

Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers

Autor(en): **Kolping, Adolf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **27 (1949)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762355>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers

Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen

Von Universitäts-Professor Dr. Adolf KOLPING (Münster / Westf.)

I. Problemstellung und geistige Umwelt des Gegenstandes der Untersuchung

1. Die Liturgie-Enzyklika *Mediator Dei* (MD) brachte eine lehramtliche Darlegung über den aktiven Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers¹. Anlaß waren zweifellos die liturgischen Erneuerungsbestrebungen, die mit Nachdruck immer wieder den altchristlichen Gedanken hervorgehoben hatten, daß die *ganze* Kirche, « die Diener, aber auch das heilige Volk » Gottes, das heilige Opfer feiere. Weil die Berufung auf das Allgemeine Priestertum, das allen Getauften eigen ist, nicht freibleib von Unklarheiten und Irrtümern, zumal solchen, die die Eigenart des Besonderen, des Amtspriestertums, gefährdeten, sah sich Pius XII. zu einer autoritativen Stellungnahme gezwungen (MD 93). Für diese aus bester theologischer Tradition geschöpften Lehren, die zwar nicht zu allen Zeiten gleich mächtig das religiöse Leben befruchtet hatten, müssen wir dankbar sein. Zur Erhellung dieser theologischen Tradition möchte unsere Untersuchung ein Weniges beitragen.

¹ Zitation von Stellen des Rundschreibens « *Mediator Dei* » mit den Randzahlen der Ausgabe *Verlag Herder*, Freiburg (1948). Jedoch folgt die Übersetzung nicht immer der dort vorgelegten. Zu der folgenden systematischen Darlegung der Problemstellung vgl. auch in J. P. JUNGLAS, *Die Lehre der Kirche. Eine Laien-Dogmatik*. 2. Aufl. (Bonn 1949) den Nachtrag von A. KOLPING. Für die historischen Grundlagen wird auf das während der Ausarbeitung dieser Skizze erschienene, die Forschung zusammenfassende Werk hingewiesen, JOS. ANDR. JUNGMANN S. J., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe* (Wien 1948), 2 Bände. Zit. JUNGMANN I und II.

Das päpstliche Rundschreiben will einer unzulässigen Vermengung von Allgemeinem und Besonderem Priestertum steuern. Die Bischöfe sollen ihren Herden unmißverständlich vor Augen stellen, daß die Christgläubigen wegen ihres aktiven Anteils an der Darbringung des Eucharistischen Opfers « deshalb nicht auch etwa die priesterliche Vollmacht besitzen » (MD 81). Der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist Christus. Die Priesterweihe macht « die Verwalter der Mysterien Jesu Christo als dem Priester gleichförmig und befähigt sie, jene Handlungen der Gottesverehrung rechtmäßig vorzunehmen, durch die die Menschen geheiligt und Gott die gebührende Ehre erwiesen wird nach den von Gott gegebenen Weisungen und Vorschriften » (MD 41). Die Gläubigen sind nicht Werkzeuge Christi in dessen *mittlerischer* Funktion (vgl. MD 83), im besonderen auch nicht, soweit diese Funktion sich in äußeren kultischen Akten verleiht¹. Sie sind nicht in der Lage, den offiziellen Kult des Mystischen Leibes Jesu Christi *gültig herzustellen*.

Insofern dieser Kult *hergestellt* wird, handelt der ihn herstellende Priester auch nicht im *Auftrag* des Volkes, als läge die Initiative bei dem Volke und der Priester sei nur dessen ausführendes Organ. « Der Priester handelt nur deshalb an Stelle des Volkes, weil er die Person unseres Herrn Jesus Christus vertritt, insofern dieser das Haupt aller Glieder ist und sich selbst opfert für sie » (MD 82). Wie die Christen nicht aus eigenem Entschieden den Mystischen Leib der sichtbaren Kirche konstituieren, sondern sich darin befinden, weil Christus « sie auserwählt hat » (Joh. 15, 16), so entspringt auch ihre Gottesverehrung, ihr Kult, ihr Opfer, soweit es um deren Konstituierung geht, nicht ihrer Initiative, sondern Christus stellt die Liturgie her, und sein dienendes Werkzeug « niedriger als Christus, aber höher als das Volk » (ebenda), ist der Amtspriester.

Dennoch wird den Gläubigen ein Anteil am Priestertum Jesu Christi zugesprochen. « Sie nehmen, ihrem Stande entsprechend, am Priestertum Christi selbst teil » (MD 87), weil sie in das letzte Ziel allen Priestertums, in die Verherrlichung Gottes und den Anteil an seinem göttlichen Leben der Gnade, einbezogen sind. Dieses Ziel ist gleichsam

¹ Formal besteht Liturgie im kirchlichen Sinne in jenen äußeren und unmittelbaren (gewöhnlich « kultisch » genannten) Akten, die soziale, von der Gemeinschaft getragene Akte sind, und zwar, insofern diese der Anordnung der offiziellen Repräsentation der Kirche entstammen (actus externi, immediati, sociales, publici cultus Divini oder kurz cultus Dei publicus).

die « Seele » der äußeren Kultformen, sie sind seine Verleiblichung. Während also das Besondere, das Amtspriestertum die Vollmacht besitzt, in werkzeuglich-dienender Abhängigkeit von Christus die äußeren mittlerischen Kulthandlungen herzustellen, haben die Gläubigen im Allgemeinen Priestertum die Aufgabe, « soweit dies dem Menschen möglich ist, jene Seelenhaltung in sich herzustellen, von der die Seele des göttlichen Erlösers erfüllt war, als er das Opfer seiner selbst vollzog » (MD 80). Während den Amtspriestern die Vollmacht zuteil wurde: « Tut dies zu meinem Gedächtnis! », erhalten die Gläubigen den Auftrag: « Seid so gesinnt wie Christus Jesus » (Phil. 2, 5)! Das meint man auch für gewöhnlich, wenn man die Aufgaben des Allgemeinen Priestertums dahin umschreibt, daß der getaufte Laie (und übrigens der Träger des Amtspriestertums auch, was sein persönliches Gottesverhältnis angeht!) geistige Opfer darzubringen habe, Gebet, Gewissensreinheit und Selbstüberwindung¹.

Die Bedeutung des Rundschreibens MD liegt nun darin, daß es über die Betonung des Anteils an der inneren Gesinnung Christi hinausgeht und zeigt, daß die Getauften « durch das ihrer Seele gleichsam eingemeißelte (Tauf-)Merkmal zum Kulte Gottes bestellt werden » (MD 87). Sie haben eine eigene Zuordnung zum äußeren, zum kirchlich-liturgischen Kult. Die außersakramental Gerechtfertigten besitzen das Taufmerkmal nicht und damit nicht diese Zuordnung zum äußeren, zum kirchlich-liturgischen Kult, sie können aber doch sehr wohl — darin äußert sich ihre Rechtfertigungsgnade — « gesinnt sein wie Christus Jesus » und jene geistigen Opfer darbringen. Sonst wären sie ja nicht Gerechtfertigte. Die Getauften, die Glieder der sichtbaren Kirche, sind berechtigt und verpflichtet, auch die äußeren kultischen Formen der Liturgie, des offiziellen Kultes des Mystischen Leibes Jesu Christi, zum Ausdruck ihrer inneren Gottesverehrung zu machen, sich hineinnehmen zu lassen in das sakramentale² priesterliche Tun

¹ Z. B. J. P. JUNGLAS, Die Lehre der Kirche (1. Aufl., Bonn 1936), S. 268.

² Man spricht heute wieder oft von « sacramental », indem man das Wort nicht in dem technischen Vollsinn der Sakramentenlehre wählt, *signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines* (Thom. III, 60, 2 c.). Man nimmt vielmehr daraus das generische Element (*signum rei sacrae*) und wendet es separat an. So ist « sacramental » hier gemeint. Die eucharistische Konsekration ist in diesem generischen Sinn in zweifacher Weise sacramental. Sie ist als Darbringungsakt sakramentales Zeichen für die Hingabe Christi an den Vater (*sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est*). Sie ist aber auch sacramental, insofern sie die Züge der blutigen, realen Schlachtung am Kreuze trägt, die selbst nur in dem ersten, eben besprochenen Sinne, sacra-

Christi¹. In diesem Sinne wird ihre Teilnahme an der Liturgie « in den liturgischen Kult selbst einbezogen » (MD 91).

Das besagt für die Darbringung des Meßopfers seitens der Gläubigen dies : Zunächst sind es Gründe, die dem Wesen der Sache ferner liegen (*rationes magis a re remotae*), auf die hin man von einem Darbringen des eucharistischen Opfers durch die Gläubigen sprechen kann. Sie sind im Grunde nur Ausdrucksformen für jenen inneren Wesensgrund, der uns zu jener Aussage berechtigt. Ohne daß das Rundschreiben auf das Verhältnis dieser mehr äußeren Gründe zu dem Wesensgrund eingeht, dürfen wir doch sagen, daß die einen ohne den anderen wertlos und tot sind. MD zählt auf erstens das abwechselnde Sprechen von Priester und Volk bei der heiligen Feier, jene in den Akklamationen, aber auch in den Meßgesängen sich ausdrückende Kommunikation, die Aufforderung zur Teilnahme an dem Gebete der Kirche in Oremus und Orate fratres, dann zweitens die « in früheren Zeiten häufigere » Darbringung der Naturaloblationen von Brot und Wein, endlich drittens die Spendung von Meßstipendien (MD 89).

Es geht aber der Enzyklika um den « *Wesensgrund* (*intima ratio*), weshalb man von allen Christen, besonders denen, die am Altare stehen, sagt, daß sie das Opfer darbringen » (MD 90). « Die unblutige Opferschlachtung, durch die mittels Aussprechens der Weiheworte Christus im Stande des Opferlammes auf dem Altare gegenwärtig wird, ist Werk des Priesters allein, insofern er die Person Christi vertritt, nicht aber

mental ist. Die beiden zeichenhaften Bedeutungen des Konsekrationsaktes stehen in dem Verhältnis, daß die Konsekration dadurch Zeichen der inneren Hingabe Christi an den Vater ist, daß sie vollzogen wird in sakralen Zeichen, die auf den blutigen Opferausdruck der inneren Hingabe Christi am Kreuze hinweisen (*sacrum signum invisibilis hodierni sacrificii Christi per sacrum signum cruentae immolationis oder per incruentam, id est, symbolicam immolationem*). Durch das Wort « sakral » (*sacrum*) ist aber gegeben, daß der Vorgang der Gottessphäre angehört und damit der Wirklichkeit, die über das hinausliegt, was der Natur und den Wirkungsmöglichkeiten des *Zeichenstoffes* eigen ist.

¹ Auch Christus als Priester, als offerens, tritt in der Meßfeier « *sakramental* » vor den Vater, nicht wie im Abendmahlssaal in seiner unmittelbaren menschlichen Gestalt. *Sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, . . . et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia* (Thomas III, 83, 1 ad 3). Bei der Opfergabe hat die Sakramentalität, diese sakrale Bildhaftigkeit, einen höchst möglichen Grad erreicht, sodaß das sakramentale Bild (die eucharistischen Gestalten) und Leib und Blut des Herrn, *quoad substantiam* nicht quodammodo, sondern « wahrhaft, wirklich und wesentlich » identisch sind. Vgl. neuerlich G. SÖHNGEN, Das sakramentale Wesen des Meßopfers (Essen 1946), S. 25 ff.

insofern er die Person der Gläubigen darstellt » (MD 91). Die sichtbare liturgische Handlung zustandezubringen, « ist ausschließlich Aufgabe des von Gott dazu berufenen Dieners » (MD 92). « Dadurch aber, daß der Priester das göttliche Opferlamm (in der Konsekration) 'auf den Altar legt', bringt er es Gott dem Vater als Opfergabe dar zur Ehre der heiligsten Dreifaltigkeit und zum Wohle der ganzen Kirche » (MD 91). Es geht ja nicht bei dem Zustandekommen der Konsekration bloß um Herstellung eines *Bildes* der blutigen Schlachtung am Kreuz, sondern diese unblutige, symbolische, « sakramentale » Schlachtung ist Darbringungsakt: Der Priester « legt das Opferlamm auf den Altar ». Die Konsekration geschieht in der Absicht, daß Gott durch diesen sichtbaren Akt geehrt wird. Das ist die Absicht Christi, der den Auftrag zum Opfer gab, das ist die Absicht seines Dieners, der in Verfolg der Intentionen Christi den Auftrag werkzeuglich ausführt. « An dieser Darbringung genau umgrenzten Sinnes » (*oblato restricti nominis*), also an der Absicht, die die Herstellung der unblutigen Opferschlachtung be-seelt, « nehmen die Gläubigen in ihrer Art und auf zweifache Weise teil » (MD 91), *einmal auf Grund ihrer seinsmäßigen lebendigen Gliedschaft am Mystischen Leibe Jesu Christi*, weil « der Diener des Altares die Person Christi als des im Namen aller Glieder opfernden Hauptes vertritt », andererseits *bewußtseinsmäßig*, « weil das Volk seine Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und Danksagung mit den Gesinnungen oder der inneren Meinung des Priesters, ja des Hohenpriesters selbst, zu dem Zwecke vereinigt, daß sie in eben der Darbringung des Opferlammes auch durch den äußeren Ritus des Priesters Gott dem Vater entboten werden » (MD 92).

So kommt dem Allgemeinen Priestertum nicht bloß die Aufgabe zu, « geistige », d. h. innere, damit aber auch nur nichtkultische Opfer darzubringen. Weil jenes « Darbringen im genau umgrenzten Sinne » insofern « in den liturgischen Kult selbst einbezogen wird » (MD 91), daß die Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und des Dankes » in eben der Darbringung des Opferlammes auch durch den äußeren Ritus des Priesters Gott dem Vater entboten werden » (MD 92), dürfen wir das Allgemeine Priestertum nicht bloß auf die inneren Akte beschränken, sondern müssen es als eigentliches, als kultisches Priestertum im Sinne einer Teilnahme an den äußeren Kultakten bezeichnen. Dabei ist es jedoch kein *unabhängiges* kultisches Priestertum, da ihm die das Opfer Christi konstituierende Funktion mangelt, die — im Stande der gegenwärtigen Heilsordnung und besonders der Sünde — zugleich

eine mittlerische Funktion ist¹. Der Amtspriester besitzt die « Vollmacht » zu dieser mittlerisch-konstitutiven Funktion, aber in werkzeuglicher Abhängigkeit von Christus.

Von beiderlei Priestertum wird nur ein *Anteilhaben* an Christi Priestertum ausgesagt, von dem Amtspriestertum ein Anteilhaben an Christi mittlerisch-konstitutiver Funktion, die immer wieder den äußeren Opferakt zum Ausdruck der inneren Hingabe Christi an den Vater setzt, von dem Allgemeinen Priestertum ein Anteilnehmen an Christi innerer Hingabe an den Vater, das von Christus in sein äußeres mittlerisch-kultisches Tun hineingenommen ist und das die Gläubigen durch « Glaube und Hingabe » (*fide et devotione*) in Christi äußeres mittlerisch-kultisches Tun der Opferschlachtung hineingeben sollen.

2. Die Enzyklika benutzt zum Beleg ihrer Lehre zwei Loci theologici, nämlich die Aussagen der Meßliturgie selbst (im *Orate fratres*, im *Memento vivorum*, im *Hanc igitur*, im *Unde et memores*) und die Lehre der Theologen (ein Wort von Innozenz III. und eines von Robert Bellarmin). *Robert Bellarmin* sieht in dem Darbringungsakt, der der Konsekration folgt, « eine gewisse Bezeugung, daß die ganze Kirche in die Darbringung, die von Christus vollzogen wird, einwilligt und zugleich zusammen mit ihm darbringt » (MD 85). Bei dem Worte des Papstes *Innozenz III.* fällt die Bezugnahme auf Christus als die Hauptursache der Opferdarbringung fort. Der Papst sagt ganz schlicht: « Was in einer besonderen Weise durch die Dienstleistung der Priester vollbracht wird, das wird in Allgemeinheit getätigt durch das Wollen der Gläubigen » (ebenda).

Das Wort Innozenz III. entstammt den zur Karolingerzeit aufkommenden Meßerklärungen². Es ist nicht bloß reizvoll, sondern als

¹ Das Mittelertum wird einerseits begründet durch den wesensmäßigen Abstand des Menschen von Gott, kraft dessen Gott allein bestimmt, in welcher Form der Mensch sich ihm nahen soll (Mittelertum ist angeordnet für die gegenwärtige Heilsordnung), und andererseits im besonderen durch das faktische Hindernis der Sünde, daß nur der mittlerisch-tätige Gottmensch sühnend beseitigen kann. Das Abelopfer war ein nichtmittlerisches, unabhängiges, äußeres, kultisches Opfer.

² Vgl. A. WILMART, *Expositio missae DACL V* (1922), 1014-1027. Für unsere Zusammenhänge kommt in Frage: a. die Gruppe der voramalarischen Meßerklärungen, die exegetisch-erklärend den Meßtext besprechen. Inc. *Primum in ordine* (GERBERT Monumenta II, 282-290; PL 138, 1173-1196) vor 816; Inc. *Dominus vobiscum* (GERBERT Monumenta II, 276-282; PL 138, 1163-1173; fehlerhaft PL 83, 1145-1154; ferner abgedruckt PL 147, 191-200), nach Wilmart der Urtyp der karolingischen Meßerklärung, Beginn des 9. Jahrh.; dessen *Gegenschrift mit gleichem Inc.* (GERBERT Monumenta II, 269-276), handschriftlich aus 10. Jahrh. RABANUS MAURUS († 856) hat den Urtyp Inc. Dom. vobisc. in seinem

Beitrag zur Lehre von dem Allgemeinen Priestertum auch von dogmengeschichtlicher Wichtigkeit, *dieser Formel* nachzugehen, ja, im Umkreis ihres literarischen Kontextes die Äußerungen zu vernehmen, die sich in den frühmittelalterlichen Meßerklärungen über den Anteil der Getauften an der Darbringung des eucharistischen Opfers finden. Dabei beschränken wir uns auf die Untersuchung dieser Teilnahme, insofern sie ein äußerer kultischer Akt sein will, insofern sie also durch äußere sichtbare Akte, wie die Oblation von Brot und Wein, selbst betätigt wird, oder insofern die Gläubigen den *adspectabilis ritus*, den der Amtspriester vollzieht (MD 92), wenigstens der Intention nach zu dem ihren machen. Die Akte der inneren Gottesverehrung, auch insofern sie bildlich mit Ausdrücken der Kultsprache bezeichnet werden, z. B. wenn die Rede ist von der Opferschlachtung der Lüste (*immolatio vitiorum*), bleiben, ungehindert ihrer unersetzlichen Wichtigkeit¹, außer Betracht. Von selbst wächst sich eine solche Untersuchung zu einem Kommentar jener Stellen aus, die MD aus der Liturgie als dogmatischen Beleg vorgebracht hat.

Die geistige Umwelt, in der die vorliegende Untersuchung ihrem Gegenstand nachgehen will, ist die liturgiegeschichtlich bedeutsame Zeit, in der im fränkischen Raume die Römische Liturgie zwar rezipiert wurde, aber dabei tiefgreifende Umgestaltungen erlebte². Wäh-

Liber de sacris ordinibus 19 (PL 112, 1184) benutzt. *Expositio missae Romanae* (MARTÈNE, I, De antiquis eccles. ritibus 1. I. c. 4, artic. 9; D, 286). *b. Amalar und die von ihm abhängigen und beeinflussten Erklärungen*, die den Kanontext in rememorativer, typologischer und moralischer Allegorese deuten und für das aszetische Leben fruchtbar machen wollen. *c.* Gegen Amalar knüpft in der gleichen Zeit sein Antipode *Florus von Lyon* († 860) an die älteren, mehr wortexegetischen Meßerklärungen an. Er wird am Ende des 9. Jahrh. von REMIGIUS VON AUXERRE († 908), einem Mönch, benutzt, der aus Bescheidenheit seinen Namen nicht seinen Schriften beifügte, und dessen Schriften öfter nur unter anderen Namen erhalten sind. Seine Expos. ist auf uns gekommen durch den *pseudoalquinischen Traktat De divin. officiis* c. 40, der vor 950 verfaßt sein muß. Ihn benutzte später neben Schriften amalarischer Art PETRUS DAMIANI, *Dominus vobiscum* (PL 145, 231 ff.). Die Schriften, die sich mit der Meßfeier beschäftigen, wandeln mehr und mehr in den Bahnen Amalars. Die Mitte des 12. Jahrh. bringt bei ODO V. CAMBRAI und STEPHAN DE BAUGÉ nochmals wortexegetische Erklärungen, und die müssen notgedrungen auch auf die aktive Beteiligung der Getauften an der Liturgie zu sprechen kommen. Aber die Aufmerksamkeit hat sich doch Anderem zugewandt, zumal beschäftigen sich die Darstellungen mit der Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Einiges zu unserem Thema hat schon M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* (1. Aufl. Paris 1921), S. 328 f. und 339-347.

¹ Vgl. MD 97 ff. JUNGSMANN, I, 245 f.

² TH. KLAUSER, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrh. *Histor. Jahrb.* 53 (1933) 169 ff.

rend die altchristliche Auffassung der Messe als εὐχαριστία in der Messe den latreutischen Akt der Ecclesia, der Gemeinschaft der in Christus und unter ihm als Haupt Erlösten sah, so wird die Messe jetzt mehr als bona gratia¹ von Gott her gesehen. Klerus und Volk rücken weiter auseinander. Der Priester tritt allein als Mittler in das Allerheiligste ein². Das Volk « hört an », schaut in demütiger Haltung, die im Laufe des Mittelalters aus dem Stehen in das Knien übergehen wird, zu.

Es entsprach dieser Einstellung, wenn allmählich³ der Kanon still gebetet wurde (sicher von der Wende des 8. Jahrhunderts ab). Schon in der früheren gallisch-fränkischen Liturgie hatte es stille Gebete des Zelebranten gegeben⁴. Die Unverständlichkeit der lateinischen Sprache für die Masse der Franken tat ihren Beitrag zu diesem Übergang vom laut gesungenen zum stillen Kanon. Die Gewöhnung des Franken an Gefolgschaftstreue mochte die Unterordnung unter die betont hervortretende Stellung des Liturgen ganz in der Ordnung finden. Bei diesem Übergang haben aber sicher auch praktische Gründe eine Rolle gespielt⁵.

¹ ISIDOR, Etymol. VI, 38 (PL 82, 255 B), JUNGSMANN I, 105.

² Ein häufiger Gedanke der frühmittelalterlichen Meßerklärer, wenn sie den Kanon beginnen.

³ JUNGSMANN II, 125 ff. gibt folgende erkennbare Stationen des Übergangs vom gesungenen zum stillen Kanon an. Im Ordo Rom. I n. 16 (PL 78, 945) heißt es nach Erwähnung des Sanctus-Gesanges: Quem dum expleverint, surgit pontifex solus et intrat in canone. Daß damals der Kanon noch gesungen wurde, ergibt sich aus der Bemerkung, die Weihe der Osterkerze solle geschehen decantando quasi canonem (I n. 39, PL 78, 955 C). Die fränkische Bearbeitung des römischen Ordo des Johannes Archicantor (Capitulare eccl. ord. *Silva-Tarouca* 199. 182), sagt an der gleichen Stelle bereits: Et incipit canere dissimili voce et melodia, ita ut a circumstantibus altare tantum audiat. Der zweite römische Ordo, eine spät-karolingische Bearbeitung des ersten um die Wende des 8. Jahrhunderts (Ordo Rom. II n. 10. PL 78, 974 A), hat den oben erwähnten Satz des ersten Ordo bereits umgestaltet zur Form: Surgit solus pontifex et *tacite* intrat in canone. JUNGSMANN, Praefatio und stiller Kanon, in *Gewordene Liturgie* (Innsbruck-Leipzig 1944).

⁴ JUNGSMANN I, 99.

⁵ Vielleicht ist es ein Nachklang solch praktischer Gründe, wenn HONORIUS VON AUTUN († um die Mitte des 12. Jahrhunderts), *Gemma animae* I, 103 (PL 172, 577 B) unter den Gründen für die stille Rezipitation des Kanons auch anführt, daß das Volk nicht prolixa declamatione attaediat abscedat, vel sacerdos tam longo clamore voce deficiat. Bei der Frage, wie das stille Kanonbeten aufkam, müßte man m. E. diese praktischen Gründe und einreißenden Usancen bei einer Lösung mehr beachten. JUSTINIAN Novelle 123 (PL 72, 1026 B/C) 6. Jahrh., wendet sich gegen leises Beten und fordert solches bei der Messe *und* bei der Taufspendung mit vernehmlicher Stimme (clara voce): quo maiore exinde devotione in depromendis Domini Dei laudibus audientium animi efferantur. Müssen wir nicht daraus schließen, daß es nicht Gründe der Frömmigkeit oder gar der besonderen

Auch die Stellung Christi im Gottesdienst wandelt sich. Der Einfluß antiarianischer Polemik, die von Spanien über England her stark das Frankenreich beeinflusste¹, dazu die Vorliebe für Christus als den König, vor dem sein Heerbann erscheint (vgl. Heliand), haben in Christus mehr die sichtbar gewordene Gottheit (Christus Deus noster) und nicht so den « Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus » sehen lassen. Nicht als ob dies nicht mehr in Formeln ausgesprochen worden wäre, oder als ob jenes früher geleugnet worden wäre. Es geht um Akzentverschiebungen, die dann aber auch zu einer starken lehrhaften Herausarbeitung wie zu neuen liturgischen Ausdrucksformen führt. Der Wandel der Orationschlüsse von Per Dom. zu Qui vivis ist von JUNGSMANN² als symptomatisch mit Recht hervorgehoben worden.

Auch von hier aus konnte die Ecclesia nicht mehr so sehr als die unter dem Haupte Christus geeinte, dem himmlischen Vater entgegengestellte, wenn auch darin hierarchisch gegliederte Gemeinschaft der Erlösten gesehen werden. Des *Florus Diaconus* († 860) *Opusculum de actione missarum* ist eines der beachtenswertesten literarischen Denkmäler, das uns die theologische Auseinandersetzung der beiden Welten, der antik-römischen und der mittelalterlich-fränkischen, hinterlassen hat. Bei Florus Diaconus, der, sicher nicht zuletzt aus einer tiefen Kenntnis der Kirchenväter³, die Kultgemeinschaft der Kirche das Mysterium des Leidens und Todes Christi einmütig feiern

Heiligkeit des Kanongebetes (auch *preces in sancto baptisinate* werden genannt) waren, die zu schweigendem Vollzug führten. Nachdem die *Admon. generalis* von 789, n. 70 (MGH I, 59) bestimmt hatte: *Et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo Dei communi voce Sanctus, Sanctus, Sanctus decantet*, hören wir 858 bei HERARD V. TOURS, Capitul. n. 16 (PL 121, 765): *ut secreta presbyteri non inchoent, antequam Sanctus finiatur, sed cum populo Sanctus cantent*, während das *Sacr. von Amiens* (ed. Leroquais, Eph. liturg. 1927, S. 442) aus dem 9. Jahrh. die Anweisung gibt: *Quomodo tractim canitur Sanctus, idem sacerdos cursim decantet*, worauf eine Apologie folgt (vgl. JUNGSMANN, Miss. Soll. II, 158, Anm. 9). Hierhin ist vielleicht auch die Notiz bei WALAFRID STRABO, *De eccl. rer. exord. et increm.* 25 (PL 114, 954) über den Patriarchen Paulin zu ziehen.

¹ J. A. JUNGSMANN, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter: ZkTh 69 (1947) 36-99, besonders 54 ff.

² JUNGSMANN I, 468 ff.

³ Ähnlich begründet JUNGSMANN, Die Abwehr des germanischen Arianismus. A. a. O. S. 66 für Isidor von Sevilla, daß dessen tiefer gehende theologische Bildung und große Belesenheit in den Vätern ihn von der umgebenden antihäretisch eingestellten Volksfrömmigkeit unabhängig gemacht habe.

läßt, trägt das altchristliche Bild der Messe, das er entwirft, allenthalben die Züge fränkischer Eigentümlichkeiten liturgischen Stils. Obwohl bei ihm die Kirche « durch Christus, ihren Herrn » den Gottesdienst feiert, macht Florus sich doch ausführlich Gedanken darüber, wie die Mittlerstellung Christi gegenüber der Gleichheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist zu vereinbaren sei¹.

Dabei suchte aber die karolingische Liturgie-Reform in ernstem Eifer den Gläubigen den geistigen Mitvollzug zu erhalten. Dem dienten Meßerklärungen, Verordnungen, die die Teilnahme wenigstens an den Akklamationen einschärften, seltener auch die Übertragung von liturgischen Texten in die Volkssprache. Vor allem eroberte sich *die allegorische Methode* des Amalar von Metz († 850) die Zuneigung des Mittelalters, ungeachtet der Verurteilung, die Amalar durch die Gegnerschaft des Florus von Lyon 838 zu Quierzy über sich ergehen lassen mußte. Amalar ging bei seiner Meßerklärung vor allem von dem aus, was man « sah », und « er schrieb, was er dachte »².

Auch die christliche Antike hatte mit der Allegorese gearbeitet, die in den sakramentalen Zeichen — an sich kraftlose, unbedeutende materielle Elemente — etwas anderes angezeigt und enthalten fand, das geheimnisvoll und verborgen auf das Heil in Christus hinwies und dieses vermittelte. Der Grund für diese Wertschätzung « der an Zahl geringen Mysterien » (Augustin) lag darin, daß Christus sie eingesetzt hatte und in ihnen handelte. Ihr Gehalt war determiniert durch das sakramentale Wort.

Bei Amalar wird das signifikative Element des Mysterienbegriffes allein benutzt. Dadurch bekommt seine allegorische Liturgieerklärung den intellektualistischen Zug, der über diese Bildhaftigkeit auf den Verstand und von da wieder auf das Gemüt wirken sollte. Solcher sacramenta id est sacra signa sieht er nun überall. Kein sakramentales Wort zügelt bei ihm die Auslegungssucht. Da nach einem Worte Augustins die sacramenta Ähnlichkeit mit dem haben sollen, dessen sacra signa sie sind, wird nun jede noch so äußerliche Übereinstimmung zum Anzeichen von tief verborgener Weisheit. Meist bezieht sich die Auslegung auf Christi Leben (rememorative Allegorese), oft

¹ Vgl. Opusc. c. 22 (PL 119, 33 Cs.) ; c. 50 (46 s.).

² AMALAR, De eccl. off. Praef. (PL 105, 986 C) : Non frenum passus sum timoris alicuius magistri, sed illico . . . scripsi, quod sensi. Praef. alt. (988 D) : In omnibus quae scribo, suspensor vivorum sanctorum atque piorum Patrum iudicio : interim dico quae sentio.

aber auch auf sittliche Gebote (moralische A.) oder auf Sinnbilder, die das Christliche im Alten Testament hat (typologische A.). Dabei bezieht Amalar die Aufforderung Jesu: « Tut dies zu meinem Gedächtnis! », nicht bloß auf das von Christus selbst Angeordnete, sondern auf den ganzen Kranz der Meßriten (*Haec quotiescumque feceritis . . . !*), der sich um das Vermächtnis Jesu gelegt hat. So wird dann der Tod Jesu nicht etwa in der Konsekration gesehen, sondern erst in dem geneigt gebeteten *Supplices* nach der Wandlung (gemäß dem *Et inclinato capite emisit spiritum*).

So sehr diese Art von Beschäftigung mit den Riten der Messe auch die Frömmigkeit des Einzelnen befruchtet und angeregt hat, so hat sie doch ihre großen Nachteile für das volle Verständnis der sakramentalen Handlung. Amalar hat — darin hat CASEL zweifellos richtig gesehen¹ — den Mysteriencharakter der Messe, wie ihn die christliche Antike kannte, verdunkelt. Die allegorische Betrachtung war der Erkenntnis des einheitlichen Aufbaues der eucharistischen Mysterienhandlung hinderlich. Mit der Verdunkelung des Wissens um diesen Aufbau trat auch das Verständnis für den aktiven Anteil der Laien an der Darbringung des eucharistischen Opfers in den Hintergrund; sie wurden mehr und mehr nur gnadenempfangende Zuschauer des vom Priester vollzogenen Geheimnisses der Messe. Wir können beobachten, wie mit dem Vordringen der amalarischen Betrachtung die Behandlung des aktiven Anteils der Laien zurückgeht. Nur in wort-

¹ Über O. CASEL O. S. B. und seine Mysterienklärung des Sakramentalen vgl. THEODOR FILTHAUT, Die Kontroverse über die Mysterienlehre (Warendorf 1947) mit reichem Literaturverzeichnis. JUNGSMANN's Referat über Casel siehe I, 233 f. Wenn JUNGSMANN I, 227 f. glaubt daran festhalten zu müssen, daß auch in den allegorischen Deutungen der mittelalterlichen Erklärer ein erster Wesenszug der Stiftung Jesu zum Ausdruck kommt, daß sie sei « eine heilige Gedächtnisfeier, eine heilige Handlung, die das vergangene Heilsgeschehen inmitten der Gemeinde in die Gegenwart zurückruft, eine Mysterienhandlung », so muß doch darauf aufmerksam gemacht werden, daß Jungsmann — das ist vielleicht eine Schwäche seiner sonst so bedeutenden Leistung — nicht genügend die Anwendung der Mysterienkategorie auf das eucharistische Opfer präzisiert. Was O. CASEL, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition (JbLitWiss VI, 186-188), über den Wandel von dem altchristlichen zum germanisch-mittelalterlichen Mysterienbegriff schreibt, ist voll zu unterstreichen. Eine besondere Untersuchung soll demnächst zeigen, wie die beiden Welten in Florus von Lyon und Amalar von Metz Vertreter haben, in denen sie miteinander streiten. Casels besondere Auffassung des antiken Kultmysteriums, der darin eine reale Gegenwartsetzung des Aktes der Heilstat sieht, ist damit noch nicht angenommen. Soviel ist aber sicher: « An die Stelle des objektiven altchristlichen tritt (in diesem frühmittelalterlichen Germanentum) das deutbare Symbol » (ebenda 186).

exegetischen Meßerklärungen, die mit der fortschreitenden Zeit aber den weitaus geringeren Teil bilden, mußte man notwendig — die Ausdrücke aus alter Zeit zwangen dazu — darauf zurückgreifen.

Aber noch ein anderer und zudem noch nachdrücklicherer Grund für das Zurücktreten des Laienanteils begegnet uns. Die schon von der gallisch-fränkischen Liturgie hervorgehobene Stellung des Amtspriesters — *solus intrat in canonem!* — kommt durch die Klärung des Wandlungsbegriffes in noch helleres Licht. Das führt denn am Ende des von uns untersuchten Zeitraumes bei Innozenz III. — er gibt geläufige Erklärungen seiner Tage! — geradezu dahin, daß neben das alte und dem Ursprung nach richtige Verständnis, das *das qui tibi offerunt* auf die Laien bezieht, nun als neue Erklärung die tritt, damit seien die Priester gemeint, die sonst irgendwo das heilige Opfer darbringen würden. Diese neue Erklärung weiß sich außerdem sogar vor die traditionelle zu setzen.

Wenn wir nun jeweils in Form eines Kommentars, der das *Orate fratres*, das *Memento vivorum*, das *Hanc igitur* und das *Unde et memores* erläutern soll, dem Wandel des Verständnisses nachgehen, das sich geschichtlich mit diesen Formeln verband, so möge das Werk von JUNGSMANN, über dessen Bedeutung schon heute nur eine Meinung herrscht, den liturgiegeschichtlichen Unterbau geben. Es erschien gerade zur rechten Zeit, als diese Untersuchung begonnen wurde¹.

(Fortsetzung folgt.)

¹ F. HOLBÖCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik* (Rom 1941), konnte ich erst nach Drucklegung dieses Artikels erreichen. HOLBÖCK handelt S. 227-229 von dem aktiven Anteil der Laien an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Doch geht unsere Darstellung über Holböck hinaus, was die Fülle der für unsere Frage wichtigen Materialien, was die behandelten Gesichtspunkte und den Aufweis der literarischen Abhängigkeit der Zeugnisse angeht.