wie bei den anderen Sakramenten, sondern der Gemeinschaft, dem mystischen Leibe. Als dessen Haupt und lebenskräftigstes Glied erfaßt er uns alle, bildet uns in sich um und erfüllt uns dann mit seinem Leben, wie uns das Gleichnis vom Weinstock und Sauerteig (vgl. den Ausdruck fermentum für die vom Papst an Bischöfe übersandten Partikel) lehrt. So führt die Auslösung der sakramentalen Kräfte der Eucharistie zur Erneuerung der ganzen Kirche, zu deren Sinnbild das allerheiligste Sakrament darum auch wird. Dies aber nicht in dem Sinn, als ob die Getauften, der mystische Leib, im Sakrament mit enthalten wären, selbst nicht mit der Einschränkung,

deest magnitudine deitatis. Non ... missio Spirutus sancti apparitio eius dicenda est. — Im Gegensatz zu Pfingsten ist hier die Sendung unsichtbar. *Basilius*, De Spiritu sancto 9 (PG 32, 107) : Omnia implens virtute, sed solis iis, qui digni sunt communicabilis, quibus sese non eadem impertit mensura, sed iuxta proportionem fidei dispertitur vim suam.

[1] Vgl. *Fulgentius*, Fragm. contra Fabianum (788) : cum in his, qui recte colunt Deum, sanctus Spiritus aeterna prorsus habitatione requiescat ... Quia utique ad sacrificandum digni non assisterent, si in se sanctum Spiritum non haberent ; vgl. : in ipso orent atque in ipso vigilent (186).

[2] *Brinktrine*, Das Vaterunser in den Meßliturgien, Theologie und Glaube 13, 275 ff. ; vgl. *Augustinus*, Ep. 149, 16 (PL 33, 637).

soweit sie dem hochheiligen Fronleichnam eingegliedert sind, sondern insofern die gottgeeinte und opferverklärte menschliche Natur Christi als Wirk- und Erneuerungsprinzip der Kirche zugegen und wirksam ist [1].

Stellen in den Sermones 227, 229 und 272 des hl. Augustin, die für das Enthaltensein der Kirche in der Eucharistie zu sprechen scheinen, zeigen ihren wahren Sinn in ihrem Zusammenhang. Nos ipsos voluit esse sacrificium suum ... sacrificium Dei et nos, id est signum rei, quod sumus [2]. Commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum; quod fecit etiam et nos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus ... quod accipimus, sumus [3]: Si vos estis corpus Christi et membra eius, mysterium vestrum in mensa Domini positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id, quod estis, Amen respondetis et respondendo subscribitis [4]. Der heilige Kirchenlehrer stellt das eucharistische Geheimnis den Gnadenwirkungen der kirchlichen Initiation entgegen, somit dem mystischen Leibe. Hier wie dort handelt es sich um den Leib des Herrn. Bei der christlichen Einweihung werden die Menschen durch die Verkündigung des Glaubens, das Katechumenat, die Taufe und die Firmung, wie es in den drei Sermones dargestellt wird, auf die Tenne Christi gebracht, dort gedroschen, später gemahlen, mit Wasser besprengt und zu einer Teigmasse vereinigt, schließlich durch das Feuer des Heiligen Geistes gebacken und so zum Brot Christi, zum mystischen Leib [5]. Als solcher haben sie nun ihr Sinnbild im eucharistischen Brot und Wein. Darum fährt der Kirchenlehrer an letzter Stelle fort: Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Und er kann sagen: Et vos post illa ieiunia, post laborem, post humilitatem et contritionem iam in

[1] Vgl. *Keller O. S. B.*, in Benedikt. Monatsschrift 17, 355 f. Der Aquinate, der die Eucharistielehre durchgebildet hat, unterscheidet klar zwischen einer res significara et contenta — dem Herrnleib — und *non* contenta — der Einheit des mystischen Leibes (3, 80, 4 c).

[2] Serm. 227 (PL 38, 1101).

[3] Serm. 229 (PL 38, 1103).

[4] Serm. 272 (PL 38, 1247), zitiert bei *Fulgentius*, Ep. 12 (392).

[5] *Fulgentius*, Ep. 12, 24 (390): Quid agitur sacramento sancti baptismatis, nisi ut credentes membra Domini nostri Jesu Christi fiant et ad compagem corporis eius ecclesiastica unitate pertineant? 391: Qui membrum corporis Christi fit, quomodo non accipit, quod ipse fit? Quando utique illius fit verum corporis membrum, cuius corporis est in sacrificio sacramentum. Hoc ergo fit ille regeneratione sancti baptismatis, quod est de sacrificio sumpturus altaris; vgl. *Hilarius*, De Trinitate VIII, 7 (PL 10, 241); *Augustinus*, Civ. Dei 21, 25, 1 (PL 41, 741).

nomine Christi tanquam ad calicem Domini venistis, et ibi vos estis in mensa et ibi vos estis in calice [1]. Würde er die Meinung vertreten, daß das Brot in den *ganzen* Christus, also in Haupt und mystischen Leib, gewandelt würde, dann würde er die Vereingung der Gläubigen damit begründen und sie nicht aus dem gemeinschaftlichen Empfang herleiten, da er fortsetzt : Nobiscum vos estis. Simul enim hoc sumimus, simul bibimus : quia simul vivimus. Durch gutes Kommunizieren wird das Leib-Christi-Sein gefördert : Si bene accepistis, vos estis, quod accepistis [2]. Erst bei dem Genuß der Opfergaben wird die Kirche ihrerseits Opfergabe im Sinn der angenommenen und geweihten Gabe : Dum caritatem suam per Spiritum sanctum diffusam in ea custodit, ipsam Ecclesiam sibi gratum sacrificium facit, quae ipsum semper poscit gratiam spiritalis caritatis accipere, per quam se poscit hostiam vivam, sanctam, Deo placentem iugiter exhibere [3].

Wir sind erst wahrhaft heilige Opfergabe durch die Erfüllung mit Christi Opferliebe. Illam postulat (Ecclesia) caritatem, per quam pro se gratis mortuum suum meminit Redemptorem [4]. Quoniam Christus pro nobis caritate mortuus est, cum tempore sacrificii commemorationem mortis facimus, caritatem nobis tribui per adventum sancti Spiritus postulamus : hoc suppliciter exorantes, ut per ipsam caritatem, qua pro nobis Christus crucifigi dignatus est, nos quoque, gratia sancti Spiritus accepta, mundum crucifixum habere et mundo crucifigi possimus, imitantes Domini nostri mortem ... nos in novitate vitae ambulemus et, munere caritatis accepto, moriamur peccato

[1] Serm. 229 (PL 38, 1103).

[2] Serm. 227 (PL 38, 1101).

[3] *Fulgentius*, Ad Monim. 2, 12 (PL 65, 192). Bei der Taufe bereits werden wir durch die Verbindung mit dem Gekreuzigten gleichsam zu Opfergaben : Quos ostendit ... ipsum sanctum sacrificium esse, dum eos iubet vivam hostiam seipsos Deo humiliter exhibere ... Illo nativitatis munere sic fit sacrificium. — *Fulgentius*, Ep. 12, 24 (390). Wie beim Opfer die Gabe im heiligen Feuer verklärt wird, so der Christ und die Kirche durch den Gottesgeist und seine Liebe, in der sie ihre Heiligung erfahren. Anima nostra fit sacrificium, quando se refert ad Deum, ut igne amoris eius accensa formam concupiscentiae amittat, eique tamquam incommutabili formae subdita reformetur, Civ. Dei 10, 6 (PL 41, 283) ; vgl. in ps. 4 (PL 36, 81) ; Sunt una civitas Dei eademque vivum sacrificium, Civ. Dei 12, 9 (357) ; Efficitur ut tota redempta civitas ... universale sacrificium offeratur ; 10, 6 (284). Die volle Opferverklärung durch den göttlichen Geist erfahren sie erst bei der Auferstehung : in ps. 64, 4 ; 65, 18 ; 50, 23 (PL 36, 776, 798, 599). Fulgentius mahnt die Häretiker (791) : redeant et spirituale sacrificium fiant.

[4] *Fulgentius* (791) ... poscere voluit, quod nobis ipse Pontifex morti proximus postulavit (ebda. 790).

et vivamus Deo ... ipsa participatio corporis et sanguinis Domini ... hoc nobis insinuat, ut moriamur mundo et vitam nostram absconditam habeamus cum Christo in Deo carnemque nostram crucifigamus cum vitiis et concupiscentiis suis [1]. Teilgewinnen an Christi Opfergeist führt sodann zum Einsatz für die Heilsgemeinde: ut in veritate simus, quod in sacrificio mystice celebramus ... Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus ... Omnes, qui de uno pane participamus [2]. Qui accipit mysterium unitatis et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se [3]. Die Einheit der Christenheit in der Verbundenheit der Liebe ist ein notwendiges Ziel der Opferfeier. So wird weder Augustin noch sein Schüler Fulgentius von Ruspe müde, auf die zu erreichende Einheit hinzuweisen. O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet, ubi vivat, habet, unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum, quod resecari mereatur, non sit distortum, de quo erubescatur, sit pulchrum, sit aptum, sit sanum, haereat corpori, vivet Deo de Deo [4]. Ecclesia ... donum caritatis et unanimitatis postulat ... Quando autem congruentius, quam ad consecrandum sacrificium corporis Christi sancta Ecclesia (quae est corpus Christi) Spiritus sancti deposcat adventum, quae ipsum caput suum secundum carnem de Spiritu sancto noverit natum? [5]. In dieser christlich-brüderlichen Gemeinschaft haben wir auch die Gewähr unserer Vereinigung mit Gott: ... ut in Patre et Filio unum simus per unitatem gratiae spiritalis accipimus [6]. Die Opferfeier setzt aber die Gemeinde bereits voraus. Mithin handelt es sich hier nicht um ein Neugeben, sondern um das Erhalten und Mehren dieser Liebe und ihrer eintrachtsfördernden Wirkungen: Cum sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiae sacrificium postulatur adventus, nihil aliud postulari mihi videtur, nisi ut per gratiam spiritalem in corpore Christi (quod est

[1] Ebda. 789, ähnlich 790; vgl. *Augustinus*, in ps. 21, 27 (PL 36, 178).

[2] *Fulgentius*, 790; *Augustinus*, Serm. 272: gaudete, unitas, veritas, pietas, caritas. Unum corpus multi (PL 38, 1246).

[3] Serm. 272 (PL 38, 1247).

[4] *Augustinus*, in Joan. tr. 26, 13 (PL 35, 1612).

[5] *Fulgentius*, 188 f.

[6] *Fulgentius*, 790; vgl. 187, 192; vgl. *Hilarius*, De Trinitate VIII, 13, 15, 16 (PL 10, 246 f.). In der Heiligsten Dreifaltigkeit, dieser sancta naturalis unitas et aequalitas et caritas (*Fulgentius*, 190) haben wir die letzte Bürgschaft dieser Einheit: unanimitate sanctificat, quos adoptat.

Ecclesia) caritatis unitas indisrupta servetur [1]. Hoc Dominum commendasse in manducatione carnis suae et potatione sanguinis sui, ut in illo maneamus et ipse in nobis [2].

Ob dieser uns so notwendigen Wirkungen kann die Kirche auf die eucharistische Erlösungsfeier nicht verzichten. Sacrificium panis et vini in fide et caritate sancta Ecclesia per universum orbem terrae offerre non cessat [3]. Necessarium erat, ut nobis ... sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret, ut coleretur iugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium, ut, quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua esset etiam redemptionis oblatio et perennis illa victima viveret in memoria et praesens semper esset in gratia [4].

Die Eucharistie bewirkt demnach die volle Geistesgemeinschaft mit dem Erlöser, rückhaltlosen Kampf gegen das Böse, restlosen Einsatz für den Aufbau des mystischen Leibes, Verbleiben in Christus und Teilhaben an seiner Sohneshingabe an den Vater. Mithin führt sie zu einem völligen Umgestalten des selbstischen Menschen und zum Durchbruch der göttlichen Liebesherrlichkeit in ihm. Christus läßt den Glanz seiner Gottheit auf uns überstrahlen und in uns aufleuchten, aber weit intensiver als es bei den Aposteln auf Tabor der Fall war. Er feiert transfiguratio, da er als Lebensprinzip der Kirche alle gutgesinnten Christen mit seinem Leben erfüllt. Hier können wir zur Vertiefung des figurare ein Wort des hl. Hieronymus anführen: Cum (anima) omnia membra implet corporis, figurata dicitur in corpore [5]. So erhält der Herr seine Vollgestalt erst im vielgliedrigen kirchlichen Organismus. In ihm hat er das Auswirkungsfeld für seine Schöpfer- und Erlöserkräfte. In ihm wird er zum Christus totus.

Diese Wirkungen erzielt Christus durch eine zweifache Tätigkeit. Die eine läßt er auf sakramentalem Wege, also von außen her, an uns herantreten, die andere aber von innen her, vom tiefsten Seelengrund

[1] *Fulgentius*, 187; in fide et caritate populus Christianus permanet (791); in spiritu aedificamur ... ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi (190); ut omnia membra caritatis manente compage in unitate corporis perseverent (ebda.); re vera corpus Christi manducare ... est in Christo manere, ut in illo maneat et Christus, Civ. Dei 21, 25, 4 (PL 41, 742); vgl. *Hilarius*, De Trinitate VIII, 13.

[2] *Augustinus*, in Joan. tr. 27, 6 (PL 35, 1618); vgl. *Cyprian*, Or. Dominica 18 (PL 4, 548).

[3] *Fulgentius*, De fide, 699; vgl. *Chrysologus*, Serm. 33 (PL 52, 295).

[4] *Faustus von Reji*, PL 67, 1052 (30, 280); vgl. Civ. Dei 10, 20 (PL 41, 298).

[5] PL 30, 272.

aus, wo er sich uns eint — als Folge seiner Inkarnation — vermittels der sogenannten gratia capitis. Daß wir unter dem Einfluß dieser letzten Gnade stehen, also mit Christus als dem Haupt der Kirche verbunden sind, ist notwendige Voraussetzung für die Wirkung der Sakramente in uns. Beim ersten Sakrament, der Taufe, tritt diese Verbindung als gottgeschenkter Glaube in Erscheinung (Mark. 16, 16). Die sakramentale Gnade wirkt als Zuwendung der Passionsfrüchte ihrerseits wiederum eine größere Geeignetheit der Seele für den inneren Gnadeneinfluß. Beide Wirkweisen gehören zu einander und müssen zusammentreffen, um das übernatürliche Leben grundzulegen, zu erhalten, zu entfalten und schließlich der Vollendung in der Glorie entgegenzuführen. Beide sind uns in der Gnadenordnung verbürgt, die eine durch den Eintritt des Gottessohnes in unser Menschengeschlecht, die andere durch die Einsetzung der heiligen Sakramente.

Während die übrigen Heilsmittel für die Einzelseele bestimmt sind, zielt die Eucharistie ab auf den ganzen mystischen Leib, für den der Herr sich in der Wandlung zur gotteinenden Opfergabe macht. Aber auch als Opferspeise soll diese der Gesamtheit dienen, obwohl sie von den einzelnen genossen wird. Ihre Wirkungen lassen sich da vom irdischen Brot her erschließen. Omnem effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem sustentando, augendo, reparando et delectando sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem [1]. Durch die Verarbeitung der Nahrung wird zunächst die einzelne Zelle ergänzt und erneut. Dadurch wird der Zusammenhalt und das Zusammenwirken der Zellen und Organe erleichtert, der Lebensaustausch gefördert, und der ganze Leib wird wieder ein gefügigeres Werkzeug der Seele, in deren Kraft der Erneuerungsvorgang vorsichgeht. Ebenso bewirkt die Heilsnahrung die Entsühnung und Kräftigung der Seelen und macht sie dadurch für den Einstrom der Gnade von Christus her empfänglicher, dessen Geist die einzelnen durch die eingegossene Liebe unter einander verbindet und so die Einheit des göttlichen Lebens in der Kirche sicherstellt.

Um Glaube und Hingabe, die zum fruchtbaren Sakramentenempfang erforderlich sind, in den Christen lebendig zu machen, setzt die Kirche nach der Wandlung mit ihren Gebeten um die erneute Annahme und Vollkonsekration ihrer Gaben ein [2]. Die große Gnade

[1] *Eugen IV.*, Decretum pro Armenis; Denzinger [10] 698.

[2] Vgl. Pontificale Rom. — Altarweihe, Gebet: Omnip. semp. Deus: Huic altari imposita munera semper accepta fieri digneris et in eo Sacramentorum

in der Heiligung der Gaben genügt ihr nicht. Sie kennt sie nur als Mittel zu dem größeren Ziel: der Wiederherstellung des mystischen Leibes und seiner Erfüllung mit dem heiligen Leben Christi. Entspricht so die Feier den Absichten des Herrn, dann ist sie als legal, als *gesetzmäßig* anzusehen. Die gallikanische Liturgie legt auf diese Legalität ihrer Feier großen Wert. So betet sie z. B. nach der Wandlung an Circumcisio: ... suppliciter oramus, uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis Eucharistia legitima in tuo Filiique tui nomine et Spiritus sancti, in transformationem corporis et sanguinis Domini Dei nostri Jesu Christi Unigeniti tui. Per quem omnia creas ... [1].

Überschauen wir noch einmal diese Ausführungen, so können wir feststellen, daß das Ausspenden der Eucharistie mit Recht als consecrare bezeichnet werden kann. Es findet wirklich eine Steigerung der Weihe statt. Zwar wird der Inhalt der Opfergaben nicht noch heiliger. Aber diese erfahren doch eine Förderung ihrer Weihe, da ihr Heilsgut zum Überfließen gebracht wird und so seine Heiligungskraft offenbaren kann. Darin besteht der höchste Grad ihrer Weihe, denn wahre Gutheit zeigt sich im Überströmen und Mitteilen seiner Vollkommenheit, Licht im Leuchten, Heiligkeit im Heiligmachen. Aus Texten der Liturgien wurde diese Auffassung belegt. In ihr lassen sich die verschiedenen Ausdrücke leicht harmonisieren.

Den hl. Laurentius verstehen wir auch ohne Schwierigkeit. Ihm oblag das Ausspenden des heiligen Herrnblutes, also dessen Fruchtbarmachen in der Christenheit, seine Vollkonsekration. Voll lebendigen Glaubens hat er seines Amtes gewaltet, darum auch sein Drängen zur letzten Hingabe im Martyrium. So steht er als hehre Frucht seines Wirkens vor uns, erfüllt von Christi Liebesgeist.

V. Noch sollen einige Sätze aus der Theologie des hl. *Thomas* angefügt werden. Gewiß können wir bei ihm bei der durch das Fortschreiten der theologischen Wissenschaft bedingten Einengung des

virtus et votorum semper obtineatur effectus; Präf. der Altarweihe innerhalb der Kirchweihe: Domine proprio ore tuo hostias super eam (mensam) impositas benedicito et benedictas suscipito et nobis omnibus tribue vitam aeternam; De sacramentis IV, 5; Sekret vom 7. Sonntag nach Pfingsten; Oratio S. Ambrosii, fer. VI.

[1] PL 72, 237; vgl. Theologie und Glaube 8, 312. Nach Kanon 14 des 1. Konzils von Toledo galt als sacrilegus, wer sich die Eucharistie in die Hand legen ließ, ohne sie dann zu genießen.

Konsekrationsbegriffes eine weitere, klärende Entwicklung der oben festgestellten Anschauungen nicht aufzeigen. Aber der Aquinate scheint aus derselben Quelle geschöpft zu haben, wie die Väter der Kirche, so daß wir bei ihm das Wiederaufleben alter Anschauungen sehen. Zudem war er dem Verfasser Führer bei der Lösung der behandelten Frage, so daß schon Dankbarkeit seine Erwähnung notwendig macht. Außerdem verhilft er uns zu größerer Klarheit durch seine wissenschaftlichen Darbietungen.

Thomas unterscheidet nämlich eine doppelte Vollendung: Duplex est perfectio, scil. prima et secunda. Prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse. Secunda perfectio est operatio, quae est finis rei vel id, propter quod ad finem devenitur [1]. Diese Lehre wendet er auf die Sakramente an: Sicut instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scil. quando accipit formam instrumenti et quando movetur a principali agente ad effectum, ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum [2]. Die genannte erste Weihe der Sakramentsmaterie ist aber bei den verschiedenen Sakramenten nicht gleich notwendig. Unerläßlich ist sie bei den heiligen Ölen, beim Taufwasser ist sie nur de solemnitate. Nicht als erste Weihe wird gezählt die sogenannte Vorweihe des Wassers, Brotes und Weines durch den Gebrauch seitens des Herrn [3]. Bei Taufe, Firmung und Krankenölung liegt die entscheidende Weihung bei der Ausspendung: Materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum, qua confertur sacramentum [4]. Ex prima sanctificatione, quae fit in benedictione materiae, non habet, ut actu conferat gratiam, sed ex secunda [5]. Gerade durch die Form wird das Instrument des Sakramentes gebraucht und wirksam verwertet. Hier ist das Eingreifen des Priesters unerläßlich. Ohne seine Absicht und sein Wirken kommt trotz der geheiligten Elemente der Heilsvorgang nicht zustande. Anders liegt der Sachverhalt bei der Eucharistie. Die Gebete, die hier die Ausspendung begleiten, sind nicht sakramentale Form. So kann an die Stelle des Priesters

[1] De Veritate 1, 10 ad 3; vgl. in Gal. 5, 1, 6; Summe I 73, 1 c; III C. G. 25 u. 64.

[2] III 72, 3 ad 2; IV d. 7, 1, 2, 3 ad 3.

[3] III 66, 3 ad 5; 72, 3 c.

[4] III 72, 3 obj. 2.

[5] IV d. 7, 3, 3 ad 1.

auch ein Diakon oder, wie in den Verfolgungszeiten, selbst ein Laie treten. Bei der Eucharistie liegt eben alle Kraft in den geheiligten Opfergaben. Darum muß die Heiligung auch bereits dort abgeschlossen sein, wo die sakramentale Form ausgesprochen wird. In illo sacramento, quod totum consistit in illa re sensibili sanctificata, et non in usu illius rei, forma sacramenti dicitur illud, quo materia sanctificatur, non autem illa verba, quae in materiae usu proferuntur, sicut patet in Eucharistia [1]. Aliter est in sacramento Eucharistiae, quam in aliis sacramentis, quia ibi totum sacramentum consistit in ipsa hostia consecrata, eo quod Christus ibi realiter continetur et non virtute tantum, sicut in aliis sacramentis: et ideo forma sacramenti illius sunt verba prolata in sanctificatione hostiae [2]. Erste und zweite Weihung ist hier in einem gegeben, wie es auch in den Wandlungsworten zum Ausdruck kommt: In his verbis: *Accipite et comedite*, intelligitur usus materiae consecratae ... Quia tamen ad quandam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, sicut operatio non est prima sed secunda perfectio rei, ideo per omnia ista verba exprimitur tota perfectio huius sacramenti: et hoc modo Eusebius intellexit, his verbis confici sacramentum ad primam et secundam perfectionem [3]. Bei der Kommunion tritt demnach der Ausspender hinter dem Sakrament zurück. Hier besteht ja das Sakrament bereits, wenn man zur Austeilung schreitet. Es braucht nicht erst durch die Handlung des Priesters verwirklicht zu werden. Aber trotzdem ist ein Ausspender notwendig. Sonst wird die im Sakrament enthaltene Gnadenfülle nicht ausgelöst und gelangt nicht zur bestimmungsgemäßen Auswirkung im mystischen Leib. An und für sich würde dabei das Überreichen der geheiligten Gaben genügen. Doch da es sich hier um das große Mysterium der Erlösten in Christus handelt, fällt dem Ausspender doch eine höhere Aufgabe zu. In der Meßfeier hat er als erster sich in den heiligen Geheimnissen zu erneuern. Als Erstberechtigter ist er auch Erstbegnadeter. Von ihm, dem geheiligten Erstling, soll nun Glaubensinnigkeit und Hingabebereitschaft auf die Gemeinde überstrahlen, damit diese durch sein Vorbild zu besserer Disposition und damit größerer Gnade gelange. Vor allem

[1] IV d. 7, 3, 3.

[2] Ebda. ad 2.

[3] III 78, 1 ad 2. Gemäß der Objektio denkt der Aquinate an Eusebius von Emesa. Es handelt sich aber um eine Homilie des Faustus von Reji, vgl. *Geiselmann*, Eucharistielehre der Vorscholastik 12 Anm.

hat er zur Verwirklichung und Durchführung der christlichen Liebesgemeinschaft beizutragen. In der Liebe des Heiligen Geistes hat er bei seinem Amt den Gläubigen entgegenzukommen und so ihr neu entfachtes Verlangen nach der Christusgemeinde aufzufangen, ihm Halt und Stütze zu geben. Von seiner Bereitschaft für die Seelen wird es zum großen Teil abhängen, ob diese in ihm ihren gottgesetzten Mittler und das Bindeglied und Haupt der Ecclesiola erkennen und so zu einer wahrhaft christlichen Einheit und Einmütigkeit zusammenwachsen. Mit ihm und über ihn wird der Austausch der übernatürlichen Liebe erfolgen müssen. So ergibt sich also für den Verwalter der göttlichen Geheimnisse eine wichtige Stellung bei der Erreichung der letzten Ziele, die dem Herrn bei der Einsetzung der Eucharistie vorschwebten. Hieraus folgt auch, wie ehrenvoll es für den Diakon war, den heiligen Kelch zur confirmatio reichen zu dürfen. Erfüllt von dem Geist, der die letzte Frucht des hehren Mahles ist, beschwor Laurentius seinen Pontifex, ihm nun die Gemeinschaft im blutigen Opfer zu gewähren [1].

Auch die anderen Gedanken, die herausgestellt wurden, sind dem Aquinaten nicht fremd. Doch genügen für unseren Zweck kurze Hinweisungen. Klar unterscheidet er eine doppelte Einwirkung Christi auf uns: eine äußere, wie bei den Sakramenten, in denen uns die Heilsgnaden der Passion vermittelt werden — continuatio, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum [2] — und eine innere, nämlich die Vermittlung des göttlichen Lebens, die als Auswirkung der gratia capitis, also als Folge der Inkarnation, erfaßt werden muß: interior influxus gratiae [3]. Die eigentliche Sakramentswirkung geht also auf die Erneuerung des Menschen für das übernatürliche Leben. Sie ist Heilung durch Anteilgewährung an Christi stellvertretender Sühne, an seinen Verdiensten. Sie hat die Folgen der Sünden im einzelnen Menschen wie in der Gemeinschaft zu beheben [4]. In dem Maß aber, als dies geschieht, verstärkt sich sofort der innere Lebenseinstrom vom Haupte her. Erfolgt dies bei den übrigen Sakramenten in einer ganz besonderen, der Eigenart des Heilsmittels entsprechenden Weise, so bei der nährenden Eucharistie in allen Beziehungen, die

[1] Vgl. *Augustinus*, in Joan. tr. 27 (PL 35, 1627); *Ambrosius*, De officiis (PL 16, 92).

[2] III 62, 6 c.

[3] III 8, 6 c; vgl. *Rupprecht*, Der Mittler und sein Heilswerk 63 und 71.

[4] A. a. O. 72 f.; 45.

durch die Gnade dem einzelnen und der Gesamtheit gegeben sind. Sie ist das Sakrament der Einheit und des Friedens für den ganzen mystischen Leib, dies vor allem, weil sie nicht nur den habitus caritatis mehrt, wie auch die anderen Sakramente, sondern da sie die göttliche Liebe in den Akt überführt: Non solus habitus gratiae et virtutis confertur, sed excitatur in actum [1]. Diese aktuelle Liebe bewirkt aber die wahre Gemeinschaft mit Gott und in ihm mit seinem Werk, der ganzen Schöpfung [2]. So vollendet die Eucharistie die übrigen Sakramente: finis et consummatio omnium sacramentorum [3] und führt zur vollen Lebensverbindung mit Gott in Christus, dem Haupt: perfecta influentia a capite in membro — ad perfectam incorporationem [4]. Diese wird symbolisiert durch die Vermischung des Wassers mit dem Wein bei der Opferung [5]. So werden wir in Christus verklärt — quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem [6] — also in der Kraft des Geistes des Herrn, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici ... qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite in membra descendit, non divisus sed unus [7]. Wenn wir den Schöpfer in dieser seiner Liebe wiederlieben, haben wir die höchste Vollkommenheit erreicht. Tunc effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium ... Ad hoc, quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium ... maxime perfecti sunt, quando maxime simulantur causae agenti [8]. Darin besteht also unsere Vollendung, daß wir zur göttlichen Liebe gelangen, nicht nur der Veranlagung nach, sondern zu ihrer Betätigung.

Da dieses Ziel nur in der Kraft der Kreuzesverdienste Christi erlangt werden kann, diese aber zur Auswirkung der Kirche anvertraut sind, vermag der Aquinate nur der wahren Kirche die wahre und fruchtbare Opferfeier zuzuerkennen. Gewiß, jeder gültig geweihte Priester kann bei der Wandlung gültig konsekrieren, auch wenn er einer Sekte angehört oder beitritt. Aber trotz der gültigen Verwandlung der Opfergaben wird die eucharistische Vollfrucht von einer solchen Feier umsonst erwartet. Extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, licet sit verum veritate sacramenti ... peccator sumit corpus Christi sacramentaliter non spiritualiter ... in nullo

[1] Ebda. 75.
[2] Ebda. 29.
[3] Ebda. 75.
[4] Ebda. 76.
[5] Ebda. 102.
[6] Ebda. 98 u. 35.
[7] Ebda. 73.
[8] II C. G. 46.

casu licite possunt (haeretici et schismatici) Eucharistiam consecrare ... quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent [1].

Diese Anschauung, daß das volle Sein erst mit der Tätigkeit gegeben ist, dürfte der Aquinate dem Stagiriten zu verdanken haben, dessen Philosophie er bekanntlich zur Unterbauung der christlichen Lehre verwertete. Wirklichkeit wird in doppeltem Sinn verstanden, teils wie ein ruhendes Wissen, teils wie das wissenschaftliche Forschen ... das Wachen entspricht dem Forschen, das Schlafen dem Besitz des Wissens ohne Betätigung [2]. In manchen Fällen ist dieses Ziel die Tätigkeit (Aktualität) und der Gebrauch, wie z. B. beim Gesicht, und zwar ist dieser Gebrauch vorzüglicher als das bloße Haben, die Beschaffenheit an sich ; der Gebrauch ist ja der Zweck. Niemand würde sich das Gesicht wünschen, wenn er nicht sehen, sondern die Augen immer schließen wollte ... Wo zwischen Gebrauch und Haben unterschieden werden kann, da ist immer der Gebrauch besser und vorzüglicher als das Haben. Der Gebrauch nämlich und die Aktualität sind Zweck, während das Haben um des Gebrauchs willen vorhanden ist [3]. ... Glückseligkeit eine der vollkommenen Tugend entsprechende Tätigkeit ist [4]. Letzten Endes dürften diese Äußerungen auf den Unterschied von Potenz und Akt zurückzuführen sein, da das Haben einer Fähigkeit noch nicht deren Verwertung gleichkommt. Ziel ist die Aktualität, und um eines solchen Zieles wegen bekommt man das Vermögen [5]. Auf Grund solcher Lehren konnte Thomas leicht zu seiner Unterscheidung von erster und zweiter Vollkommenheit, bzw. Heiligung gelangen, zumal auf dem Gebiet der Gnade Menschen und Heilsmittel durch die Weihung oder Heiligung zu Vermittlern göttlichen Lebens und göttlicher Heiligkeit werden. Gott aber selbst ist die reinste und vollkommenste Aktualität.

Geht nun der oben festgestellte Sprachgebrauch der Väter und der Liturgie auch auf aristotelischen Einfluß zurück, so daß wir eine gemeinsame Quelle finden würden ? Ein durchgängiger Beweis wird schwer zu führen sein. Wir werden uns mit dem Aufzeigen einer Möglichkeit begnügen müssen. Direkte Zeugnisse sind von vornherein

[1] III 82, 7 ad 1, 2 u. 3.
[2] Die Seele, übersetzt von Buße 2, 1.
[3] Große Ethik (*Bender*) 1, 3 ; vgl. Eudemische Ethik 2, 1.
[4] Nikomachische Ethik (*Stahr*) 1, 13.
[5] Metaphysik (*Rolfes*) 9, 8.

nicht von den liturgischen Texten zu erwarten, da diese eben nur für den Gottesdienst bestimmt waren. Die Schriften der Väter haben auch in erster Linie theologische Ziele. Da aber die Schriftsteller und Väter der Kirche das Bildungsgut ihrer Zeit besaßen, vermögen wir aus der Art ihrer Äußerungen die Nachwirkungen der Philosophen früherer Zeit zu erkennen, auch wenn diese nicht ausdrücklich erwähnt werden. Nun ist es möglich, in der Geschichte der Philosophie aufzuzeigen, daß die Lehre des Stagiriten im Osten und Westen des römischen Reiches immer wieder studiert und kommentiert wurde, so z. B. nach dem Scheitern der Bemühungen Julians Apostata, sodann in Nisibis und Edessa, wie auch in Resaina und Kinnesrîn bei den Nestorianern und Monophysiten. Anderseits wirkte sie fort im Neuplatonismus, der zur Zeit der Kirchenväter wohl am verbreitetsten war. Sein Hauptvertreter — Plotin — hat auch die oben erwähnte Lehre von Materie und Form mit der Ideenlehre verbunden. Man war bestrebt, das Übereinstimmen der beiden großen Griechen, Plato und Aristoteles, nachzuweisen. Boëthius noch hatte die Absicht, beider Schriften ins Lateinische zu übersetzen und ihre Vereinbarkeit darzulegen. Das Nachwirken aristotelischer Lehrmeinungen in der damaligen Welt steht also außer Zweifel. Wir können demnach mit der Möglichkeit rechnen, daß der oben festgestellte Sprachgebrauch aus dieser Quelle geflossen ist [1]. Wenn Ambrosius schreibt : Gemina virtus est in homine perfecto, ut et intentio sit et actio ... finis autem intentionis est actio, principium actionis intentio [2], so mutet das uns aristotelisch an. Die Absicht und die folgende Ausführung stehen in gleichem Verhältnis zueinander, wie die erste und zweite Vollendung bei Thomas. Das Nachhallen der Akt- und Potenzlehre ist für die Zeit der Kirchenväter und die Hoch-zeit der Liturgie also anzunehmen [3].

Aber auch abgesehen von solcher philosophischen Beeinflussung wäre ein derartiger Sprachgebrauch möglich schon auf Grund der allgemeinen menschlichen Beobachtung, der schließlich auch der Stagirite verpflichtet ist. Ein Instrument z. B. ein Hammer hat für uns erst seinen instrumentalen Wert, wenn wir ihn gebrauchen. Solange wir ihn nur aufbewahren, kommt seine Eigenart gar nicht zur

[1] Vgl. *Überweg*, Geschichte der Philosophie 1 u. 2 ; *Zeller*, Philosophie der Griechen, und Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, Sachregister und die Abschnitte über die nacharistotelischen Schulen.

[2] In Luc. 1, 1 (PL 15, 1616).

[3] Vgl. *Boëthius*, PL 64, 380 f., 619 f., 1250, 1311-14.

Geltung. Er ist für uns dann nicht mehr als ein Stück Eisen. Erst mit seinem Gebrauch gewinnt er seine Bedeutung. Ebenso ist es mit den Nahrungsmitteln. Was nützt uns das schönst gebackene Brot, wenn es für uns unerreichbar ist, weil wir es nicht kaufen können oder weil wir nicht mehr die Fähigkeit haben, es zu genießen. Essen wir es, dann erst hat es Sinn und Wert für uns. Dasselbe gilt vom eucharistischen Brot. Die Christen versammeln sich doch nicht zur gottesdienstlichen Feier, nur um das heilige Brot wieder auf dem Altar zu haben. Das Ziel ist viel weiter gesteckt : es handelt sich doch stets um die Erneuerung des Christen und des ganzen mystischen Leibes. Dazu ist das Sakrament ja auch gegeben. Die Gegenwart im Tabernakel ist nur eine schöne und trostvolle Beigabe. Man darf den Konsekrationsvorgang nicht auf die Sakramentsverwirklichung einschränken und die Wandlung für sich allein betrachten. Diese gehört vielmehr in das große Gefüge des Kanon hinein. Auch heut noch geht die Meßfeier stets auf das Ganze, auf die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft in Christus und seinem Geist. Eine Durchsicht z. B. der alten Opferungsgebete, der Sekreten, wie auch der Offertoriumsgesänge und selbst der neueren Opferungsgebete zeigt, daß sie weit mehr auf die Heiligung der Gemeinde abzielen, als auf die der Gaben. Diese ist eben nur Mittel, jene das Ziel. Vollendet wird die heilige Feier erst, wenn der Heiligmacher die Gaben so ergreift, daß er das in ihnen enthaltene Heils- und Lebensgut gleichsam zum Überströmen bringt und so die geheiligten Gaben ganz in seinen Dienst nimmt. Dadurch wird die Instrumentalität des Sakramentes aktualisiert, obwohl, wie uns St. Thomas zeigt, die ganze Heiligung schon mit der Vergegenwärtigung des Fronleichnams gegeben ist. Von diesem aus wirkt eben der Geist, aber er tut es nicht vor der Ausspendung, soweit die Vollfrucht der Eucharistie in Betracht kommt. So können wir also schon allein aus der gläubigen Schau der heiligen Handlung, ganz abgesehen von philosophischen Lehrmeinungen, dazu gelangen, den Ausdruck : Weihung, Konsekration, auf das Herstellen und die Verwertung der heiligen Speise anzuwenden.

VI. Es dürfte nun nicht unangebracht sein, ein kurzes Wort über den *Wert* einer klaren Erkenntnis des eucharistischen Konsekrations-Vollbegriffes zu sagen. Zunächst ist es sicherlich für die *wissenschaftliche Erforschung* der eucharistischen Anschauungen der einzelnen Liturgien und kirchlichen Schriftsteller nicht gleichgültig,

ob man mit einem engen und einseitigen Begriff an die Arbeit geht oder aus der weiten Sicht des Vollbegriffes heraus die verschiedenen Aussagen auf sich wirken läßt und beurteilt. Deshalb sind Arbeiten, die vom jeweiligen Erkenntnisstand ausgingen, durchaus nicht überflüssig und verdienstlos. Sie ebneten vielmehr der Rückkehr zur alten weiten Auffassung allmählich wieder den Weg. Aber erst, wenn hier wieder restlos Klarheit geschaffen sein wird, kann die endgültige Wertung der Anschauungen der einzelnen Schriftsteller und ihrer Zeit, wie auch eine Darstellung der gesamten Entwicklung der Eucharistielehre versucht werden.

Einen interessanten Einblick in die Entwicklung des Konsekrationsbegriffes bietet Geiselmann: Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Vor allem kommen in Betracht die beiden Paragraphen über die Konsekrationsform. Hier wird belegt, wie Isidor von Sevilla und seine Schüler den ganzen Kanon, von der Präfation bis zum Paternoster, als zur Konsekration notwendig ansahen, wobei zuweilen sogar die fractio panis mit eingerechnet wurde. Später ging man wieder mehr auf die Gedanken des Ambrosius und Augustinus ein, die die Bedeutung der Herrnworte für die Opferweihe hervorheben. Schließlich schränkte man auf diese die Konsekration ein. Ja man untersuchte, welche von den Worten Christi eigentlich die sakramentale Form ausmachen, ob man auch das Brot ohne den Wein konsekrieren könne und ob etwa die Konsekration des Brotes erst mit der des Weines zustande käme. Daran schlossen sich Fragen nach der genaueren Bestimmung der Gegenwart des Herrnleibes und -blutes. So spezialisierten sich die Fragestellungen ständig. Der Blick für das Ganze mußte dabei notwendig leiden. Hatte man anfangs das Gefühl, daß man neben dem verengerten Begriff noch einen zweiten einführen müsse, um das früher unter Konsekration ebenfalls Verstandene auch mitzubezeichnen, so verlor sich das mit dem Ablauf der Zeit. Zunächst hatte man nämlich neben der nunmehr eng gefaßten consecratio eine confirmatio unterschieden, aber später legte man den Kanonworten, die den Einsetzungsbericht umgeben, geringeren Wert bei und bezeichnete sie nur noch als menschliche Worte des Lobes Gottes [1]. Bei Isidor von Sevilla findet Geiselmann einen Vergegenwärtigungs- und einen

[1] A. a. O. 91-147, 199-208; *Derselbe*, Studien zu mittelalterl. Abendmahlsschriften 87; *Cabrol*, Dict. 5, 174.

Geisterfüllungsvorgang [1]. Er beruft sich auch auf Cagin, der als Konsekrationsmomente die consécration de l'offrande und die constitution sacramentelle unterscheidet [2].

Aus diesen Hinweisen läßt sich leicht erkennen, daß aus einer einseitigen Schau eines verengerten Konsekrationsbegriffes eine zufriedenstellende Darstellung der Entwicklung des eucharistischen Glaubens der Vorzeit nicht gegeben werden kann. Erst aus der geklärten Sicht des Vollbegriffes heraus wird man die alten Liturgien und Schriftsteller wieder verstehen und ihre Ausdrücke gerecht beurteilen können.

So hat man bereits gelernt, von der eigentlichen Epiklese eine andere — im weiteren Sinn — zu unterscheiden, die das ganze eucharistische Hochgebet umfaßt. Zu untersuchen wäre auch, ob nicht die schwierige, oft gedeutete Briefstelle beim hl. Gregor [3] aufzuhellen wäre, wenn das consecrare nicht im Sinn der ersten, sondern der zweiten Konsekration verstanden würde. Der Text würde dann besagen: die Apostel hätten über die geweihten Opfergaben das Vaterunser gebetet, um den Gläubigen bei der Kommunion die Vollfrucht der Eucharistie zu erwirken. Dieses Beten würde wohl anzusetzen sein, solange das Brot noch eine Einheit bildete, also vor der fractio. Darum findet es Gregor nicht passend, daß unmittelbar hinter dem Kanon die compositio scholastici eingeschoben wird, so daß das Herrngebet wohl erst nach der Brechung an die Reihe kam, wie etwa im mailändischen Ritus. So knüpft er es unmittelbar an die prex, so daß es wirklich über die heiligen Gaben — super oblationem — verrichtet wird. Das Paternoster ist als Gebet bei der zweiten Konsekration auch am richtigen Ort. Gibt es doch den Christen Gelegenheit, gerade die Gesinnung zu betätigen und zu üben, die die geeignete Disposition für die Vollfrucht der Eucharistie ist. Eine solche Auslegung findet eine Stütze in der Stellung, die das Herrngebet in den Liturgien hat, in denen es stets in Beziehung zur fractio steht, durch die die Ausspendung und somit das Auswirken der Gnaden eingeleitet wird [4]. Natürlich soll hiemit der Beweis für eine solche Ausdeutung noch nicht erbracht sein. Ferner ist die genauere Fassung des Wortes: corpus Christi, wünschenswert. Neben corpus reale und

[1] 98, 194 f., 244 f.
[2] 195 und 199 Anm.
[3] Ep. 12 (PL 77, 958).
[4] Vgl. *Augustinus*, Serm. 229 (PL 38, 1103); und *Micrologus*, PL 151, 980.

corpus mysticum bedeutet es also noch sacramentum corporis Christi. Nach obigen Ausführungen scheint hier ein doppelter Gebrauch vorzuliegen, nämlich im Sinn der ersten und zweiten Vollendung, wenigstens, wo es sich um ein : zum Leib Christi machen, handelt. Zunächst geschieht dies nämlich bei der Wandlung, bei der der Fronleichnam in einen genießbaren Zustand versetzt wird. Aber Sakrament, Heilsspeise, ist er doch erst wirklich, wenn er empfangen und genossen wird. Da wir aber hier nicht, wie bei der leiblichen Nahrung, den Träger eines Lebens erneuern, das ohnehin in uns ist, vielmehr uns für ein fremdes, weit über uns stehendes, das göttliche Leben, weiter befähigen und dieses in uns aufnehmen wollen, haben wir auch nach Erhalt dieser Heilsspeise allen Grund, Gott um ihre gesegnete Wirkung und um die Anteilnahme an seinem heiligen Leben besonders zu bitten. Nehmen diese Gebete, die wir in irgendeiner Form in jeder Liturgie finden, die Ausdrucksweise an : die Opfergaben sollen zum Leib und Blut des Herrn gemacht werden, so ist nach obigen Ausführungen der Wortlaut im Sinn der zweiten Vollendung zu verstehen [1]. Wir bitten, daß wir den Herrnleib in seinen Gnadenwirkungen erfahren dürfen. Da der Schritt vom corpus sacramentale zum corpus mysticum nicht weit ist, zumal wenn erster im Stadium seiner Auswirkung betrachtet wird, so wird es zuweilen fast unmöglich sein, den genauen Sinn des corpus Christi festzustellen. Vielleicht hat auch der Schriftsteller oder Homilet ein Hinüberspielen von der einen in die andere Bedeutung beabsichtigt.

Stellen sich so die Epiklesen als ein Bitten um die Vollkonsekration dar, so würde damit ein Hindernis für die *Wiedervereinigung der Ostkirche* mit Rom behoben werden können. Die Einheit der Lehre wäre herausgestellt. Bekanntlich tritt die Lehre griechischer Theologen, daß die Wandlung erst während der Epiklese vorsichgehe, erst spät auf — anscheinend als Reaktion auf die abendländische theologische Entwicklung. Der Osten hatte eben noch das Bewußtsein behalten, daß die Konsekration mit den Einsetzungsworten nicht abgeschlossen ist. In der Verteidigung der überkommenen Ansichten sahen sie sich, da auch bei ihnen der alte, weite Konsekrationsbegriff nicht mehr lebendig genug war, gezwungen, die Epiklese als notwendige Konsekrationsform zu erklären, in der doch Gott offenbar angegangen

[1] *Geiselmann*, a. a. O. 91 f. : Meßerklärung « Dominus vobiscum », vgl. die Epiklesen der griechischen Liturgien.

wird, die Opfergaben zum Leib und Blut Christi zu machen[1]. Berücksichtigt man im Osten und Westen — selbstverständlich unter Wahrung der Einsetzungsworte als der eigentlichen sakramentalen Form — auch den alten und weiteren Begriff, so wird man kaum einen Grund haben, die Übereinstimmung der beiden Kirchen in diesem Punkt in Abrede zu stellen. Die theologischen Gegensätze gehen nur auf zeitbedingte Fragestellungen und das Mißverstehen alter Ausdrücke zurück. So hätte die Klarstellung des Vollbegriffes der eucharistischen Konsekration auch als ein Stück Unionsarbeit ihren Wert.

Unter dem Begriff der eucharistischen Konsekration dürfen wir also nicht nur die Wandlung denken, sondern müssen uns daran erinnern, daß die Bezeichnung einen größeren Inhalt deckt. Die Vergegenwärtigung des Herrnleibes und -blutes als kultische Speise ist nur die erste Stufe des Weihevorganges. Aber keine Nahrung ist um ihrer selbst willen da. Sie ist Mittel zum Zweck, da durch sie das Leben erhalten werden soll. Darum ist es auch nicht genug, daß Christus unsere Heilsspeise wird, er muß als solche auch wirken, muß sich genießen lassen. Darauf weisen ja deutlich Brot und Wein hin als äußeres Zeichen dieses Sakramentes. Allerdings erfolgt im Augenblick der heiligen Wandlung ein überreiches Gnadenangebot an den mystischen Leib, da Christus, sein opferverklärtes Haupt, wiederum seinen hohepriesterlichen, mittlerischen Selbsteinsatz für die Welt vollzieht. Aber dieses uns dargebotene göttliche Leben kann in uns nur dann Dauerfrucht zeitigen, wenn unsere durch die Sünde geschädigte Natur durch die sakramentale Opferspeise geheilt und für das Mitwirken mit der Gnade gefestigt wird.

Ein Werkzeug erfährt seine Vollendung erst, wenn es beim Gebrauch seine Wirkung ausübt. Entsprechend wird eine Speise ihren Höchstwert erst beim Genuß erlangen. Kultische Speise entsteht nun durch Weihung, in der sie zum Gnadenträger gemacht wird. Aber das ist nur die Anfangsstufe des Heiligungsvorganges. Verdient diese den Namen: Konsekration, dann wohl auch die Weiterführung der heiligen Handlung bis zur entsprechenden Vollendungsstufe. Vollenden bedeutet ja nicht eine Entwicklung nach einer anderen Richtung, sondern ein folgerichtiges Fortführen des Begonnenen bis zum geziemenden Abschluß. So muß auch bei der Opferfeier das

[1] Vgl. *Jugie*, Theologia dogmatica Christianorum orientalium 3, 258-301.

Vollenden der Kultspeise eine Weihung oder Konsekration sein. Wie die Liturgien zeigen, glaubt zudem die Kirche an ein neues heiligendes Eingreifen der Gottheit, von dem beim Genuß der Opfergaben die eucharistische Vollfrucht, die Fülle des Segens und der Gnade, erwartet wird.

Will man die Bezeichnung: Konsekration auf die Wandlung, also die erste Stufe des Weihevorganges, anwenden, so müßte man dann von einer *Voll*konsekration sprechen. Besser wird es aber sein, das Wort consecratio für die ganze Weihehandlung zu gebrauchen, um den alten Texten und Gebeten (Haec commixtio et consecratio z. B.) gerecht zu werden.