Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 5 (1897)

Heft: 17

Artikel: Die Gegner meiner Schrift über den Konsekrationsmoment

Autor: Watterich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403372

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

DIE GEGNER MEINER SCHRIFT

ÜBER

DEN KONSEKRATIONSMOMENT.

I.

Dass die Resultate meiner Forschungen über die Konsekrationsform im heiligen Abendmahle unter allen Umständen auf Widerspruch stossen würden, habe ich vorausgesehen.

Da ich eine ganz andere Vorgeschichte der Konsekrationsliturgie nachgewiesen habe, als sie *auf römischer Seite* traditionell ist, so fand man sich dort veranlasst, meine Arbeit auf ihrer ganzen Linie anzugreifen. In den beiden Heften von Juli und August des Jahres 1896 hat der in Mainz erscheinende „Katholik", unter der Überschrift: *„Der Konsekrationsmoment in der heiligen Messe"*, von Professor Dr. *Schanz,* an der römisch-katholischen theologischen Fakultät zu Tübingen, den Versuch einer eingehenden Widerlegung meiner Beweise gebracht. Ich werde diesen Versuch ebenso eingehend Schritt für Schritt als völlig misslungen darthun.

Gleich am Eingang, bei einer kurz gefassten Übersicht über die Entstehung der christlichen Liturgie bis ins 5. Jahrhundert, *behauptet* Sch., der Abendmahlsbericht sei „erst nach dem Aufhören der Arkandisciplin im Laufe des 5. Jahrhunderts in die liturgischen Bücher aufgenommen worden". Einen Beweis hält er für unnötig. Dass die Liturgie der Didache, welche dem ersten Jahrhundert angehört, keinen Abendmahlsbericht enthält, ist ja bekannt. In der Liturgie der folgenden Jahrhunderte,

auch in der ersten und ältesten darunter, in der „des Clemens“, *steht* der Bericht, und zwar in demjenigen Teil, der als der Kern des Ganzen und als dem dritten, zweiten Jahrhunderte zugehörig anerkannt ist, als Einleitung zur konsekratorischen Epiklese. Ganz ebenso steht er in allen späteren griechischen Liturgien. Hieraus ergiebt sich aber als höchst wahrscheinlich, dass überall, auch im 2. und 3. Jahrhundert, da, wo die konsekratorische Epiklese bezeugt ist, der sie einleitende Abendmahlsbericht nicht gefehlt hat. Eine Arkandisciplin hat es übrigens bis gegen das *Ende des 2. Jahrhunderts* nicht gegeben.

Nun geht Sch. zur Besprechung der Konsekration bei den Vätern und in der Liturgie über. Hier lässt er sofort das Bestreben erkennen, das sich durch seine ganze Abhandlung hinzieht, nämlich die Epiklese als etwas ganz Nebensächliches zu behandeln. Dazu soll schon der erste Satz dienen, dass „die Väter *häufig* die Worte, welche beim Hauptakte der christlichen Opferfeier gebraucht wurden, mehr für die Eingeweihten angedeutet, als direkt ausgesprochen hätten“. Dieses „häufig“ steht, wie die von mir in langer Reihe aufgeführten klaren Väterstellen beweisen, mit den Thatsachen derart in Widerspruch, dass man ihnen gegenüber höchstens von „einigen Malen“ sprechen kann, für welche dann die hermeneutische Regel in Kraft tritt, dass dunkle Stellen gemäss den klaren zu interpretieren sind. In den überwiegend zahlreicheren klaren Stellen aber ist *nicht*, wie Sch. fortfährt, vom *Abendmahlsbericht* in der Liturgie die Rede „und *im Anschlusse* (!) an das Geheimnis der Menschwerdung von der wunderbaren Wirksamkeit des göttlichen Geistes *im heiligen Opfer*“ die Rede, sondern ***von der Epiklese*** und der in ihr *zur Vollziehung der Konsekration* angerufenen „wunderbaren Wirksamkeit des göttlichen Geistes“. Dass „die Liturgien *diesem* Gedanken Ausdruck gegeben haben“, ist so offenkundige Thatsache, dass selbst Sch. unter den Gebeten der Liturgie demjenigen, welches die Epiklese heisst und dem der Abendmahlsbericht unmittelbar vorangeht, die „besondere Bedeutung“ zugestehen muss, in ihm werde „*der heilige Geist auf die Gaben* ***zur Verwandlung*** *herabgerufen*“, also die Bedeutung ***der Konsekration.*** Aber kaum hat Sch. sich so der zwingenden Macht der Thatsachen gebeugt, so beginnt er, ihr kurzweg zu entschlüpfen. „Die morgenländischen Liturgien“, sagt er wie staunend und unwillig, „hielten an derselben fest“:

Ei, sage ich, wenn sie doch die liturgische Konsekrationsform war, warum sollten die morgenländischen Kirchen *nicht* daran festhalten? Verträgt denn die Konsekrationsform, das Allerheiligste der Liturgie, so ohne Umstände den Wechsel? Freilich „im Abendlande", d. h. *zu Rom*, nahm man es mit ihr wunderbar leicht: „sie (die konsekratorische Epiklese nämlich) ***verschwand*** aus der Liturgie!" sagt Sch. mit rascher Wendung. In Rom also machte man mit der Konsekrationsform, woran die Kirchen des Morgenlandes, der Wiege des Christentums, festhielten, kurzen Prozess, eines Tages liess man sie *verschwinden* und *machte* eine andere! Und nach 8, 9 Jahrhunderten, „bei den Unionsverhandlungen zu Florenz, *ward man erst des Unterschiedes recht gewahr*", also da entdeckte man, was man gemacht hatte? Wahrlich solche Geschichtskonstruktion flösst Vertrauen ein.

Da die Thatsachen einer so luftigen Erklärung des Hergangs keinen Raum liessen, so begreift man die „unzählbare Litteratur über die Epiklese und die Konsekrationsworte", und es nimmt nicht wunder, dass „selbst die katholischen Theologen es bis heute nicht zu einem allgemein befriedigenden und übereinstimmenden Urteil gebracht haben" (Sch. S. 2).

Die Fragen: wann hat *der Herr* beim Abendmahle die Konsekration vollzogen? wann wird dieselbe bei der Wiederholung des Herrnmahles vollzogen? wie verhält sich die Epiklese zu dem Abendmahlsbericht? seien, sagt Sch. (S. 3), in neuerer Zeit Gegenstand dreier deutscher Specialschriften gewesen. Die erste von *Henke* (1850) und die zweite von *Franz* (I. Teil 1875, II. Teil 1880) setzen, ohne etwas Neues vorzubringen, was nicht schon oft und gleich willkürlich gesagt worden wäre, die Konsekration in die „Einsetzungsworte". Henke wie Franz durchgehen leichten Schrittes die Abendmahlsberichte und einige Kirchenväter und finden überall die neurömische Konsekrationsform, auch bei den Vätern des Morgenlands und in dessen Liturgien. Die Epiklese giebt einfach nur überall zur vollzogenen Konsekration ihren Segen. Sonderbar, dass man sich über eine so klare Sache seit dem 14. Jahrhundert (Cabasilas) und auf dem Konzil von Florenz so herumstreiten konnte! Wie Franz die Abendmahlsberichte behandelt, lässt folgender Satz (I, S. 34—35) erkennen: „*Das Wesentliche* muss in dem zu suchen sein, was sie *alle* berichten", wozu noch (S. 38) der andere kommt: „Dasjenige aber, was bei *allen* sich findet, sind nur die

Worte Christi", und dann als Schluss: „also sind nur *diese Worte* das Wesentliche an dem Konsekrationsakt Christi". Man braucht also von den Synoptikern und dem I. Korintherbrief nur alles, was nicht alle viere gemein haben, auszufegen, der Rest sind richtig die Worte Christi: also sind *sie* eben das Wesentliche, *die Konsekration!* Mir scheint, diese Art von Exegese, einfach und vielversprechend wie sie ist, kann noch weiter geführt werden. Z. B. bei Lukas fehlt accipite et comedite, bei Markus comedite, bei allen 3 Synoptikern die *wahren* Einsetzungsworte hoc facite; nach Paulus und Lukas lauten die Worte zum Kelche hic calix *novum testamentum* est *in* meo sanguine; dagegen bei Matthäus und Markus: hic est sanguis meus novi testamenti. Wollte man nach dem Rezept von Franz verfahren, wo bliebe zuletzt „das Wesentliche"? Hiernach dürfte leicht verständlich sein, warum *ich* die mir längst bekannt gewesene Franzsche Schrift ebenso, wie die harmlosen P. Payneschen Aufsätze in den „Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienserorden" als wissenschaftlich wertlos ungenannt sein liess.

Was aber Sch. als den von *Hoppe* eingeschlagenen „Mittelweg" angiebt, dass der Herr im *ersten* Mahle durch das *εὐλογεῖν* konsekriert habe (Hoppe, S. 298—299), die Kirche dagegen (S. 324) *durch das Herrenwort,* das genügt, um einzusehen, dass dieser Weg hinsichtlich der Kirche an dem Herrengebot: „*Dies* thuet" —, *vorbei*führt, mithin ein Irrweg ist. Anders freilich verhält es sich mit dem Hoppeschen Nachweis, dass *der Herr* in seinem ersten Abendmahl durch die *εὐλογία,* ***im Momente des „segnete",*** *konsekriert hat.* Wer diesen Nachweis mit *meiner* streng philologischen Beweisführung desselben Satzes (der Konsekrationsmoment, S. 3 ff.) vergleicht, dem fällt vielleicht eine gewisse Ähnlichkeit auf. Diese Ähnlichkeit ist keine zufällige. Die Arbeit, welche Hoppes Schrift über die Epiklese vom Jahre 1864 repräsentiert, ist, wie ich *urkundlich* belegen kann, [1]) von ihm ***und mir*** in *Gemeinschaft* durchgeführt worden, und würde in Bezug auch auf die *kirchliche* Konsekrationsform zu einem bessern Resultate gelangt sein, wenn wir nicht *beide* damals, in den Jahren 1860—1861, trotz der Erkenntnis der Konsekrationsform im ersten Herrnmahl auf Sion, noch völlig in dem

---

[1]) In meinem Tagebuch „Unter der Terebinthe", s. S. 159 ff. von Februar und März 1860 an.

harmlosen Glauben an die absolute Richtigkeit des römischen Messkanons gelebt hätten. So aber haben *wir,* trotz erschöpfender Kenntnis der einschlägigen Litteratur (auch Odos von Cambray, Alexanders von Hales, Ambrosius Catharinus', Cheffontaines', Lebruns u. a.), wesentlich nichts Neues zur Lösung des Problems zu stande gebracht, dasselbe höchstens von neuem auf die Tagesordnung gesetzt.

Der Mangel, der uns damals die Erkennung des wirklichen Hergangs versagt hat, liess sich nur durch streng historische Methode, ohne Voreingenommenheit für die neurömische Liturgie, gut machen. Da es bei allen bisherigen den Gegenstand betreffenden Arbeiten nicht bloss von römisch-katholischer, sondern auch von protestantischer Seite an solcher Unbefangenheit gefehlt hat, so brauchte Sch. meine Hinweisung auf die hohe Bedeutung der Frage für alle christlichen Konfessionen und auf die Notwendigkeit objektivster Behandlung nicht ironisch hervorzuheben, es müsste denn sein, dass er die Klar- und Sicherstellung des heiligsten Momentes im offiziellen Leben der christlichen Kirche entweder für längst geleistet oder für unnötig hielte. Weder das eine noch das andere trifft zu. Prüfen wir denn seinen Widerspruch auf seine Sachlichkeit.

Sachlich ist sogleich die erste Bemerkung Schs. gerade nicht, in welcher er meine *unrichtige* Übersetzung des *εὐχαριστήσας* mit „dankte" aus meinem *vor 7 Jahren* erschienenen „Passah des neuen Bundes" gegen meine *richtige* gegenwärtige Übersetzung „er segnete" anruft. Und doch muss er auf Seite 1 meiner nun so viel später erschienenen Schrift den Satz gelesen haben: „Dass bei einer solchen auf Einzelheiten konzentrierten Untersuchung manches *tiefer, schärfer, ja auch richtiger,* als in der *das Ganze* des Abendmahls umfassenden Arbeit zu Tage treten muss, bedarf keiner Ausführung". Ebenso schwach ist die nun folgende Ausstellung Schs. an meiner allerdings von der althergebrachten *recht stark* abweichenden Übersetzung: „Dies thuet zu meinem *Mahnopfer*" statt — „Gedächtnis". Denn erstens hätte es die Gerechtigkeit gefordert, dass Sch. dem Leser eine *deutlichere* Angabe des dem Worte „Mahnopfer" zu Grunde liegenden Gedankens geliefert hätte, was er nach meinem „Passah" sehr wohl gekonnt. So aber erfährt der Leser eigentlich nur, dass meine Übersetzung von der hergebrachten abweicht, was doch ihrer Richtigkeit nicht im Wege steht. Und dass meine

Hervorhebung des dramatischen *und des Opfercharakters* der Feier „den Gedanken der Danksagung *zurückdrängt*“, d. h. richtiger: — *ausschliesst,* der ja ohnehin gegenüber meiner unangreifbaren Feststellung des wahren Sinnes von *εὐχαριστήσας* ein für allemal unmöglich ist, das ist offenbar nur eine Bestätigung meiner ganzen Auffassung, einschliesslich der Übersetzung „Mahnopfer“. Wenn aber Sch. versichert, ich hätte behauptet, *erst* durch die Annahme dieser meiner Übersetzung werde ein rechtes Verständnis des eucharistischen Opfers Christi gewonnen, so führt er den Leser irre. Kein katholischer Dogmatiker hat bisher aus einer ganzen Reihe von biblischen Beweismomenten eindringlicher und konsequenter *den Opfercharakter* der Eucharistie hergeleitet, als ich, keiner die Notwendigkeit desselben aus der gesamten Heilsökonomie so schlagend nachgewiesen, wie es in meinem „Passah“ geschehen ist. Dasjenige mächtige Moment aber, das der Herr selbst in feierlichster Form *durch ausdrückliche Zweckbezeichnung* seines Abendmahles darbietet, das der vielhundertjährigen Verborgenheit entrissen und, statt mit flüchtigem Vergleiche daran vorbeizueilen, damit rechtschaffenen vollen Ernst gemacht und es in sein hochbedeutsames Recht eingesetzt, es verdientermassen *an die Spitze* der Beweise gestellt zu haben für jeden, dem die Evangelien Gottes Wahrheit sind, das darf denn doch als *ein* Resultat wissenschaftlich katholischer Forschung zur Rechtfertigung der Opferqualität der Eucharistie beachtet und geltend gemacht werden; nur äusserste Befangenheit kann dem grossen Beweise gegenüber, den dies Herrenwort enthält, so fremd thun, wie Sch. thut. Wenn der Beweis denn so wertlos ist, warum hat Sch. ihn nicht widerlegt, weder in seiner Besprechung meines „Passahs“ in der Tübinger Quartalschrift, noch jetzt in der meiner grösseren Schrift? Dass er aber dennoch des Widerlegens wert wäre, zeigt Sch. selbst durch sein eifriges Bemühen, ihm seine Stützpunkte zu entziehen.

Zuerst also schiebt Sch. mir die von ihm fingierte Behauptung unter, als wenn ich vor meiner Interpretation von *ἀνάμνησις* im Abendmahlsbericht überhaupt das Vorhandensein eines „rechten Verständnisses *des eucharistischen Opfers*“ in Abrede stellte! Jeder, der meine Worte auf S. 10, besonders den dritten Absatz, gelesen hat, versteht mühelos, dass ich da dem *von mir* allerdings *entdeckten* Beweis fürs *Opfer* im Abendmahl nur den

Ehrenplatz unter der Menge der *anderen* vindiziere. Statt diese meine berechtigte Behauptung als das, was sie ist, gelten zu lassen, verdreht sie Sch. durch willkürliche, eigenmächtige Ausdehnung, als spräche ich anderen Beweismomenten ihre rechte Bedeutung ab. Davon ist keine Spur wahr. Aber Sch. *brauchte* ein Widerlegungsobjekt und *machte* sich ein solches, das er *mir* dann *unterschob.* In dem nun (S. 5) folgenden Absatz giebt sich Sch. Mühe, die Vereinbarkeit der hergebrachten Deutung von „Erinnerung", „Gedächtnis" mit dem Opfergedanken in der Eucharistie zu *behaupten.* Wer meine Beweisführung für die Bedeutung „Mahnopfer" im „Passah" auf S. 106 ff. liest, für den ist *jede* andere *abgethan, unmöglich.* Warum hat Sch. *diese meine Beweisführung selbst* den Lesern seiner Recension vorenthalten? warum unnötigerweise, nachdem es *von mir* (im „Passah" und im „Konsekrationsmoment") *reichlichst geschehen* ist, andere, *indirekte* Beweismomente für den Opfercharakter als Zweck des Abendmahls angeführt? Soll das Vorhandensein der indirekten die Bedeutung des alle anderen an Kraft und Grösse überragenden *direkten Beweises* aus der Welt schaffen? Haben wir Christen überhaupt das Recht, die klar bewiesene Bedeutung eines Herrenwortes aus so grosser Stunde in den Wind zu schlagen, bloss weil das bisher so geschehen ist, oder auch weil die richtige Bedeutung von einem einfachen Theologen erkannt worden ist? Übrigens wenn Sch. zur Abwehr meiner Übersetzung gar meint, das Wort „Erinnerung" passe am besten zu dem Bericht bei *Paulus,* bei demselben Paulus, von dem ich S. 22 ff. das *richtige* Verständnis des Wortes ἀνάμνησις erwiesen habe, so mutet Sch. seinen Lesern etwas verwegen doch zu, den grell am Tage liegenden fehlerhaften Zirkel nicht zu sehen. Allein da die Bedeutung von der Erinnerungsfeier um jeden Preis, *auch um den der Wahrheit,* will gerettet werden, nur um die des Mahnopfers ja nicht aufkommen zu lassen, so nimmt Sch. immer wieder den (von mir *dreimal stärker* und überall betonten) Opfercharakter, der ja überall hervortritt, zu Hülfe, um der „Erinnerungsfeier" einen Inhalt zu geben, den ihr Begriff ausschliesst! Dass das, was im Leiden und Sterben Christi die Welterlösung gewirkt hat und fortwirkt, bis er wiederkommt, *nicht* in einer „Erinnerung", sondern in der *Gegenwart* Christi, des „ewig erlösenden", bestehen muss, sollte doch jedem einleuchten. Denn als was anderes, wenn nicht als „das Lamm Gottes, das die Sünden der

Welt hinwegnimmt —", als der ewige „Fürsprecher beim Vater", als das Opfer und der Hohepriester — *kann* er gegenwärtig sein? Nun soll, nach Sch., „schon der Zusatz: so oft ihr trinket — den Charakter der *Erinnerungsfeier* erkennen lassen"! In Wahrheit besagt dieser Zusatz ganz und gar nichts von Erinnerungsfeier, sondern er besagt die oftmalige *Gegenwart* des sich hohepriesterlich jedesmal *opfernden* Herrn. Dass das Wort des Apostels vom Verkünden des Herrntodes den Zweck der Feier *auch* beweist, ist *von mir* wiederholt ausgeführt *und erläutert* worden; aber *so direkt* und so unwidersprechlich, wie *das Herrenwort vom Mahnopfer,* als der einzig statthaften Übersetzung von *ἀνάμνησις,* beweist *keines im ganzen neuen Testamente* den Zweck und Charakter der Abendmahlsfeier als *Opfer.*

Doch was soll man erst von dem nun (S. 5) folgenden Satze Sch.s sagen: Dass diese „Verkündigung des *Todes* des Herrn" nur eine „Verkündigung des geopferten Herrn, nämlich des gegenwärtigen" sei, wird schon dadurch *widerlegt* (!), dass beigefügt ist „bis er wiederkommt" —? Hier will Sch. zweierlei erreichen. Erstens soll mit dem „bis er wiederkommt" die „Erinnerungsfeier" gerettet werden, denn wer „wiederkommen" soll, meint Sch. doch dabei, der ist *abwesend.* Entweder ist *das* gemeint, dann giebt Sch. die *Gegenwart* Christi *preis;* oder er hält, wie ich hoffe, diese fest, dann zerfällt sein ganzes Argument in nichts. Zweitens sucht Sch. meine Worte (Konsekrationsmoment, S. 23 bis 24) von der „Verkündigung des geopferten Herrn, nämlich des gegenwärtigen" als eine Verflüchtigung des eucharistischen Opfers zu verdächtigen, indem er, auf die Unbekanntschaft seiner Leser mit meinem Buche rechnend, durch Vorsetzung des kleinen Wörtchens *nur* mich etwas sagen lässt, wovon ich S. 24 *das stärkste Gegenteil* gesagt habe! Wenn Sch. dann fortfährt: Die Wiederkunft setzt doch den Tod am Kreuze und die Himmelfahrt voraus, so könnte und sollte sich, ehe er gegen *mich* solches niederschrieb, der Recensent meines „Passah" doch erinnern, was dort S. 98 ff. vom Kreuzestod und der Verklärung des Herrn steht, er sollte aus dem „Passah" und dem „Konsekrationsmoment" wissen, dass er keinem der lebenden Theologen weniger Ursache hat, Kreuzestod und Himmelfahrt in ihrer Beziehung zur Eucharistie entgegenzuhalten, als mir. Der Versuch Sch.s (S. 5—6), den Unterschied zwischen dem Gedächtnis- und Mahnopfer für „nicht mehr so gross" auszugeben, ist *ver-*

geblich: ein „Gedächtnis-“, ein „Erinnerungsopfer“ ist und bleibt eine contradictio in adiecto, solange die Erinnerung für *die Menschen,* statt an den *Vater im Himmel* gemeint ist, also statt als *Mahnopfer* verstanden zu sein. Dass *dieser* Unterschied ein *recht grosser* ist, lässt sich durch die Verähnlichung der *Worte* nicht verwischen, wo in der *Sache* ein Unterschied bleibt, wie der zwischen Himmel und Erde.

Gegenüber dieser sachlichen Feststellung des wahren Sinnes von *ἀνάμνησις* in dem Gebote „Dieses thut“ kommt Sch.s Berufung (S. 6) auf den Sprachgebrauch *eben zu spät.* Das ganze Bemühen Sch.s kann den in meinem „Passah“ (S. 106 ff.) gelieferten *Beweis,* auf den ich im „Konsekrationsmoment“ (S. 10 bis 11 ff.) verwiesen habe: dass Jesus in dem Gebote als Zweck des „Thuns“ die Mahnung *des Vaters* an den vom *Sohne* für uns erlittenen Tod und nicht *unser* Gedenken an *den Sohn* bezeichnet hat, nicht im geringsten erschüttern.

Ebensowenig vermag all das Gerede Sch.s (S. 6 ff.), womit er das „Danken“ als solches im Abendmahlsbericht retten will, die ihn ein für allemal widerlegende Thatsache aus der Welt zu schaffen, dass die Berichterstatter schlechtweg das Wort *εὐχαριστεῖν* mit *εὐλογεῖν* in der Bedeutung von I. Kor. X, 16[a] *promiscue* gebrauchen und dass sie *εὐχαριστεῖν nie neben,* sondern *nur statt εὐλογεῖν* setzen. Wem das nicht genügt, bei dem steht die Exegese im Gehorsam der Dogmatik. Auch die Mühe, die sich Sch. S. 10 giebt, um den Allmachtsakt in die Worte: „Dies ist —“ zu legen, ist umsonst. Wo Jesus mit Worten einen solchen begleitet, da steht immer der *Imperativ;* hier haben wir aber *das Präsens der Vollendung,* der Akt *ist vorüber,* das *Resultat* ist da und wird *verkündet,* hieran hilft kein Tüfteln vorbei. Wer also den Abendmahlsbericht mit dem Gedanken ausspricht, der Allmachtsakt geschehe bei den Worten: „Dies ist —“, der „thut ***nicht“,*** was der Herr befohlen hat, *der irrt,* heisse er wie er wolle. Keine Intention in der ganzen Welt *kann* und *darf* den Worten des Herrn: „Dies ist —“, einen anderen Sinn unterlegen, als in welchem *der Herr* sie gesprochen hat, in dem der *Verkündung* vorher *vollbrachter* Allmachtsthat. Die Ausflucht Sch.s (S. 10), es müsse das Segnen von *Worten* begleitet und diese *beigefügt* sein, zeigt die Ratlosigkeit des Apologeten und hat auf Erwiderung keinen Anspruch. „Die herkömmliche Bedeutung“ übrigens, die Sch. dem Segnen im Abendmahlsberichte

vindizieren will, weil keine Segens*worte* vorkommen, hat überhaupt bei einem Mahl, *das der Leib und das Blut des Herrn ist,* ***gar keinen Sinn!*** Soll sich der Herr für ***Seine*** Allmachtsthat *bei sich selbst* bedanken!? Lasse man doch endlich den zu Albernheit über Albernheit führenden Gedanken der Danksagungsfeier, der dem Kindesalter der christlichen Exegese entstammt, fahren, und gestehe man den alten Irrtum, den man sich vergeblich sträubt zu vertuschen, ein.

Seite 11 kommt Sch. auf die *Liturgien* zu sprechen: „Über den Konsekrationsmoment beim letzten Abendmahl", heisst es da, „sagen sie natürlich nichts aus, doch spricht die Vermutung von vornherein dafür, dass sie keinen Unterschied zwischen dem Konsekrationsmoment bei der Einsetzung und bei der Wiederholung kannten!" Das ist ein Satz, der dazu dienen soll, den Gegensatz der Konsekrationsform in den *Liturgien* zu der im Abendmahlsbericht und im *ersten* Abendmahl *zu verschleiern.* Es ist nämlich einfach ***nicht wahr,*** dass beide die „Vermutung" der Identität gestatten. Die Form in den Liturgien, nämlich die auf den Abendmahlsbericht *folgende* Epiklese, ***Bitte*** *um die Konsekration durch den heiligen Geist,* verlegt die Allmachtsthat jenseits des Abendmahlsberichtes und in ihm der Herrenworte; es ist also eine in nichts gerechtfertigte Entstellung des Thatbestandes, einen Sachverhalt, der das Gegentheil ist, vorläufig vermuthungsweise unterzuschieben. Die Tendenz liegt hier bei Sch. offen zu Tage. Natürlich *meinen* alle Kirchenväter, die Liturgien *entsprächen* dem Gebote des Herrn. Aber kann diese Meinung an der urkundlich bezeugten *Verschiedenheit,* an der Thatsache, dass das erste Abendmahl *von einem Gebete um die Konsekration durch den heiligen Geist* ***absolut nichts weiss,*** etwas ändern? Wenn es Sch. um wirkliche Klarstellung zu thun wäre, so würde er den von mir eingehaltenen *chronologischen* Entwicklungsgang des Gegenstandes kritisch begleiten. Aber das passt ihm nicht. Das Ende des ersten Jahrhunderts, worin ich an der Didache und an Clemens von Rom die eingetretene *Aberration* von der apostolischen Konsekrationsform *nachgewiesen habe,* überspringt Sch. mit der irreführenden Bemerkung, dass ich „*anerkenne,* dass die ganze nachapostolische Tradition gegen meine *These* sei". *Die Wahrheit* ist vielmehr, dass die *älteste* nachapostolische Tradition die apostolische Form völlig *verlassen,* den dramatischen Charakter des Abendmahlsberichts *ver-*

gessen und von der neurömischen Form erst recht nicht die entfernteste Ahnung hat. Wie jemand, der so mit geschichtlichen Thatsachen umgeht, dazu kommt, meine von ihm vergeblich angefochtenen Feststellungen „Thesen“ zu nennen, darf ich dem Urtheil aller unbefangenen Leser anheimstellen. Nicht erst „anzuerkennen“, habe ich doch Thatsachen, deren Tragweite ja eben *ich* erst aufgedeckt habe! War es denn meine Sache, diese Dinge, nachdem ich sie *erkannt* hatte, im Dunkeln zu lassen? Im Gegenteil, hier gerade, in der ältesten nachapostolischen Zeit musste der Schlüssel zur Lösung des rätselhaften Auftauchens einer völlig neuen Konsekrationsform im 1./2. Jahrhundert gefunden werden, und er ist von mir gefunden worden in der Didache und dem Clemensbriefe. Da ist es — nicht „meine These“, wie Sch. leichthin meine Resultate bezeichnet, nein *die Konsekrationsform des Herrn und der Apostel*, womit sich „die ganze nachapostolische Tradition“ im grellsten Widerspruch befindet! Weshalb steht Sch. nicht *hier*, bei dem von mir aufgezeigten *πρῶτον ψεῦδος*, bei *diesem* Quellpunkt der nachapostolischen liturgischen Irrung Rede und Antwort? Wesshalb umgeht Sch. diese älteste wichtigste Epoche der Geschichte der Liturgie, ohne welche notwendig alles, was folgt, ohne Wurzel, ohne Boden, in der Luft schwebt? Statt auf dem gewiesenen, einzig wissenschaftlichen Wege zu bleiben, zieht er die zwei Afrikaner, den Tertullian aus dem beginnenden 3. und den Augustinus aus dem Ende des 4. Jahrhunderts herbei, dass die ihm über die monumentalen Zeugnisse des Justin und des Irenäus und über die unwidersprechlichen Liturgien hinweg ins Fahrwasser der neu-römischen Form verhelfen mögen. Ein solches widergeschichtliches Verfahren ist nur geeignet, das Urteil zu trüben und die geschichtliche Wahrheit zu korrigieren durch hineinlegen irriger späterer Tendenz.

Nach der durch meine Untersuchung festgestellten Entwicklung für das ausgehende erste, das ganze zweite und das dritte Jahrhundert, hat Sch. (S. 11) gut versichern, was ich gewiss der letzte bin, zu bestreiten, dass „die Väter *nicht daran dachten*, Jesus habe beim Segnen konsekriert“. *Leider* haben sie „daran nicht gedacht“. Aber was folgt daraus? Dass wir es ihnen nachmachen sollen, entgegen der heiligen Schrift? Dass wir um der Kurzsichtigkeit der Väter willen das klare Wort der Schrift in den Wind schlagen sollen? „*Gedacht*“ haben daran

allerdings mehrere unter den Scholastikern, z. B. die von mir erwähnten Odo von Cambray (s. Hoppe, S. 158 f.), Innocenz III. („Konsekrationsmoment", S. 299 f.), Thomas Aquinas und andere. Aber alle standen, wie ich (Konsekrationsmoment, Vorwort, S. III Anm.) bemerkt habe, unter dem Bann der eingelebten neurömischen Konsekrationsform, ohne deren Geschichte zu ahnen, und so kamen sie nicht dazu, dem Gedanken, selbst wenn er, wie bei Odo von Cambray, zur vollen Entschiedenheit gediehen war, praktisch zu seinem Rechte zu verhelfen. Die Zeiten, da man in der Kirche es wagte, römische Gebote zu korrigieren, waren vorüber. Immerhin zeigen die Äusserungen der mittelalterlichen Theologen, auch eines Innocenz III. und eines Thomas, dass man im Banne der neurömischen Form gefangen, zu einer exegetischen und historischen Entwirrung des Knotens nicht im stande war. Dass Hoppe (*mit mir* in den Studien über die Frage während der Jahre 1860—1863), die Entstehung weder der morgenländischen noch der neurömischen Konsekrationsform ahnend, wie aus Verzweiflung eine supplementarische Konsekrationsform der *Kirche* erfinden musste, verschieden von der *des Herrn*, ist nicht zu verwundern, auch nicht, dass wir damals das neurömische Supplices so lange pressten, bis es sich, nur der Union halber, als römische Epiklese zu erkennen gab.

Sch. meint, am Ende des ersten Teiles seiner Besprechung (Juliheft S. 16), gegen *Schell* (Kath. Dogmatik, 1893, III, S. 541), der die morgenländische Konsekration nicht verwirft, der Abendmahlsbericht *müsse* den Ritus enthalten. Damit kann er aber seine verlorene Sache nicht mehr retten; denn gerade der Abendmahlsbericht schlägt ihn, sofern er daraus den Herrenworten die Konsekration zuschreiben will; und gegen die Morgenländer, denen der Bericht ja niemals fehlt, richtet er damit ebenso wenig aus. Da geht er denn daran, es mit der Abendmahlsfeier *in der Kirche* zu versuchen, ob diese ihm besser helfe.

Sch. leitet seine Untersuchung damit ein, dass er meinem von ihm nicht widerlegten Resultate von der Konsekration *im „Segnen"*, „die allgemeine Übereinstimmung", „die apostolische Überlieferung", „die ganze Kirche" entgegenstellt. Durch diese hochtönende Bekanntmachung soll von vornherein über mein wissenschaftlich feststehendes Ergebnis summarisch der Stab gebrochen werden. Weiss aber Sch. nicht, dass im arianischen Streit der rechte *Glaube* jeweils auf wenigen Augen *„Einzelner"*

gestanden hat? Und hier handelt es sich nicht einmal um einen Glaubens-, sondern um einen, allerdings sehr schweren, *praktischen* Irrtum! Waren es nicht vielfach „in der ganzen Kirche“ verbreitete, *päpstlich sanktionierte, ja gehandhabte* Irrungen, Missverständnisse, Verderbnisse hohen Alters, wogegen die Reformkonzilien, auch das Tridentinum, eingeschritten sind? Ist die gegenwärtige von der römischen Kirche wie ein Dogma gehandhabte und proklamierte Lehre von der Notwendigkeit eines Papstkönigtums — Angesichts der Erklärung des Herrn vor Pilatus etwa kein Irrtum? Und ich wiederhole: Hat das Herrenwort, dass der heilige Geist die Christen an alles, was Er gesagt, *erinnern* werde, einen Sinn oder keinen? Und wenn das Erstere, welcher andere kann es sein, als der von mir (Konsekrationsmoment, S. 32—33) bezeichnete, der ein Vergessen, Missverstehen, Irren zur Voraussetzung hat?

Indessen giebt Sch. doch zu: „Gegen sicher bezeugte und unzweideutige *Thatsachen* giebt es freilich *keine höhere Instanz.*“ Wohlan, so mögen denn die *Thatsachen* das *letzte* Wort haben.

Interessant genug für mich, stellt Sch. (S. 115—116) meiner Beweisführung für die Konsekration im Segnen aus dem ersten Herrenmahl die Behauptung *Hoppes* (die Epiklese, S. 301 ff.) entgegen, beim ersten Herrenmahl sei die Konsekration des Herrn nicht schon bei ihrer Setzung, weil diese durch einen *unsichtbaren* Willensakt bewirkt worden wäre, sondern *erst mit den Worten* geschehen. — Diese Verlegung des punctum saliens ins Dunkel der Unsichtbarkeit wäre „gut erfunden“, um danach den Akt an einer gut gewählten Stelle wieder ans Licht treten zu lassen; aber die zuversichliche Behauptung ist *nur nicht wahr! Nicht wahr ist,* dass der Willensakt des Herrn für die Apostel nicht sichtbar, nicht ***in seinem Moment*** deutlich *wahrnehmbar* gewesen *und wahrgenommen* worden! Denn *der Segensakt des Herrn,* den ich als den Konsekrationsakt erwiesen und den der Abendmahlsbericht treulich an seiner richtigen Stelle aufführt, war *ein sichtbarer Akt,* dessen äussere Form die Apostel sehr wohl, auch ohne begleitende Worte, *kannten.* Der Versuch also, den Akt von der Stelle zu rücken, gelingt nicht. *Nach* vollbrachtem Akt und vor dem Genuss erfuhren die Apostel durch die Herrenworte den Inhalt und das Resultat des Aktes, aber *ihn selbst* hatte ihnen seine äussere Form und sein Moment kund gethan. Sch. will dem Hoppe noch zu Hülfe kommen,

indem er behauptet, nur die begleitenden Worte, die uns aber niemand mitteile, könnten beweisen, dass die Apostel im Segnen die Konsekration erkannt hätten; sonst sei das Segnen eben nur das gewöhnliche und nicht die Konsekration gewesen. Auch diese Ausflucht ist nichtig. Denn es ist *nicht wahr*, dass Jesus beim Segnen immer „entsprechende Worte" gesagt habe; der mit dem äusseren coincidierende innere Willensakt Jesu war stets schon durch die Umstände, durch die Veranlassung, auch ohne Begleitworte, hinlänglich verdeutlicht. Und hier *folgten ihm*, dem Segnen, ja *bald genug, die* sein Resultat, seinen Inhalt bezeichnenden *Worte* Jesu, die zugleich dem matten Versuch, das Segnen für den gewöhnlichen Tischsegen auszugeben, ein jähes gründliches Ende machen. Denn endlich sollte doch für jeden, der sprechen und Sprechende verstehen kann, das Herrenwort als das gelten, was es grammatisch ist, als *die Verkündigung* nicht einer zu vollbringenden, sondern einer — und wo anders, als im *Segensakt und -Moment!* — ***vollbrachten That.*** Wir werden doch von dem Herrn nicht behaupten wollen, dass ihm zum Ausdruck eines Machtgebotes die Imperativform gerade nicht eingefallen sei! Alle diese Ausflüchte kennzeichnen nur das Bestreben, Evangelien und Herrenworte als Mittel für fremde Zwecke zu missbrauchen.

Auf S. 117 im Absatz „Allein —" beginnt Sch. seine geschichtliche Kritik meiner Resultate mit etlichen Machtsprüchen. „Die Apostellehre *übergeht* die Einsetzungsworte, die ihr doch bekannt sein mussten. *Daher* kann ihre Danksagung nicht für *die Erklärung des ganzen Berichtes* verwendet werden". Aber um diese „Erklärung des ganzen Berichtes" handelt es sich ja ganz und gar nicht! Die Didache giebt, wie sie mit deutlichen Worten sagt, *die Liturgie ihrer Zeit selbst.* Dass diese ihre Liturgie ausschliesslich *Danksagung* ist, dass kein Abendmahlsbericht darin vorkommt, dass das Segnen, das Konsekrieren fehlt, dass von dem durch den Herrn befohlenen Abendmahlsdrama an dem Faden des Abendmahlsberichts keine Spur vorhanden ist, das ist mit dem vertuschenden Worte Sch.s „die *εὐχαριστία*, das *εὐχαριστεῖν* der Didache gebe über das Herrenmahl *keine volle Aufklärung*" *(!)*, nicht abgethan. *Wohl* giebt die Didache eine *volle Aufklärung* über das Herrenmahl, sie giebt *dessen Liturgie* selbst und zwar als eine *Danksagungs*feier und das ohne eine Spur vom Abendmahlsbericht! Da liegt denn doch klar vor

Augen, dass der letztere als dramatischer Hauptteil und Kern der Feier ***vergessen*** war! *Daran* ändert „die Andeutung des Opfercharakters“ nicht das mindeste. Ebenso steht es unwidersprechlich mit Clemens von Rom. Es handelt sich gar nicht vom Opfercharakter der Eucharistie, den Sch. immer, wo ihm die Thatsachen zuwider sind, unnötig dazwischen wirft. „Über die Konsekration und Communion“ sagt er (Cl.) nichts, aber in das „Eucharistieren *konnte er den Akt nicht setzen*“, spricht Sch. Und die Gründe dieses Spruches? *Fehlen*, und die Didache beweist das Gegenteil.

Nun müht sich Sch. (S. 118), das eucharistische Opfer beim h. Ignatius zu beweisen. Gegen wen? frage ich. Wiederum soll der Schein geschaffen werden, als bestritte *ich* bei Ignatius das eucharistische *Opfer*, was ich ja nicht thue und auch zu thun bei meinem Thema keinen Anlass habe. Über mein Thema aber steht bei Ignatius *nichts*, ausser dem erhaltenen, aber längst nicht mehr verstandenen Wort *εὐχαριστία*. Was sollen denn bei solchem Sachverhalt die Worte Sch.s: „W. geht auffallend rasch über Ignatius weg?“ Dann aber leistet Sch. ein Muster von Logik: weil ich sage, das Wort *εὐχαριστία*, aber *missverstanden*, als „eine *uneröffnete, versiegelte* Urkunde“, sei Jahrhunderte lang im Sprachgebrauch geblieben, so hätte ich „*zugegeben*, dass der wahre Charakter des Abendmahlsberichtes *nicht vergessen* war!“ Diese Deutung heisst mit anderen Worten: weil man den Sinn des Wortes vergessen gehabt habe, habe man ihn nicht vergessen gehabt.

S. 119 geht Sch. zu Justin über. Auch hier beginnt er wieder, den mir gegenüber höchst überflüssigen Beweis zu führen, dass der Opfercharakter der Eucharistia bei Justin bezeugt sei. Nirgends habe ich das bestritten und muss deshalb den Versuch, mich unter die Bestreiter zu setzen, milde gesagt, als Luftstreich bezeichnen. Der Gebrauch des Wortes *εὐχαριστεῖν* für konsekrieren bei Justin, den Sch. zugeben muss, ist, was er nicht einmal merkt, ein Beweis *für* den von mir erwiesenen Sinn *des Segnens* in *εὐχαριστεῖν*, des konsekrierenden Segnens, während die dicht nebenherlaufenden Stellen Justins, in denen das Wort nur Danksagen bedeutet, die seit der Didache zu Tage liegende Trübung im Verständnis des *εὐχαριστεῖν* offenbart. Dieser Doppelgebrauch des Wortes zeigt beides, eine gebliebene Erinnerung an die wahre Bedeutung des *εὐχαριστεῖν* im biblischen Abend-

mahlsbericht *und* eine Verirrung in die alltägliche Bedeutung, Danksagung: ein frühes, aber richtiges Seitenstück zu der bei vornehmsten Kirchenvätern vorkommenden, einander aufhebenden zweifachen Angabe der Konsekrationsform, einmal aus der kirchlich-officiellen Bezeugung in der *(Epiklesen-) Liturgie,* ein anderes Mal aus subjektiv-theologischer *Reflexion.*

Nun kommt Sch. (S. 120 ff.) auf *meine Interpretation* der Hauptstelle bei Justin *(Apol. I, 66.)* zu sprechen; sie ist allerdings von mir *zuerst* aufgestellt, aber ihre Richtigkeit ist von mir auch *bewiesen* worden. Die Stelle ist um so wichtiger, als in ihr, was bis heute ja noch keiner gesehen hat, die älteste Nachricht von der konsekrierenden Epiklese erhalten ist. Von vornherein begeht Sch. eine Verwechslung, die ich richtig stellen muss. Ich führe Justin als *Zeugen* für die morgen- und abendländische Liturgie *der Kirche* seiner Zeit auf und eruire aus seinem Zeugnis die Beschaffenheit der damaligen officiellen Konsekrationsform. Sch. aber stellt in seinem mit „Infolge" beginnenden Satz die Sache so dar, als behaupte ich, die Verirrung auf eine eigenmächtige, falsche Form sei „ihm", *dem Justin,* widerfahren. Ich habe aber, die *Liturgie* jener Zeit im Auge, den Justin nur als verantwortungslosen *Zeugen* zur Seite, S. 43—44, von *„denselben"*, nämlich den vorher genannten „Menschen" gesprochen, und dann den unter den obwaltenden Umständen auf die konsekrierende Epiklese führenden Gedankengang (bis S. 46) dargelegt.

Die Angriffe Sch.s auf meine Interpretation der Worte Justins gleichen an Schwäche denen auf die ersten Teile meines Buches ganz und gar. Und alles Gerede Sch.s vor und nach ist gegenüber dem klaren Zeugnis des Justin haltlos.

Zuerst sucht Sch. das Wort *λόγος* ins Dunkel zu rücken: „Die Frage (über das Verhältnis vom Logos oder Sohn und Geist bei Justin) ist auch heute noch nicht entschieden" und Dorner und Semisch müssen Sch. bei dem Verdunkeln ein wenig helfen. Aber, sage ich, *die* Frage, wer mit dem *λόγος in unserer Stelle* gemeint ist, *ist* durch meine Interpretation ein für allemal dem bisherigen Dunkel *entrückt* und *unwidersprechlich entschieden.* „Die allgemeine Übereinstimmung der bisherigen Erklärer", auf die Sch., S. 121, sich beruft, ist eben *falsch.* Jch habe erstens auf S. 41 mit völlig klaren Stellen *Justins* ***bewiesen,*** dass er den heiligen Geist öfters *τὸν Λόγον,* und zwar *τὸν Λόγον παρὰ*

θεοῦ (sc. *πατρὸς)* nennt. Ich habe insbesondere, S. 40, 41, ***bewiesen,*** dass Justin den heiligen Geist *als den Überschatter der hl. Jungfrau Λόγος παρὰ τοῦ θεοῦ* nennt. Kann Sch. angesichts dieser Beweise die *Identität* von *Λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ* und *Λόγος θεοῦ*, als *vom heiligen Geiste* ausgesagt, noch anzweifeln? Kann er bestreiten, dass Justin in beiden Gliedern seines Vergleiches von schöpferischen Akten redet, deren *Objekt* und *Resultat* in *beiden* Fällen die *σὰρξ Ἰησοῦ*, deren wirkendes *Subjekt* aber, soll überhaupt die *Gleichheit* der Wirkung gesichert sein, *das gleiche,* nämlich *ὁ Λόγος θεοῦ* heiliger Geist, *ὁ Λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ* sein muss? Hier ist alles klar, und kein Raum zum ausweichen.

Zudem — hätte man die immer nachgebetete Übersetzung des *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* mit: „durch das von ihm herkommende Wort des Gebetes" (Th. Harnack) oder: „kraft des mit Seinem Worte gesprochenen Gebetes" (Probst) schon deshalb längst aufgeben sollen, da, abgesehen von der sofort auffallenden Künstelei und Geschraubtheit, die Herrenworte mit aller theologischen Sophistik der Welt nun einmal *kein Gebet* waren *im Munde des Herrn* und es auch nie werden können und *dürfen im Munde der Priester.* Dagegen ist die *εὐχή* sofort am Platze, da der heilige Geist, als der göttliche Konsekrator gedacht, vom Priester, der die Elemente vor sich hat, um die Vollbringung des Allmachtsaktes, der sakramentalen *σαρκοποίησις*, der *ἐπίσκασις* der Elemente *erfleht* werden muss. Hiermit sind alle Einwände Sch.s (S. 121 ff.) erledigt, da hilft kein Sträuben und Winden mehr: *Die leibhaftige Epiklese, und nicht die Herrenworte, ist als die Konsekrationsform in der Liturgie des 2. Jahrhunderts erwiesen.*

Die Bemerkungen Sch.s (S. 122—124) über Irenäus bedürfen für den, der meine Auseinandersetzungen über diesen ganz auf Justins Schultern stehenden Kirchenvater (S. 47 ff.) vor sich hat, keiner Widerlegung mehr.

Über die von Sch. (S. 124) meiner für das 2. und 3. Jahrhundert gelieferten Beweisführung entgegengestellten Äusserungen bei Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes, die ich durch ein Missverständnis des justin-irenäischen *λόγος θεοῦ* erkläre, das Sch. mit einem Scherze meint abweisen zu können, darf ich wohl die Frage an Sch. stellen: Zeugt die von Justin und Irenäus fürs 2./3. Jahrhundert verbürgte *Einschaltung* einer von dem Herrn *nicht* eingesetzten Konsekrationsform in die Li-

turgie für ein *Missverständnis?* Sch. kann nicht nein sagen. Wohlan denn, was war die *falsche bisherige* Übersetzung des aus jenem grossen *Missverständnis* herrührenden *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* anders als ein ebenfalls recht grosses *Missverständnis,* also richtig ein *von Sch.* verteidigtes *Missverständnis des Missverständnisses"?* Haben bisher die Theologen aller Jahrhunderte, Sch. eingeschlossen, darunter viele, die an Scharfsinn den genannten Kirchenvätern durchaus nicht nachstanden, thatsächlich die Nachricht bei Justin und Irenäus *grundfalsch,* also doch *missverstanden,* wie will man denn das durch ihre Liturgien blossgelegte und in seinem Ursprung geschichtlich durchaus erklärliche *Missverständnis* bei Tertullian, Clemens, Origenes und den in seinen Fussstapfen gehenden Vätern des Morgen- und Abendlandes nicht anerkennen, zumal mehrfach bei einem und demselben Kirchenvater einmal die Epiklese, ein andermal die Herrenworte als Konsekration erscheinen und von der officiellen Konsekrationsform in den Liturgien durch die Epiklese gar kein Zweifel bestehen kann?

Ob Origenes und andere in diesem Widerspruch, *wenn* sie sich dessen bewusst wurden, „keine Schwierigkeit gefunden" (Sch. 125), das darf bei aller theologischen Grösse jener Männer, die ja auch in vielen anderen ihrer Behauptungen schwere Irrtümer lehrten, uns nicht blind machen und zur Beibehaltung ihrer Irrtümer bewegen. Ich bin der schuldigen Pietät gegen sie nicht durch blindes Nachbeten des Irrigen, sondern durch geschichtliche Erklärung wie es gekommen, dass sie irrten, gerecht geworden. Dass Origenes übrigens auch die Stelle I. Tim. IV, 3—5, *irrtümlich,* nicht spekulativ —, sondern exegetisch irrtümlich, „missverständlich", zur Stütze seiner durch die Epiklese der heimischen Liturgie widerlegten Angabe verwertet, sollte Sch. doch nicht ignorieren.

Was soll das nun heissen (Sch. S. 126—127): ich „*wolle* aus Reden der alexandrinischen Patriarchen Theophilus, Athanasius, Cyrill und des Isidor von Pelusium *nachweisen*", dass die alexandrinische Liturgie gegen die Aussagen der 2 berühmten Katecheten officiell protestiere? Aus was pflegt man denn wohl Lehren und Einrichtungen einer gewissen Zeit in der Kirche nachzuweisen, als aus den Zeugnissen zeitgenössischer Kirchenväter, zu denen ja wohl, selbst für Sch., die Theophilus, Athanasius, Cyrill und Isidor von Pelusium gehören

dürften? Dass Sch. sich vor solchen Zeugen bescheide, ersteren drei, den Häuptern des halben Morgenlandes, zuzugeben, dass sie *wussten*, wie die Konsekrationsform ihres Patriarchats und der Gesamtkirche laute, wird doch wohl bei der Klarheit und Bestimmtheit ihrer Aussagen zu erwarten sein. Da Sch. die von ihnen und von Isidor verbürgte Epiklese nicht wegleugnen kann, so meint er sich zu retten mit der erfundenen Ausflucht, sie sagten aber nicht, dass die Epiklese *allein* die Konsekration bedeute. Wenn das gerade, sachgemässe Diskussion ist, dann giebt es unter Menschen ein Ja Ja, Nein Nein nimmermehr. Doch zur Sache antworte ich: *Allerdings sagen* diese grossen Zeugen der Kirche, dass die Konsekration *durch die Epiklese* gewirkt werde, und damit ist dem Versuche, eine andere Form mit einzuschieben, einfach die Thüre gewiesen. Wenn „die Anrufung" („die schaurigen Gebete") um den heiligen Geist es ist, der „das gewöhnliche Brot zum Fleische des Sohnes ***macht*"**, — was bleibt *danach* denn noch zu „machen", um Christi Fleisch und Blut auf dem Altare zu wissen? Mit welchem Rechte will Sch. den von allen 4 Kirchenvätern *nicht* genannten, also zur Konsekration für *nicht* erforderlich angesehenen Abendmahlsbericht mithereintüfteln? An dieser Probe verzweifelter Mühe, die sich Sch. giebt, klare Zeugnisse ins Gegenteil zu verrenken, erkennt man die bedauerliche Lage römisch-katholischer Geschichtsforschung, wo es sich darum handelt, päpstliche Einrichtungen um jeden Preis zu rechtfertigen.

In Bezug auf das von Sch. S. 127 ff. betreffs der Kappadocier Vorgebrachte darf ich mich im allgemeinen auf meine Darstellung S. 67—72 beziehen, sie genügt, um den *unbefangenen* Leser zu überzeugen. Was Sch. S. 127—128 über die Gregore von Nyssa und von Nazianz und über Chrysostomus sagt, muss man nur lesen, um über den Mangel an historischer Genauigkeit und Objektivität zu staunen. Wir verweisen zur Probe nur auf die Sätze „Noch weniger", „Wäre der Widerspruch", „Wenn aber Chrysostomus — verbunden werden können", „Was Nilus". Es ist klar, Sch. hat von der Unverfrorenheit *Probsts* gelernt. Die Bemerkungen Sch.s (S. 128—129) über Firmilian, Basilius und die Palästinenser sind zu schwach, um diskutiert zu werden. Ob man dem nicht bloss „scharfen", sondern notorisch überscharfen Afrikaner Tertullian das in

seinem litterarischen Verhältnis zu Justin-Irenäus und in seinem Charakter naheliegende Missverständnis „zuzutrauen“ hat, darüber wird seine Verirrung zum pedantisch-phantastischen Montanismus das Urteil erleichtern. Bei Besprechung der Äusserung Cyprians glänzt Sch. wieder (S. 129—130) in seiner Verschleierungskunst.

Wenig gelingt ihr auch in der Arbeit, durch Ambrosius und Augustinus die konsekrierende Epiklese aus der nordafrikanischen und der mailändischen Liturgie wegzuleugnen. In ersterer ist sie für das 3.—6. Jahrhundert zu gut bezeugt, in Mailand und seinem Sprengel bürgt für ihr ursprüngliches Dasein die noch erhaltene Epiklese des Urabendmahlstages, der Coena domini im ältesten Messbuch des Mailänder Metropolitansprengels, ausserdem Ambrosius selbst und sein Suffragan Gaudentius. Der Satz Sch.s (S. 131): „Bei Ambrosius *kann* in der Schrift über den heiligen Geist die Epiklese noch durchklingen“, ist hier wieder für die Sch.sche Art, klare Worte zu verdrehen, eine kleine, aber charakteristische Probe. Kurz vorher meint er eine Stelle des heiligen Augustinus aus dem Weg zu schaffen, indem er sagt, Augustinus „dehne die Benediktion über den ganzen Kanon aus“. So geht es durch die ganze Abhandlung fort. Kaum ein einziger Satz, der nicht die Quellenaussagen in unerhörter Weise entstellt, entleert, interpoliert, bis sie der Tendenz dienen oder Platz machen. „*Ähnlich,* sagt Sch. S. 131 (wie bei Augustinus), *verhält es sich bei Hieronymus u. a. Der Segen oder die Danksagung wurde auf den ganzen Kanon ausgedehnt, konsekratorisch aber waren die Einsetzungsworte.*“ Dieser ganze Satz ist ja ***nicht wahr!*** Man lese meine Entwicklung über die römische Liturgie (S. 120 ff.), besonders über Hieronymus, S. 133, und überzeuge sich! Die bisher von den Liturgikern für die neurömische Konsekrationsform mit Behagen ausgenützte pseudo-ambrosianische Schrift über die Sakramente kann Sch. sich nicht entschliessen, als nach Gelasius I. ins 6. Jahrhundert gehörig anzuerkennen. Er verschweigt natürlich seinen Lesern, dass ich — *nicht* sie „*mit andern* in das 6. Jahrhundert *versetzt*“, sondern dass ich *allein* (S. 170—171) ihre Abfassung auf Grund unanfechtbarer Anzeigen als in das erste Drittel des 6. Jahrhunderts fallend *nachgewiesen habe.* Hiernach aber *hört sie auf, die altrömische Konsekrationsform* (die vorgelasianische) *zu bezeugen,* wofür sie,

mit dem fälschlich ins Zeitalter Leo I. (440—461) versetzten „Leonianischen Messbuch“ zusammen, bisher die Hauptstütze gewesen ist. Und nun bemerkt Sch. (S. 131): „Dass der Verfasser der pseudo-ambrosianischen Schrift nur die Einsetzungsworte als Konsekrationsform kennt, *giebt auch W. zu*“, als wenn mir eingefallen wäre, eine nachgelasianische Schrift, nachdem *ich* sie als solche *erwiesen* und somit *für die altrömische entwertet* hatte, noch für *letztere* zu beachten! Auch hier liegt die Absicht Sch.s, zu *verdrehen*, offen zu Tage. Bei Sch. gelten aber historische Indizien, trotzdem er meinen Beweis verschweigt, nichts. Er plaidiert, „*abgesehen* von der historischen Frage“, deren von mir vollzogene Lösung er nicht anzutasten wagt, unverfroren weiter für die neurömische Form aus Ambrosius, da ja Pseudoambrosius „die Worte des Ambrosius nur deutlicher fasst“. Und das soll Quellenstudium sein!

Hierauf sieht sich Sch. denn doch endlich gezwungen, *einzugestehen*, „*dass Mailand und Afrika in ihrer Liturgie die Epiklese hatten*“ und dass „*der Schluss von diesen Tochterkirchen auf die Mutterkirche nahe liegt*“. Sogleich aber zieht er letzteres Eingeständnis wieder halb zurück: „Es ist *wahrscheinlich*, dass *auch die römische Kirche die Epiklese hatte.*“ Ei, wozu also all das Künsteln und Sträuben und Winden, wenn man, natürlich mit vornehmem „wahrscheinlich“, vor den Thatsachen *die Waffen strecken muss?*

Aber nun gilts, für Rom noch zu retten, was möglich ist, und bei Sch. ist alles möglich.

Zuerst bestreitet er (S. 131, unten), dass die römische Kirche die Verirrung *von der wahren apostolischen Konsekrationsform hinweg* mit *allen* Kirchen mitgemacht habe. Und der Grund? „Denn dieses würde voraussetzen, dass *alle* Kirchen gleichzeitig zu demselben Irrtum abgefallen seien.“ Nun? Das strikte „gleichzeitig“ als unnötig ganz beiseite gelassen, liegt nicht *vom Morgenlande*, dem Quelllande des Christentums, in der *Didache*, und ***von Rom selbst*** im *Clemensbriefe* der *Beweis* der stattgefundenen Trübung und Irrung *vor?* Was will hiergegen „die theologische Erklärung des Morgen- und Abendlandes“?

Eine Planke noch ist im Schiffbruch geblieben, alt und morsch zwar, aber die letzte (Sch., S. 132): „Der Beweis für das Vorhandensein einer altrömischen Epiklese in der Liturgie

und für die Behauptung, dass diese Epiklese als *ausschliessliche* Konsekrationsform galt, sind wohl *auseinander* zu halten.“ Da haben wir das alte Spiel mit den Quellen, die alte Kunst, missliebige Zeugnisse, seien sie auch klar wie der Tag, „unschädlich“ zu machen. Sch. brauchte den Lehrmeister, der aber selbst bei viel älteren Verkleisterern des liturgischen Schismas in die Schule gegangen, nicht weit zu suchen. Er stellte sich in die Clientel *Probsts*, der seit vielen Jahren daran ist, soweit menschenmöglich, die widerspenstige Epiklese auszurotten und den halsstarrigen Rest zu zähmen. In seiner neuesten Schrift, „Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert“, die von mir in dieser Zeitschrift (IV. 1896, S. 358—370) gewürdigt ist, definiert Probst *die Epiklese* folgendermassen: „Die Herabrufung des heiligen Geistes über die Opfergaben, um die Eucharistie zu heiligen, damit die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi den Empfänger heilige.“ Diese Definition nimmt Sch. an. Nach Probst und Sch. ist hier „die Eucharistie“ bereits der Leib und das Blut Christi, also „die Wandlung“ ist *geschehen* und die Epiklese folgt ihr. Hören wir, wozu: „um die Eucharistie zu heiligen.“ Wie? der gegenwärtige Herr muss „geheiligt“ werden? Hat man je solch „theologischen Blödsinn“ erhört? Und in solchen Fussstapfen wandelt Sch.! Und der Zweck solcher vom Priester herabgeflehten „Heiligung der Eucharistie“? —: „Damit die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi (die vorausgegangen ist) den *Empfänger* heilige.“ Wie das doch alles hübsch kunterbunt durcheinander quirlt! Nach den Worten: „Die Herabrufung des heiligen Geistes über die Opfergaben“, meint man jemanden zu hören, der die Konsekration mit den Herrenworten leugnet und sie in der Epiklese erkennt; aber da der Zweck in der „Heiligung des *Empfängers*“ bestehen soll, so hat, nach Pr. und Sch., die Epiklese mit der *Konsekration* ***nichts*** zu schaffen. Wie aber lauten die Zeugnisse bei den von mir in glänzender Reihe aufgeführten Kirchenvätern und in allen alten Liturgien? Alle Zeugnisse lauten dahin, dass der in der Epiklese erflehte heilige Geist die *Gaben*, ***Brot und Wein konsekriere.*** *Angefügt* wird, aber als *zweite* Bitte, dass der heilige Geist auch den Empfänger mit Gnaden beschenke. Aber beide Bitten sind selbständig, wie auch die in ihnen erflehten Akte des heiligen Geistes, zuerst die Konsekration *der Gaben*, etwas anderes ist,

als die Heiligung des *Empfängers*. Die von Probst und Sch. aufgestellte Behauptung, die Epiklese sei „die Vollendung“ der im Herrenwort geschehenen Konsekration, ist eine leere Ausflucht. Das bei den Vätern gebrauchte Wort *τελείωσις τῶν δώρων, τελετὴ τῆς εὐχαριστίας, τῶν μυστηρίων* ist der solenne offizielle Ausdruck für *die Konsekration*. Wenn Sch. sich aber unter der Konsekration die Gegenwärtigmachung des Herrn denkt, so möchte ich ihn fragen, was noch an dem Herrn *vollends* zu konsekrieren wäre, wenn Er doch gegenwärtig ist? Kann er auch halb gegenwärtig sein? Kann die Konsekration stückweise geschehen? Und was fehlt ihr noch, wenn sie geschehen ist? Hängt ihr Vollzug von der Heiligung der Empfänger ab? All diese durcheinander schillernden Wendungen bei Probst und Sch. haben den Zweck, die Epiklese um ihren klaren Sinn zu bringen, ihren deutlich die Konsekration von Brot und Wein besagenden Worten Gewalt anzuthun.

Wunderbar ist, was Sch. S. 132 (unten) sagt: „W. glaubt freilich, Gelasius lehre „die ausschliessliche Kraft“ der Epiklese. Allein Gelasius sagt nur, dass der heilige Geist konsekriere.“ Wirklich? *Das* nur? Ei, dann sagt er *gerade genug;* was Sch. von *„vollendender Thätigkeit“* des heiligen Geistes sagt, ist probstischer Herkunft, ohnmächtige Künstelei. Selbstverständlich hat Gelasius, da er von der Konsekration mittelst der Epiklese redet, gar nicht nötig, von den Herrenworten zu reden, der Abendmahlsbericht bildete ja nicht die Konsekration, sondern nur die historische Vorbereitung dazu.

Dass das uns im Wesentlichen erhaltene *Gelasianische Messbuch* diesen Papst, zugleich den letzten klassischen Zeugen der altrömischen Epiklesenliturgie, zum Verfasser hat und dass er es war, der die Umwälzung in der Konsekrationsform vollzogen hat, bestreitet Sch. angesichts der von mir aufgeführten Zeugen vergeblich. Die übervorsichtige Zurückhaltung *Bäumers* konnte ich in dieser Sache, wo eine Wolke von Zeugen einstimmig war, nicht teilen, wie ich auch *Duchesnes* Bezeichnung „Hadriansches Messbuch“ für das Karl dem Grossen von Hadrian I. übersandte und von ihm als das authentische *Gregorianische* erklärte Messbuch für unberechtigt halte.

Zu der Note Sch.s (S. 133) über das von mir angeführte Wort Augustins: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, füge ich bei, dass dasselbe nicht „wahrscheinlich un-

echten", sondern *dem echten* Sermo 80 in Johannem entstammt, wie Sch. selber in seiner Sakramentenlehre (1893), S. 41, bemerkt.

Was Sch. unter der Führung von Probst über Gregor I. und Gelasius I. auf S. 134 und 135 redet, ist durch meine Nachweise zum voraus widerlegt.

Nicht eine einzige Position hat Sch. mir erschüttert, *nicht ein einziges meiner Resultate* widerlegt. Dieses Nichtkönnen, trotz aller Mühe und Schlauheit, hat aber *nicht er* zu verantworten. Der Trost, den er sich in dem harmlosen Panegyrikus *Köstlins* auf die neurömische Liturgie (Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887, S. 112—113) geholt hat, soll ihm gegönnt sein.

Die Thatsachen sinds, an denen *jede* römische Umdeutung scheitern muss. *Es bleibt dabei:* Die Konsekrationsform des Herrn und der Apostel war *das Segnen*, vom Herrn, ***vor*** dem Brechen und Reichen mit der *entsprechenden* Geberde vollzogen und dann als gewirkt nach Resultat und Inhalt erklärt, — von den Aposteln innerhalb des dramatisch wiedervollzogenen Herrenmahles treu wiederholt. Diese Form ging durch Missverständnis des Wortes „segnete" gegen Ende der 80er Jahre unter und das zweite Jahrhundert zeigt uns in der Liturgie nicht mehr ein Herrenwort des Abendmahlsberichts, sondern die danach folgende Bitte um den heiligen Geist als die Konsekrationsform, auf welche der Abendmahlsbericht nur mehr die historische Vorbereitung ist. Diese nachapostolische Konsekrationsform, die *Epiklese*, war im ganzen Morgen- und Abendland, in Nordafrika, in Rom, in Mailand, in ganz Italien, in Gallien und den Rheinlanden, in Britannien und Spanien, überall die der Kirche. Unter dem Einfluss eines frühen Missverständnisses der bekannten Schilderung der christlichen Abendmahlsfeier bei Justin und der Worte Pauli I. Tim. IV, V wurden einige abendländische Kirchenväter, darunter Augustinus, entgegen ihrer eigenen Liturgie, an der Epiklese irre und verlegten die Konsekration — nicht mit historischer, sondern spekulativer Begründung — in die Herrenworte des Abendmahlsberichtes, der dadurch, wenn auch *mit falsch bestimmtem Konsekrationsmoment,* wenigstens wieder in seine dramatische Bedeutung erhoben wurde. Das theoretische Missverständnis führte Gelasius I., zuerst noch klassischer Zeuge der aufrecht-

stehenden konsekratorischen Epiklese in der Liturgie der römischen Kirche, praktisch in den römischen Gottesdienst ein, indem er ein *neues* Messbuch verfasste, worin die altrömische Epiklese durch Versetzung *vor* den Abendmahlsbericht zu einem mindestens sehr unnötigen Gebete um die Konsekration, als Vorbereitung und Einleitung zu dem diese enthaltenden Abendmahlsberichte wurde. Nur langsam, zuletzt mit dem weltlichen Arm, gelang es den Päpsten, ihre immerhin noch falsch bestimmte Form in den Ländern des Abendlandes, zu allerletzt in Spanien, zu erzwingen. Somit kann sich weder die römische, noch die morgenländische Christenheit apostolischen Ursprungs ihrer Konsekrationsform rühmen. Hohes Alter steht dem Morgenland, derbere Fasslichkeit dem Abendland zur Seite, doch genügt weder das eine, noch das andere, um den Mangel voller apostolischer Treue in dramatischer Erfüllung des Gebotes „*dieses* thuet —!“ der allein durch Wiederherstellung des konsekratorischen „***segnete***“ überwunden wird, aufzuwiegen.

Prof. Dr. WATTERICH.

(Schluss in der nächsten Nummer.)