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

Band: 41 (1951)

Heft: 2

Artikel: Die heilige Eucharistie [Schluss]

Autor: Rinkel, A.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404277

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: 17.07.2025

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

Die heilige Eucharistie

(Schluss)[1])

II. Das dogmatische Ergebnis

Das «Sacramentum Eucharistiae»

Bei allen Lehrdifferenzen, die über dieses Vermächtnis Christi entstanden sind, und bei allen Spaltungen, die sie hervorgerufen haben, darf doch mit Dankbarkeit festgestellt werden, dass sich die Kirche aller Jahrhunderte mit einem ‚unanimis consensus' dahin ausspricht, dass der Herr durch die Einsetzung der Eucharistie seiner Kirche ein *Sakrament* geschenkt hat, wobei wir das Wort ‚sacramentum' im strikt technisch-dogmatischen Sinn der späteren, nachpatristischen Theologie verstehen. Überall, wo dieses Sakrament verneint oder vernachlässigt wird, siecht die Kirche hin und verschwindet auf die Dauer der Begriff der Kirche. Die alte Kirche ist sich dieses Sakramentscharakters so stark bewusst gewesen und hat es so tief erlebt, dass sie nie ein anderes Zentrum für ihren Kultus gekannt oder betätigt hat. Sie hat vom Anfang an verstanden, dass sie im Mandatum des Herrn ein Vermächtnis und einen Auftrag erhalten hat, die ihr dem Judentum gegenüber ausschliesslich gehören und die sie in die innigste Lebensgemeinschaft mit ihrem Kyrios versetzen. Auch wo ihre religiöse Versammlung an erster Stelle die Verkündigung des göttlichen Wortes bezweckte, geschah dies nie ohne das «Brechen des Brotes», in welcher sie eine ‚*εὐχαριστία*' für ihren Erlöser und mit ihrem Erlöser, der ihre Lebensquelle und ihr Leben war, feierte. Und also bleibt es: *die* Liturgie der Kirche ist die Feier der Eucharistie, die Segnung — die ‚*εὐλογία*' — der «Gott vorgelegten Gaben» (*προκειμένα δῶρα*), das Loblied auf dem gekreuzigten Christus, der in seiner Auferstehung und Verherrlichung den Seinigen nicht entrückt ist, sondern durch sein hochheiliges ‚Zeichen' mit seiner Kirche verbunden bleibt und sie am Segen seines Opfers teil-

[1]) Siehe IKZ 1951, S. 3 ff.

nehmen lässt, das ewig vor dem Angesicht Gottes steht. Es ist die unabänderliche Überzeugung der Kirche, dass der Herr sein Werk der Erlösung in der Kirche gerade in der Feier der Eucharistie fortsetzt, die seine Anamnese, sein ‚Gedächtnis' ist. Die Initiation durch ihre Taufe zur Vergebung der Sünden und durch ihre Handauflegung zur Mitteilung des hl. Geistes bilden stets die unmittelbare Einführung zum «Tisch des Herrn».

Diese Feier ist allzeit ein Freudenfest, nie ein Bussgang, wenn sie auch eine ernste Vorbereitung verlangt; sie ist die Feier der Kirche der ‚fideles', der ‚*ἅγιοι*', an welcher keine Ungläubigen, keine Katechumenen, keine Pönitentes teilhaben. Sie ist das Beisammensein, das Einsein, die Gemeinschaft, die Koinonia des Herrn mit denen, die vollkommen die Seinigen sind. Sie ist das immerfort wiederholte Zeugnis der für keinen Zweifel zugänglichen Wirklichkeit: der Herr ist in unserer Mitte, Er erkennt uns als die Seinigen an, und in seinem Erlösungsopfer stellt Er uns vor das Angesicht seines Vaters als die durch Ihn Erlösten.

Hier gibt es nichts Magisches, denn das Magische gehört dem Unglauben und Aberglauben und der Gleichgültigkeit an, und die solchem huldigen, können nicht «zusammenkommen, um das *κυριακὸν δεῖπνον*, das Herrenmahl zu essen». Nur der Glaube und das heilsbegierige Herz feiern «die Koinonia des Leibes und des Blutes des Herrn». Hier ist im Gegenteil alles sacramental, wobei ‚sacramentum' im reinen und vollen Sinne des Wortes gilt als ‚signum effectivum'. Der Herr gibt sich selber und weist als das Medium, als das ‚signum' dafür Brot und Wein an, die Er ohne jede Einschränkung, ohne jeden Vorbehalt, ohne jede Erklärung oder Erläuterung, seinen Leib und sein Blut nennt, ihnen also gleichsam den eigenen Namen entzieht; ... und der Glaube sieht auf sein Wort über das Stoffliche hinweg, denn «das Fleisch nützt nichts, der Geist ist es, der lebendig macht». Und also ist in diesem ‚sacramentum sanctissimum' wahrhaft und wirklich, «vere et realiter», die Gemeinschaft mit dem Herrn und die Aufnahme in die *ζωὴ αἰώνιος*, in das ewige Leben, das der Herr am Kreuz erschlossen hat.

An diesem *sakramentalen Charakter* der Einsetzung des Herrn hat die Kirche nie gezweifelt. Wo dieser Charakter verworfen wird, da hört die Kirche auf, Kirche Christi zu sein, hört sie auf, der Leib zu sein, dessen Haupt Christus ist und der deshalb die Wohnung seines hl. Geistes ist.

Das «Sacrificium Eucharistiae»

In der alten Kirche heisst die Feier der Eucharistie ein Opfer (*θυσία, προσφορά*, oblatio, sacrificium), ohne dass dies je bestritten wurde, und immer wieder wird diese Bezeichnung durch den Hinweis auf den untrennbaren Zusammenhang der Feier mit dem Opfer am Kreuze begründet. Man spricht von der «memoria oblationis» oder «memoria passionis Christi», aber eben weil die eucharistische Feier die ‚memoria', die *ἀνάμνησις* des Opfers Christi ist, ist sie auch selber ein ‚sacrificium', noch besser gesagt: *das* ‚sacrificium', welches die Kirche darbringt. Die Kirche tut dies aber nur ‚ministerialiter'; der Herr selber ist und bleibt der eigentliche ‚sacerdos et pontifex', «ipse offerens, ipse et oblatio», wie der hl. Augustin sagt, Opferer und Opfer in einem. Und indem die Kirche der Leib Christi ist, bringt die Kirche ‚vice Christi' mit Ihm sich selbst dar. Wie das Erlösungswerk nur das Werk Christi ist und nur sein Werk sein kann und auch die Einsetzung der Eucharistie *seine* Handlung ist, so ist auch Er in der «memoria passionis» der wesentliche Opferer; aber es ist sein Leib, die Kirche, die in seinem Auftrag, kraft seines Mandatum «sein Gedächtnis» feiert, und so wird es *ihre* Handlung — «tut dies» —, und ist ihre Handlung wahrhaftes Opfer, «verum sacrificium».

Dennoch bleibt dieses Opfer und bleibt diese Opferhandlung immer die ‚memoria', die Anamnese, die Verkündigung, die Proklamierung des einen, unwiederholbaren, immerwährend-gültigen Kreuzesopfers. «*Μία ἐστὶν ἡ θυσία*», sagt Chrysostomus, «eines ist das Opfer»; Eucharistie und Kreuzopfer sind «eins und dasselbe» (*μία καὶ ἡ αὐτή*).

Dogmatisch gesehen, tritt dieser Opfercharakter kraft der Einsetzung an erster Stelle uns vor die Augen. Die Einsetzung ist gerade die Enthüllung des Kreuzmysteriums, die sakramentale Verkündigung vom tiefsten Sinne des bevorstehenden Kreuzestodes Jesu. Sie verhütet, dass dieser Kreuzestod je als nur bloss historisches Faktum angesehen werden könnte, als nur der gerichtliche Mord eines Unschuldigen, als ein Misslingen und eine Niederlage. Die Einsetzung verkündigt in realem Zeichen, dass der Tod Christi die Versöhnung, das endgültige Opfer für unsere Sünden ist.

Darum sind hier — in der Einsetzung — Wort und Handlung von allerhöchster Bedeutung, denn gerade sie stellen den Opfercharakter so offenbar und so scharf in den Vordergrund. Denn die

Handlung ist da eben die, dass in den Gaben des Brotes und Weines Leib und Blut präsent gemacht, gegenwärtig gesetzt werden, eben Leib und Blut als die Exponenten, welche das Opfer sichtbar machen und welche im Essen und Trinken die Gemeinschaft, die Koinonia eingehen mit denen, für die sie in den Tod gehen. Und die Einsetzungsworte sind gerade solche, welche all das in der Handlung Ausgeprägte mit dem grössten Nachdruck aussagen. So sprechen Handlung und Wort den Opfercharakter der Einsetzung primär und am bündigsten aus. Am Abendmahlstisch ist das Opfer von Golgotha gegenwärtig und wirksam, real und effektiv.

Wenn die Kirche die Anamnese feiert, geschieht dies ‚post crucem', so wie Paulus es beschreibt. Und dennoch braucht er dieselben Worte und Handlungen wie der Einsetzungsbericht. Also gilt es auch dann noch — post crucem — der Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute, die um unserer Sünden willen in den Tod gingen, auch dann noch gilt es dem Versöhnungsopfer. Hier ist also kein Gedanke an ein neues oder erneutes Opfer, sondern nur der, dass das ewiggeltende Opfer, von dem der Hebräerbrief so klar spricht, wiederum gegenwärtig und wirksam, real und effektiv wird. So bleibt durch Wort und Handlung jede Eucharistiefeier die Transponierung in das Heute, die Gegenwart inmitten der Gemeinde, des Opfers von Golgatha.

Das eine Opfer und das bleibende Opfermahl

Nach unserer Überzeugung soll die Dogmatik den Opfercharakter in dieser Spannung stehen lassen und nichts weiteres darüber bestimmen. Sie kann aber diese Spannung folgendermassen näher umschreiben.

a) Das Opfer Christi am Kreuze ist, von menschlicher Seite her gesehen, eine historische Tatsache, welche nach Zeit und Ort geschehen und als solche keiner Wiederholung fähig ist und nur Gegenstand der ‚memoria', der Erinnerung sein kann. Aber diese Historizität ist nur die menschlich-sichtbare Seite dieses Opfers; für Gott hingegen gilt das Opfer als eine soteriologische Wirklichkeit, die für uns Menschen nur an einem bestimmten Ort und in einem bestimmten Zeitpunkt — also auf geschichtlichem Wege — erkennbar sein kann und ist. Das Kreuz ist die allerwirklichste Begegnung zwischen Gott und Welt, es ist der Durchbruch, der Berührungspunkt, das Sichtbarwerden der Versöhnung, «denn Gott versöhnte in Christo die Welt mit sich selbst» (2 Kor. 5, 19).

b) Das soteriologische Faktum, welches am Kreuze sichtbar geworden ist, wiederholt sich ebensowenig. Es ist eine «Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für allemal» (Hb. 10, 10). Aber diese Darbringung ist damit nicht vorüber als soteriologische Tatsache, sie bleibt der Grund der ‚*καταλλαγή*‘ der Versöhnung, sie hat «eine *ewige* Erlösung erlangt» (Hb. 9, 12), «denn *mit seiner Darbringung* (*μιᾷ προσφορᾷ*) hat er *für immer* (*εἰς τὸ διηνεκές*) die, welche geheiligt werden, vollendet» (Hb. 10, 14). Und mit diesem ewig wirksamen und ewig wirkenden Opfer ist Christus «ein für allemal in das Heiligtum eingegangen», d. h. «in den Himmel selbst» (Hb. 9, 12 und 24), wo Er der lebendige Herr ist (Röm. 6, 10), lebendig gemacht nach dem Geist (1 Petr. 3, 18), wo Er als der Mittler vor dem Angesicht des Vaters erscheint (Hb. 9, 24) und in diesem seinem Status der Erhöhung sein Mittlersamt ausübt (Hb. 10, 11, 12).

c) Gerade der Sakramentscharakter gibt der Eucharistie die Bürgschaft der Wahrhaftigkeit. Denn der Herr, der pneumatisch, d. h. durch den Geist — und diese ist eben die höchste und reine Wirklichkeit —, in seiner Kirche gegenwärtig ist, übt sein Mittlerwerk auch durch seine Sakramente aus und macht sich durch diese Sakramente als den Mittler, der das Opfer der Versöhnung dargebracht hat, in unserer Mitte gegenwärtig. So ist und kann von einer Wiederholung oder Erneuerung keine Rede sein und soll die unbedingte Identität des Opfers und seiner Anamnese gehandhabt bleiben.

d) Es ergibt sich demnach auch, dass die Feier der Eucharistie nie auf einem ‚Gegenwärtigsetzen‘ allein beruhen kann; die Effektivität der Präsenz fordert das *Opfermahl.* Nicht das Anschauen und die Anbetung sind geboten, sondern die Zueignung durch das Essen und Trinken der Opferzeichen. Eine Eucharistie ohne Kommunion ist eine ‚contradictio in se‘, denn die Kommunion ist die Antwort der Seele auf das Wort des Herrn; sie ist die Glaubenstat, welche den präsenten Herrn in seiner Opferdarbringung annimmt, und demzufolge ist sie die sakramentale Realität, in welcher der Mittler auch die Seinigen vor das Angesicht seines Vaters stellen kann und stellt.

e) Die Worte der Bonner Unionskonferenzen von 1874 über die Eucharistie, welche wir am Schluss des Abschnittes B dieser Abhandlung anführten und welche in die Erklärung der altkatholischen Bischöfe vom September 1889 übernommen wurden, bleiben der

klarste Ausdruck für den Opfercharakter der Eucharistie und für den untrennbaren Zusammenhang vom Opfer und Opfermahl, von ‚consecratio' und ‚communio'. Erst das Opfer*mahl* macht die eucharistische ‚repraesentatio' des Opfers Christi zu einem Sakrament, zum *Gnadenmittel*, zu einem «medium gratiae». Darum bleibt auch die Bezeichnung ‚*coena* Domini', «*δεῖπνον κυριακόν*», heiliges *Abendmahl*, die älteste und beste, klar und vollständig.

Die «realis praesentia»

Göttliche Gegenwart in menschlichen Verhältnissen gehört zur Vorstellungswelt jeder Religion und ist auch Gegenstand des Glaubens im Alten sowie im Neuen Testament. Beide kennen überdies in dieser Gegenwart eine Steigerung — nach menschlicher Ansicht — in Realität. In der Inkarnation nimmt der ewige Logos Gottes, der vom Anfang an bei Gott war und selbst Gott ist, Wohnung in unserer Mitte, in der Ausgiessung des hl. Geistes wird diese Wohnung das Menschenherz. Wenn der Herr zum Himmel aufgefahren ist, bleibt Er dennoch bei den Seinen und wohnt durch den Geist in seiner Kirche. Wenn Er allein sein Erlöserwerk vollbringt und «mittels seines eigenen Blutes in das Heiligtum eingeht», bleibt Er dennoch in seiner Kirche als Opferer und Opfer zugleich gegenwärtig als ‚sacerdos' und ‚oblatio', durch sein letztes Vermächtnis, in Hinsicht auf welches Er das Mandatum gab: «tut dies zu meinem Gedächtnis». Die Einsetzung «am Tage vor seinem Leiden» hat die Eucharistie in einen Zusammenhang gestellt, dem der evangelische Bericht nach Wortlaut und Umfang die schwerwiegendste Bedeutung zugesprochen hat. Wenn in diesem Zusammenhang des mittlerischen Erlösungswerks der Herr spricht: «Nehmet, esset, dies — mein Leib; trinket, dies — mein Blut», so stellt sich eine Gegenwart heraus, die unausweichlich herrlicher und seliger Glaubensbesitz seiner Kirche werden musste. Doch bleiben da Fragen: wie hat die Kirche in ihrem Glaubensdenken diese Gegenwart zu verwerten? Welcher Art ist die Realität dieser Präsenz? Bedarf sie einer Erklärung? Kann, darf sie erklärt werden? — Wir möchten zu allererst folgendes in mehr allgemeinem Sinne dazu sagen.

a) Es ist unwiderlegliche Tatsache, dass die Kirche des ersten Jahrtausends sich einstimmig zur Realpräsenz bekannt hat. Sie hat an der ‚veritas' der zum Leib und Blut Christi proklamierten

Abendmahlselementen nie gezweifelt. Sogar der so wiederholt als Spiritualist bezeichnete Augustin braucht mehrmals Worte (vgl. das «ferebatur Christus in manibus suis», Enarr. in Ps. 33 : 1, 10), die ihn zum Realisten stempeln dürfen. Sie benutzt für die Konsekration Worte in einem Umfang und in einer Verschiedenheit, wobei das verschiedentlich erklärbare «exhiberi» und «nuncupari» mit dem scharf zugespitzten «mutari», «*μεταβαλλέσθαι*» u. a. abwechselt; und doch dies alles um auszudrücken, dass der Herr selber, der Herr mit seinem ewigen Leben, mit seiner Gnade, mit den Früchten seines Erlösungsopfers zu uns kommt, mit andern Worten, dass eine Identität zwischen dem Herrn und den *προκειμένα δῶρα*, den «vorgelegten Gaben», da ist.

b) Ebenso ist es Tatsache, dass die Väter nirgends einen Versuch machen, das ‚wie' zu erklären, sie lehnen im Gegenteil einen solchen Versuch nachdrücklich ab. Im allgemeinen enthalten sie sich sogar davon, zu versichern, dass das Brot und der Wein ‚substantialiter', ihrer Substanz nach, Brot und Wein bleiben. Gleichwie der Herr selber die materielle Benennung der Elemente nicht mehr erwähnt (*τοῦτό ἐστι*, *dies* ist), interessiert auch sie das nicht weiter, was vor dem Auge und den anderen Sinnesorganen präsent ist, sondern ausschliesslich nur das, was der Herr davon aussagt. Und zu der Wahrheit, die *Er* sagt, zu dieser Realität, zu der Identität bekennen sie sich, und diese stellen sie mit allem Nachdruck ihres festen Glaubens fest. Davon zeugen nicht nur ihre Schriften, sondern am meisten, am besten und am klarsten die konstante Terminologie der altkirchlichen Liturgien in ihrer reichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit.

c) Bei all dem Nachdruck, womit die Väter sich zur ‚veritas', zur Tatsächlichkeit der Realpräsenz bekennen, vergessen sie nie, dass die Art der ‚praesentia' «verborgen» bleibt. «Die Weise, wie sie geschieht, ist unerforschlich», sagt Johannes Damascenus (*ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερεύνητος*, modus vero investigari prorsus nequit, — de fide orth. 4 : 13). Sie gebrauchen für die Verwandlung Worte wie «mystice» und «spiritualiter», ‚*μυστικῶς*', ‚*πνευματικῶς*'; und dies bringt sie manchmal dazu, auch die Elemente auf diese Weise zu bezeichnen und von ‚*τύποι*', ‚signa' und ‚symbola' zu reden. Offenbar ist, dass dabei jeder Gedanke an eine substantielle, noch besser gesagt: an eine materielle Veränderung der Elemente fehlt. Nur betonen sie manchmal, dass es der hl. Geist ist, der den ‚*αἴσθητα*', den wahrnehmbaren, sinnfälligen Zeichen, eine neue Bedeutung,

einen neuen Wert, einen neuen Inhalt, eine neue Wirkung erteilt, d. h. die vom Leib und Blut Christi selber, und zwar dermassen, dass man nicht mehr von Brot und Wein spricht und sprechen soll.

d) Und auf diese Weise ist der Herr in seinen Gaben präsent, und zwar derselbe Herr, der «incarnatus, crucifixus et sepultus est et resurrexit tertia die et sedet ad dexteram Patris», weshalb auch die Kirche in der Anamnese nicht nur seines «seligen Leidens», sondern auch «seiner Auferstehung und seiner herrlichen Himmelfahrt» ‚gedenkt'. Aber die Weise, auf welcher Er gegenwärtig ist, kann nur ‚mystice' heissen, pneumatisch, verborgen und «durch den Geist». Der Herr wählt seine eigene Offenbarungsform, und von der kann nur gesagt werden, dass sie *eine andere Seinsweise* als die natürliche ist, in welcher Er sich hier offenbart und gibt, wie die Orthodoxie noch ausdrücklich dem Paschasius Radbertus gegenüber darzulegen pflegte.

Die Verwandlungstheorien

Diese Theorien, über welche wir uns im Abschnitt B dieser Abhandlung ausführlich geäussert und die wir am Anfang dieses Abschnitts C als Einseitigkeiten bezeichnet haben, erheischen in diesem Zusammenhang noch eine kurzgefasste Ablehnung.

a) Die *Transsubstantiationslehre* kommt nie über den Wert einer Theorie hinaus, und sie ist keine glückliche. Sie ist in der Geschichte der Kirche geradezu verhängnisvoll geworden, weil sie zum Dogma erhoben und damit die Lehre der Realpräsenz mit der Theorie der Transsubstantiation verknüpft worden ist. Das hatte zur Folge, dass man reformatorischerseits, wo die Lehre der Realpräsenz in Frage gestellt wurde, diese mit der Transsubstantiationslehre identifizierte. Und bis auf den heutigen Tag lebt diese falsche Vorstellung vielerseits in der reformatorischen Theologie weiter; noch immer bedeutet für viele Theologen Glaube an die Realpräsenz zugleich Glaube an die Transsubstantiationslehre. Man vergisst, dass diese Lehre oder Theorie zwölf Jahrhunderte jünger ist als der rein katholische Glaube der alten Kirche an die reale Gegenwart, und dass z. B. die orthodoxe Kirche des Ostens, deren unveränderte Rechtgläubigkeit in der Lehre der Eucharistie schwerlich bezweifelt werden kann, die Transsubstantiationstheorie nie anerkannt hat.

Diese Theorie lehrt eine materielle Verwandlung der Abendmahlselemente und benützt als Beweis dafür die aristotelische

Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenzen. Bezüglich der materiellen Verwandlungslehre ist sie überflüssig, und bezüglich der Argumentation ist sie wirkungslos. Verwandlung der Materie, Aufhebung oder Vernichtung der Substanz, macht die Realpräsenz nicht wirklicher, nicht sicherer, nicht deutlicher; sie ruft im Gegenteil andere, nicht zu beantwortende Fragen auf, wie der ‚annihilatio', der Vernichtung der Brot- und Weinsubstanz, und die Frage nach einer ‚nova creatio', einer Neuschöpfung des Leibes und Blutes Christi, wie wir oben gesehen haben. Die Unterscheidung zwischen ‚substantia' und ‚accidentia' bleibt eine spekulative und wenig plausible Erkenntnistheorie. Mit einer solchen Theorie wird die ganze Kraft ihrer Argumentation hinfällig. Keine der vielen Fragen, welche man durch Anwendung dieser philosophischen Unterscheidung zu lösen hoffte, erhält eine Antwort, die vor der Vernunft standhält; man ruft der Ratio und macht sie zu ihrem eigenen Feind. Überdies liegt in der Transsubstantiationslehre, wie es sich herausgestellt hat, die Gefahr, dass der Opfergedanke den des Mahles überwuchert und verdrängt und dass das Mirakel den Platz des Gnadenmittels einnimmt.

b) Die lutherischerseits — auch schon früher von mehreren Scholastikern — versuchte *Consubstantiationstheorie* hat die lobenswerte Absicht, die Realpräsenz als eine rein göttliche — also nicht priesterliche — Wirkung zu erfassen und das Mysterium nicht in mirakulöser Weise zu forcieren und zu entstellen; aber sie versagt gleichfalls, weil auch sie das «wie» auf materiellem Wege zu erklären sucht. Auch hier erheben sich neue, unauflösliche Fragen der Ratio, wie der — früher schon erwähnten — Impanation, der ‚ubiquitas' und ‚multilocatio'. Soweit diese Theorie in der Theologie Luthers verwendet wurde, fällt sie auch mit einem anderen, nicht mehr katholischen Sakramentsbegriff zusammen, indem das «Zeichen» nicht mehr als identisch mit dem, was es «be-zeichnet», betrachtet wird, sondern «nur» ein Zeichen, eine Anweisung, ein Siegel, ein Erweis des Bezeichneten sein soll. ‚Signum' und ‚res' bleiben hier immer voneinander getrennt stehen. Und im Grunde fusst doch auch diese Theorie auf der aristotelischen Theorie von Substanz und Akzidens und bleibt eine — sei es vergebliche — ‚captatio benevolentiae' gegenüber der Ratio.

c) Während die *symbolischen* Auffassungen — wie die Zwinglis und späterer rationalistischen Richtungen des Protestantismus — die Bedeutung der Eucharistie ganz untergraben und aushöhlen

und sie zu einer «nuda memoria» und zu einer blossen ‚confessio fidei, von seiten des Abendmahlsgängers herabsetzen, versagt die nur-*spirituelle* Auffassung in ihrer Würdigung des Sakramentes. Der Glaube, die ‚fides', ist, sowohl im Luthertum wie im Kalvinismus, allzu stark ein Faktor, durch den das Sakrament selber zustande gebracht, «bewirkt» wird. Dadurch kommt das «Zeichen» nie über das Symbolische hinaus und bleibt alles vom Kommunikanten abhängig, der «im Glauben» in die Gemeinschaft mit dem «Herrn im Himmel» aufgenommen wird. Jede Bedeutung, die dem Sakrament beigemessen wird, ist hier ausschliesslich subjektiv, und das Band mit dem Opfer des Kreuzes ist zerrissen oder lebt höchstens nur noch im Glaubenszeugnis des Kommunikanten.

d) Die Einseitigkeit der *römischen* Theologie besteht in der Überschätzung der sakramentalen Form, wodurch die Gnade zu stark verdinglicht wird und das Sakrament zu einem objektiven, ganz auf sich selbst gestellten «vas gratiae» in der Hand des Priesters wird, indem die kirchliche Praxis — teils dank einer mangelhaften Opfertheorie, aber auch trotz gelegentlichen besseren Opfergedanken — die Eucharistiefeier zu einem ‚erneuten', auf sich selbst stehenden Opfer proklamiert.

Der Fehler der *reformatorischen* Theologie liegt darin, dass sie keinen realen Sakramentsbegriff kennt, das Sakrament dem «Worte» unterstellt und es dadurch überflüssig macht. Sie vergisst zu oft, dass es der Herr ist, der das Mandatum «seiner» Sakramente gegeben hat und gibt und dass dieses Mandatum Befehl ist, *Teil seines Wortes*, und *deshalb* in seiner Bedeutung und Wirkung ‚veritas' und ‚realitas' ist.

Katholischer Realpräsenzglaube

Wir sind der Überzeugung, dass es eine katholische Auffassung der Realpräsenz gibt, die keiner «Theorie» bedarf, wie der Glaube der Kirche von mehr als einem Jahrtausend beweist.

a) Auf Grund der hl. Schrift und des einstimmigen Glaubens der alten Kirche bekennt der katholische Glaube sich zu der *wirklichen Gegenwart* Christi in der Eucharistie, damit sagt sie nichts mehr, aber auch nichts weniger, als dass der Herr Jesus Christus, der seinen Leib und sein Blut für uns am Kreuze zur Erlösung hingegeben hat, in der Eucharistie wirklich und wahrhaftig, «realiter et vere», unter den Gestalten des Brotes und des Weines gegenwärtig ist.

b) Diese ‚praesentia' hat nur Sinn, aber dann auch vollkommenen Sinn, weil die Eucharistiefeier die Gegenwärtigsetzung, die Effektivmachung des Erlösungsopfers ist, und weil sie bezweckt, die Gläubigen der Früchte des Versöhnungswerkes teilhaft zu machen. Die Eucharistie will uns mit dem Herrn vereinigen, uns eins machen mit Ihm, der uns erlöst und erhalten hat und der das ewige Leben ist und es den Seinigen mitteilt.

c) Diese Gegenwart wird also verbürgt durch die Identität mit dem Erlösungsopfer, wodurch Christus in unsrer Mitte ist als «das Lamm, welches geschlachtet ist». Diese Gegenwart wird durch den Zweck gefordert, welcher die Eucharistie zu einem Sakrament, d. h. zu einem Gnadenmittel macht, und dieser Zweck ist die Koinonia, die Gemeinschaft mit dem Herrn, wodurch wir der Früchte seines Werkes teilhaft werden.

d) Deutlich ist, dass die Realpräsenz das Werk des Herrn selber bleibt, und zwar vollkommen und ausschliesslich. «Per hoc et sacerdos est, ipso offerens, ipse et oblatio.» Jede Liturgie kennt die ‚consecratio', in welcher die Geschichte der Einsetzung «erzählt» wird und das «Geschehene» zur realen Präsenz wird, umrahmt vom Gebete, dass Gott als Sanctificator, d. h. durch den hl. Geist, die ‚praesentia' bewirke und wirksam mache. *Er handelt*, die *Kirche betet.*

e) Das Quomodo dieser Realpräsenz liegt ausserhalb des menschlichen Fassungsvermögens und verlangt weder eine logische noch eine exakte Argumentation. Die — übrigens sehr menschliche — Frage, auf welche Weise Brot und Wein der Leib und das Blut Christi werden oder überhaupt werden können oder wie die letzteren unter den Gestalten der ersteren gegenwärtig sein oder überhaupt sein können, kann nie eine Antwort erhalten, die der Ratio dauernd genügt und zugleich den Glauben vertiefen würde. Deshalb fordert sie am allerwenigsten die Erklärung, dass Brot und Wein verschwunden sind, denn eine solche Erklärung ruft noch mehr Fragen, als sie beantwortet zu haben meint. Keine Erklärung verlangt sie, aber wohl das Zeugnis, dass Brot und Wein nach dem Willen Gottes einen neuen Sinn empfangen haben. Einen neuen Sinn, einen neuen Inhalt, einen neuen Wert, eine neue Wirkung, — für diesen Gedanken brauchte William Temple (Christus Veritas, S. 247 ff.) das Wort «transvaluatio»; man könnte auch «transfiguratio» sagen, wenn man ‚figura' im Sinne des Altertums versteht. Die Worte sind brauchbar, aber eben nicht als Erklärung, sondern nur als Zeugnis.

f) Das Neue am Brot und Wein ist, dass sie Leib und Blut Christi repräsentieren, d. h. sie real präsent, wirklich gegenwärtig machen und die Koinonia durch sie bewirken. Aber dabei soll deutlich sein, dass Leib und Blut nicht nur stoffliche, leibliche «Bestandteile» sind, sondern «pars pro toto», Exponenten des Herrn selber, der sich für uns hingegeben hat. Die Realpräsenz sagt nicht nur, dass *Fleisch und Blut* da sind, sie ist viel grösser und reicher und versichert uns: *der Herr ist in unsrer Mitte.*

Wie der Herr in unsrer Mitte ist, wird nicht durch irgendeine Theorie der ‚ubiquitas' oder ‚multilocatio' erklärt, wobei die Wirklichkeit der Gegenwart doch wieder mit räumlich-stofflichen Grenzen gemessen und damit verarmt wird. Aber ebensowenig soll man sich in Ausdrücke wie «sacramentali modo» flüchten, womit man nur Tautologisches aussagt. Mit den Vätern der alten Kirche darf von des Herrn Gegenwart gesagt werden, dass sie ‚spiritualiter', ‚πνευματικῶς' geschieht, und zwar deshalb und in dem Sinne, dass Er *durch den Geist* präsent ist, denn der Gekreuzigte ist zugleich der Auferstandene und Verherrlichte, von dem der Apostel sagt: «Der Herr ist der Geist» (2 Kor. 3: 17).

g) Diese pneumatische Gegenwart, und damit auch die pneumatische Gemeinschaft oder Koinonia, ist nicht ein begleitender, gleichzeitiger, also separater Vorgang der sichtbaren Sakramentsverwaltung (wie die Begriffe der ‚concomitantia' und ‚consubstantiatio' es ausdrücken), wobei doch wieder die sichtbaren Zeichen zu «nuda signa», zu ‚blossen Zeichen' entwertet werden, sondern sie ruht ausschliesslich in der unerschütterlichen Tatsache, dass Brot und Wein als sein Leib und Blut *durch den Herrn selber* bezeichnet worden sind. Sie beruht also ausschliesslich in seinem Wort, «dies ist mein Leib, dies ist der Kelch meines Blutes». Und dieses sein Wort kann wieder nur bedeuten, dass Brot und Wein aufgehört haben indifferente Nahrungsmittel zu sein und real-effektive ‚signa' höherer Wirklichkeit geworden sind. Eine Wirklichkeit, die uns glauben und bekennen lässt: der Herr ist in unsrer Mitte, Er, der Gekreuzigte und Auferstandene, der Erlöser und der Mittler, und in all diesem *unser* Herr.

Können wir etwas Besseres und Beseligenderes sagen? Darf unser Glauben etwas Höheres begehren zu wissen oder würden wir dies gar wohl zu erfassen vermögen?

* * *

III. Dogmatische und liturgische Einzelfragen

Die Sakramentstheologie behandelt seit jeher eine Anzahl Fragen von begriffbestimmender Art. Mit hrer richtigen oder genügenden Beantwortung betrachtete die alte Systematik das betreffende Sakrament als «bewiesen». Wir denken an die Fragen nach Materie und Form, Spender und Empfänger, Wirkung usw., die teilweise oben schon beantwortet worden sind, andernteils im folgenden behandelt werden. Wir bemerken im voraus, dass es Fragen gibt, die eine gründliche Behandlung verdienen, vor allem soweit sie dem liturgischen Gebiet angehören. Hier kann aber alles nur möglichst kurz gefasst werden.

Die Messe

a) Die katholische Form der Eucharistiefeier trägt im Osten den Namen *Ἅγια Λειτουργία*, «die Heilige Liturgie», im Westen seit Jahrhunderten den Namen «Messe» oder auch «Sacrum Officium», das hl. Amt (sc. der Messe). Beide Namen haben ihren durch die Zeit geeichten Wert erhalten, obwohl ihnen die präzise Begriffsbestimmung fehlt, wie dies übrigens auch bei der alten schönen Benennung «Eucharistie» der Fall ist. Natürlich haben auch die Namen «Abendmahl», «Lord's Supper», «Holy Communion» ihr volles Recht, aber auch sie sagen nicht alles aus, was die heilige Feier der Kirche umfasst.

Auf Grund des Wesens der Eucharistie gehören zum unerlässlichen und unveräusserlichen Charakter ihrer Feier zwei Faktoren, nämlich die deutliche Bezeichnung der Elemente als den Leib und das Blut Christi und der Genuss dieser Elemente, die «consecratio» oder das eucharistische Gebet und die «communio». Es muss gesagt werden, dass die Liturgie der Messe deutlich zur Kommunion als zu ihrem End- und Höhepunkt, ihrem Ziel fortschreitet. Eine sporadische, vereinzelte, nicht allgemeine Beteiligung an der Kommunion muss als ein Defekt im kirchlich-sakramentalen Leben und als eine Folge ungenauer Interpretation der Messe und einer mangelhaften kirchlichen Disziplin bewertet werden.

b) Es gibt eine Überschätzung, eine einseitige Betonung der Messe als Opferhandlung, als ‚sacrificium', welche die Gefahr in sich birgt, dass der Zweck und die Frucht der Messe in der Darbringung des Opfers als erreicht und als in sich selber abgeschlossen

betrachtet werden. Das ist eine falsche Trennung der Konsekration und Kommunion, wobei die letztere zu kurz kommt und zu etwas Nebensächlichem wird. Diese Gefahr kann zu einer «Messen»-praxis führen, auf der das tadelnde Wort des Apostels Anwendung finden würde: «so ist das gar kein Essen des Herrenmahles.»

Eine ebenfalls einseitige Überschätzung ist die Vernachlässigung des Opfergedankens, welcher doch so klar und nachdrücklich in der Rezitation des Einsetzungsberichtes und in der Anamnese zum Ausdruck kommt. Wir möchten nie sagen, dass da eine mangelhafte Kommunion die Folge sei, aber die Bedeutung der Eucharistie wird da verarmt, die Abendmahlsgemeinschaft wird zu einer mystischen Praxis «Jesus und die Seele» verindividualisiert, indem doch im Gegenteil die Feier in ihrer Gesamtheit auf den höheren und reicheren Zweck, «Der Herr und seine Kirche», hinzielt.

c) ‚Consecratio' und ‚communio', die bei der Einsetzung eine geschlossene Handlung sind, konstituieren zusammen die Form der Abendmahlsfeier und vollziehen das ‚sacramentum Eucharistiae'. Messopfer und Kommunion sind nicht zwei verschiedene Handlungen, noch weniger zwei Sakramente. Die Eucharistiefeier ist die Teilnahme am Opfermahl, welches von dem präsenten Herrn, der das Opfer «ein für allemal» dargebracht hat und es immerfort wirksam macht, angerichtet wird. Und die Kirche, die im Opfermahle mit ihrem Herrn die Koinonia eingeht, tritt, vereint mit dem Herrn, der Opferer und Opfer zugleich ist, in ihrer Opferungsbeteiligung vor das Angesicht des Vaters.

Die ‚consecratio'

a) Ursprünglich galt als das «eucharistische Gebet» (an welchen Namen noch der rubrizistische Ausdruck «infra precem» erinnert, all das, was jetzt die Präfation und den Kanon bildet. Selbstverständlich hat das Verlangen nach genauer Präzisierung den Moment der Konsekration in bestimmten Worten oder Gebeten gesucht. Im allgemeinen bezeichnet der Westen den Einsetzungsbericht in der Messe dafür, der Osten die Epiklese, d. h. die Anrufung des hl. Geistes (bisweilen des Logos), dass Er die Gaben heilige oder zum Leib und Blut Christi mache. Die Epiklese folgt im Osten meist dem Einsetzungsbericht. Die Frage nach dem Konsekrationsmoment ist wichtig und interessant. Er verdiente eine

besondere Abhandlung, wovon hier aber nicht die Rede sein kann. Die einschlägige Literatur (wir möchten, nur beispielsweise, auf die viel zu wenig beachtete Arbeit Watterichs, Der Konsekrationsmoment, 1896, die Artikel Cabrols im «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», auf die diversen Schlagwörter, und das Buch von Gregory Dix, «Shape of the Liturgy», 1945, hinweisen) ist umfangreich, aber sie hat die Frage noch nicht entscheidend gelöst. Weil es trotz fleissiger Untersuchungen und scharfsinniger Deduktionen unbekannt bleibt, in welchen Formen und Gebeten die älteste Christenheit ihre Eucharistie gefeiert hat, wird die Frage wohl schwer zu lösen sein. Sowohl der abendländische als der morgenländische Standpunkt kann sich auf eine lange Tradition berufen.

b) Der Einsetzungsbericht ist ganz einfach eine geschichtliche Beschreibung, weder ein Gebet noch eine sakramentale Formel. Im Zusammenhang der Messe aber wird in diesem, vom ‚sacerdos' rezitierten objektiven Bericht gerade «das in dieser Geschichte Geschehene» in das Heute transponiert. Dabei ist es offenbar, dass der ‚sacerdos' in Wirklichkeit nur ‚minister' ist und ‚ministerialiter' handelt, dass nicht er der selbständige, allmächtige ‚consecrator' ist, dass nicht er dem Herrn gebietet, herabzukommen, sondern dass er nur seinem Herrn gehorcht, der eben in diesem Augenblick ihm gebietet, «dies zu tun». Im Wort der Geschichte verrichtet der Herr *sein* Werk, Er, der selbst der ‚sacerdos' ist.

Die Epiklese ist ein Gebet, das Gott anruft, damit Er seinen hl. Geist herabsende, aber die Worte dieses Gebetes weisen ebensowenig auf einen bestimmten Konsekrationsmoment hin. Und doch ist auch ein solches Gebet, menschlicherseits gesehen, vollkommen selbstverständlich, weil die Kirche ja begehrt, das «Komm, Herr Jesu!» zu beten. Hier betet sie, dass das Sakrament wahrhaftig und wirklich in ihrer Mitte werde und das die reale Gegenwart des Herrn den Herzen aller offenbar und zum Heil werde. Ein Gebet der Anrufung, das aussagt, was geschehen soll und das um die Vollziehung des Sakramentes durch Gott selber, durch Christus oder durch den hl. Geist fleht, gehört zu jedem Sakrament.

c) Wollte man erwägen, was bei der Einsetzung in der Handlung des Herrn selbst der Konsekrationsmoment gewesen sei, so musste man schliessen, dass dieser mit den eng verbundenen Handlungen und Worten des Herrn zusammenfiele, mit der Handlung des «*εὐχαριστήσας*» (gratias agens) oder «*εὐλογήσας*» (benedixit) und

den wiederholten Worten «dies ist». Aber unsrer Meinung nach ist es unrichtig, die Konsekration an ein einziges Wort oder an ein einziges Gebet zu binden; man hat ja auch nie von zwei Konsekrationen gesprochen, von der des Brotes und der des Weines, sondern nur von *der* Konsekration. Besser ist, wenn die Kirche sich mit der Erkenntnis zufrieden gibt, welche Handlungen und Gebete für die richtige Vollziehung als unentbehrlich gelten. Epliklese — entweder vor oder nach der historischen Stelle — und Einsetzungsbericht scharen sich um das ‚mysterium fidei' als die Hüter und die Türe des Heiligtums. Durch sie sind die Gaben «Gaben des Herrn» geworden, der Herr in unsrer Mitte.

d) Die Orthodoxen des Ostens vereinigten sich mit der Erklärung Döllingers auf den Bonner Unionskonferenzen vom Jahre 1874: «Wir können ... erklären, dass wir die Anschauung, wonach zu der Integrität des Konsekrationsaktes eine Invokation des hl. Geistes gehört, als untadelhaft anerkennen. Wir haben auch in der abendländischen Liturgie eine solche Invokation, aber nicht nach, sondern vor den Einsetzungsworten. Auch unsere Form ist sehr alt. Diese liturgische Differenz scheint in der Kirche seit uralter Zeit bestanden zu haben.» Die Frage, welche einzelne Sätze das Wesentliche seien, ist eine Schulfrage, und die Antwort, die die römische Theologie darauf gibt, ist nicht dogmatisch und fast immer spitzfindig. Auf der Bonner Konferenz von 1931 wurde auf diese Erklärung hingewiesen und galt die Frage ebensowenig als trennende Differenz. Von ausschliesslich wesentlichem dogmatischem Gewicht bleibt die Sicherheit, dass es der Herr selber ist, der hier handelt, und zwar nicht auf menschliches Wort, sondern kraft seiner eigenen Verheissung.

Die ‚communio'

a) Brot und Wein bilden die durch die Einsetzung des Herrn angeordneten Elemente der Eucharistie. Die Differenz zwischen Osten und Westen über den Gebrauch vom gesäuerten oder ungesäuerten Brot (panis azymus aut fermentatus) ist nicht von dogmatischem Gewicht. Auch das Hinzufügen von Wasser zum Wein. Das Quantum des Wassers (aqua modicissima) hat nur liturgisch-disziplinäre Bedeutung. Mit Recht bestimmte die Kirche immer den Gebrauch vom «panis triticeus et vinum de vite». — Auch die Art der *Spendung*, die dabei gebräuchliche Formel, die Austeilung

durch Priester oder Diakon oder auch durch Laien — der altchristliche Brauch, den Gläubigen das konsekrierte Brot mit nach Hause zu geben —, der Vorrang des Zelebranten bei der Kommunion (se ipsum communicare), ist dogmatisch unwesentlich.

b) Die Frage nach der *Kommunion unter beiden Gestalten* oder *unter einer Gestalt* (communio sub utraque aut sub una specie) bekam vor allem durch die reformatorische Bewegung dogmatische Bedeutung. Es steht unbestritten fest, dass die «communio sub utraque» in der alten Kirche Regel war, aber ebensosehr, dass die «communio sub una» immer wieder bei der Hauskommunion stattgefunden hat und ihre Gültigkeit nie bestritten worden ist. Gleichfalls muss festgestellt werden, dass die Gründe für die Einführung der «communio sub una» für alle Kommunikanten, ausgenommen den Zelebranten, seit dem 13. Jahrhundert gar nicht schwerwiegend und schlagend waren. Als einen solchen «wichtigen Grund» gibt der Catechismus Romanus die Überlegung an, dass mit der Einführung der Kommunion unter einer Gestalt «convellenda erat eorum haeresis, qui negabant sub utraque specie totum Christum esse, sed corpus tantum sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant». Die Argumentation, «Christum totum et integrum esse sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus, separatione facta», gründet sich auf die Transsubstantiationstheorie, obwohl die damit ausgesprochene Lehre dogmatisch richtig ist. Eine Beweisführung aus dem Fehlen des Weines in Joh. 6, 52 und 58, kann nur als schlechte Exegese bezeichnet werden, was im selben Masse — im Falle des entgegengesetzten Standpunktes — von der nachdrücklichen Betonung des: «trinket *alle* daraus», gilt.

Man wird anerkennen müssen, dass die Kommunion unter beiden Gestalten, und zwar mit Herumreichung des einen Kelches, diejenige Form ist, welche am meisten den Berichten der hl. Schrift und der alten Tradition entspricht und deshalb entschieden den Vorzug verdient. Demgegenüber muss man aber eingestehen, dass die Kirche sich mit Recht zu jeder Zeit eine gewisse Freiheit in bezug auf den äusseren Ritus (materia et forma) der Sakramente vorbehalten hat. Der Gedanke, dass die Kommunion unter einer Gestalt keine ‚vera communio' sein würde, lässt sich dogmatisch schwer verteidigen. An den Bonner Unionskonferenzen im Jahre 1874 — zu welcher Zeit auch in unsern Kirchen die ‚communio sub una' meistens Regel war — wies man nicht ohne Recht als Ana-

logie auf den Ersatz der Immersio durch die Ablutio bei der Taufe hin. — Die ganze Frage gehört der kirchlichen Disziplin, und die der Intinctio der Liturgik an.

Spender, Empfänger, Wirkung

a) Die Frage nach dem «*minister Eucharistiae*» könnte als technische Frage besser der Behandlung des Ordinationssakramentes zugewiesen werden, aber sie bietet doch einige Punkte, die hier erwähnt werden sollen.

Es ist zunächst vollkommen logisch, dass die regelmässige, wöchentlich, fast täglich sich wiederholende Verwaltung des Sakraments den lokalen Amtsträgern übergeben wurde, prinzipiell den «Aufsehern» oder Bischöfen, und später — kraft der «potestas delegata» — den Priestern. Selbstverständlich ist, dass der Diakon davon ausgeschlossen ist, weil er der «Diener» des ‚minister sacramenti' ist. Die Regel, dass der Diakon die Taufe nur im Auftrag des «pastor gregis» vollziehen darf, beweist, dass dies ein Ausnahmerecht war.

Als das Wichtigste soll zweitens bemerkt werden, dass der eigentliche ‚sacerdos' *Christus* selbst ist. Eine Anschauung, die ausschliesslich den menschlichen Verwalter aktiv macht und den Herrn, dessen Befehl er vollzieht, passiv, materialisiert und mechanisiert den Sakramentsvollzug und löst das Sakrament vom Herrn, der es einsetzte. Da überdies die Eucharistie die «Gemeinschaft» (*κοινωνία*) der «vielen» (*πολλοί*) an dem «einen Brot» (*εἷς ἄρτος*) ist, kann die Eucharistie allein im Kreise der dafür versammelten Gemeinde gefeiert werden, und in diesem Kreis ist der Priester der ‚minister', sowohl Christi wie der Kirche, der Minister, der keine eigene, selbständige, nach eigenem Wohlgefallen auszuübende Befugnis, sondern nur eine anvertraute, auferlegte besitzt. Er ist der Diener, Repräsentant, Mund und Hand der Kirche; er ist das Werkzeug, der «*πρεσβευτής*» der Ambassadeur seines Herrn.

Es ist drittens die *Kirche*, die in der Eucharistie die Anamnese feiert. Ihr gilt das Mandatum: «tut dies zu meinem Gedächtnis», und der Priester spricht nur als ihr Mund. Dies trifft so entscheidend zu, dass eine Eucharistie ohne Gemeinde undenkbar ist und die Kirche immer sich der «missa privata», der Messe, in welcher die Gemeinde nicht auf irgendeine Weise vertreten ist, widersetzt hat. Die Eucharistiefeier geschieht von der Kirche aus, sie ist Akt der Gemeinde, die sich darin mit ihrem Hirten vereinigt, als die «grec

adunata sacerdoti». Wenn die Kirche kraft des Mandatum ihres Herrn die Anamnese feiert, ist sie es, die betet, dass der Herr als Erlöser gegenwärtig sei und dass der Vater das ‚sacrificium' annehme und gnädig ansehen wolle, wie sein Sohn mit seinem Leib, der Kirche, eins ist. In der Eucharistie vereinigt die Kirche sich mit ihrem Haupt als ihrem Erlöser und mit seinem Erlösungsopfer und spricht, kraft seines Mandatum, ihr «offerimus», «*προσφέρομεν*», «wir bringen Dir dar...». Dies ist gerade das Herz der Koinonia.

b) Kommunikant ist jeder, der auf dem Wege der Initiation, d. h. durch die Taufe zur Vergebung der Sünde und durch die Handauflegung und Salbung zur Mitteilung des hl. Geistes, in das «*σῶμα Χριστοῦ*», in die Kirche einverleibt worden ist. Für ihn ist die Eucharistie die Lebensnahrung, das grosse Gnadenvorrecht der Koinonia, die ihn durch sein Einverleibtsein in der Kirche mit seinem Erlöser eins macht, der ihn mit sich als Erlösten vor das Angesicht des Vaters bringt.

Hieraus könnte man schliessen, dass die Kinderkommunion nicht unstatthaft sein sollte, aber sie ist doch nicht empfehlenswert. Das «*δοκιμάζειν ἑαυτόν*», die von Paulus gebotene Selbstprüfung (1 Kor. 11, 28), setzt ein gewisses Mass des Wachstums im Glauben voraus. Wir können den orientalischen Brauch billigen, aber es verdient im Westen keine Nachahmung. Es wäre bestimmt falsch, eine Verpflichtung zur Kinderkommunion auf die Lehre von der Notwendigkeit mit Hinweis auf Joh. 6, 53 ff. zu begründen, welche Stelle man schwerlich mit «wer nicht kommuniziert...» exegetisieren dürfte.

c) Die *Wirkung* der Eucharistie wird mit dem Worte der hl. Schrift «*κοινωνία*», «Gemeinschaft», am besten charakterisiert. Das Wort war in dieser Abhandlung wiederholt Mittelpunkt der Betrachtungen. Die Koinonia ist für den einzelnen die Bürgschaft des ewigen Lebens, von dem Johannes spricht, und für die Kirche die Quelle des «Friedens und der Einheit», um welche das uralte und schöne Friedensgebet nach dem ‚Agnus Dei' fleht. — Es ist klar, dass die Eucharistie nicht das Mittel zur Sündenvergebung wie die Taufe ist. Sie setzt die Zugehörigkeit zur Kirche, d. h. zu der ‚communio sanctorum' voraus. Paulus fordert eine strenge Selbstprüfung, und die alte Kirche sprach eindringlich ihr «*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*», «das Heilige den Heiligen». Aber ebenso selbstverständlich ist es, dass die Koinonia auch die Sündenvergebung einschliesst, und weiterhin, dass diese Vergebung nicht mechanisch,

sondern nur durch wahrhaftigen Glauben und vollkommene Hingabe zustande kommt. Ohne diesen ist kein Sakrament zum Heile, zum «*ζωὴ αἰώνιος*», zum ewigen Leben wirksam, sondern nur «*εἰς κρίμα*», zum Gericht.

Die Theorie der *Applikation* des Messopfers — d. h. die Frage, inwieweit «die Frucht der Messe» auf einen bestimmten Zweck angewendet werden kann — ist dogmatisch sowie praktisch nur mit grosser Vorsicht zu verwerten. Tatsächlich ist Christi Erlösungsopfer «pro vivis et mortuis», für die Lebendigen und die Toten, und das Gebet der einzelnen kann alle Wege der Liebe gehen. Aber weder Kirche noch Priester verfügen autoritativ darüber. Nur das Gebet des Glaubens und der Selbsthingabe kann an den Herrn und an sein Erlösungsopfer herankommen. Die Eucharistie ist allzeit auf die Kommunion der geheiligten Gaben gerichtet, und auf diesem Wege kommt die Gemeinschaft, die Koinonia in der Eucharistie zustande, nicht «per intentionem sacerdotis», weder durch ein «spiritualiter» oder «voto edere», ein geistiges Essen und Trinken. Aber in der Gemeinschaft mit dem Herrn verwirklicht sich auch vollkommen die Koinonia von allen untereinander, und in dieser doppelten Koinonia ist das Gebet des Glaubens und der Liebe die wirksamste ‚applicatio'.

Dauernde Gegenwart und Anbetung

a) Die Lutherische Lehre beschränkt die Realpräsenz auf den Moment der Kommunion, auf die «praesentia in usu», was bei konsequentem Nachdenken nicht zu einer Abendmahlsfeier der vielen, sondern zu vielen Abendmahlsfeiern der einzelnen führt. Wo man die Realpräsenz als die Gewissheit «der Herr ist in unsrer Mitte» versteht, da führt dies natürlicherweise zu der Folgerung der «*permanentia*», d. h. der dauernden Gegenwart.

Es ist aber sinnlos und spitzfindig, untersuchen zu wollen, wie lange diese ‚permanentia' dauert, und z. B. zu bestimmen: solange die ‚species' unverändert fortbestehen. Das führt zu allerhand Fragen, die nicht beantwortet werden können. Die ‚permanentia, ist durch das Ziel verbürgt, und dieses Ziel ist die Kommunion. Die Praxis der alten Kirche kannte die Hauskommission, besonders für die Kranken, wie übrigens noch heute. Nie feiert die Kirche eine erneute Eucharistie am Krankenlager, aber sie schliesst ihre Kranken immer in die Feier der Gemeinde ein. Deshalb soll auch jede *Reservation* ihre Begründung in diesem Zweck finden, dass

nämlich die konsekrierte ‚species' «ad communionem» dienen werde, könne oder solle. Umgekehrt soll auch gesagt werden, dass derjenige, der die für diesen Zweck aufbewahrten Gaben empfängt, wahrlich «Abendmahl feiert».

b) Die «*adoratio*» datiert in ihrer, vor allem römischen, Form aus jüngerer Zeit, aber ihrem Wesen nach beruht sie auf dem Glauben der Realpräsenz. Schon der hl. Augustin bezeugt klar, dass die Anbetung des «scabellum pedum eius» dem Herrn gilt, und sagt dann weiter über die Eucharistie, «nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit» (Tract. in Ps. 98 : 9). Diese Anbetung, welche auch dem Gottmenschen gegenüber nie der bloss menschlichen Gestalt gelten kann, gilt auch in der Eucharistie nie den ‚species', sondern dem Herrn selber.

Die mittelalterliche Entwicklung der Adoration ist nicht in allem fehlerlos gewesen und hat gleichen Schritt mit der Vermaterialisierung der theologischen Anschauungen durch die Transsubstantiationstheorie gehalten. Deshalb verdient sie überall zurückgewiesen zu werden, wo sie das Ziel der Eucharistie verkennt. Gleich wie die Reservatio und die Permanenz nur ihre Bedeutung, ihre Berechtigung und Begründung in dem genannten Ziel, der Koinonia, finden können, hat auch die Adoratio nur im Hinblick auf dieses Ziel Berechtigung und Sinn. Auch die Anbetung verkündigt und bezeugt: der Herr ist in unsrer Mitte; sie ist die äussere Haltung der inneren Gewissheit, dass es der auferstandene und verherrlichte Herr des Kreuzes ist, der sich herablässt, zu uns zu kommen und mit uns in Gemeinschaft zu treten.

Die richtige und schlichte Adoratio, aus der auch der Brauch der Nüchternheit vor dem Genuss folgte, soll — wie es auch in der orthodoxen Kirche des Ostens Praxis ist — nie von der Eucharistiefeier gelöst werden, wie dies auch mit der Reservatio nicht geschehen soll. Sie ist kein Zweck an sich selber, sondern eine logische Folgerung des ‚mysterium fidei', des Geheimnisses des Glaubens, das sich in unserer Präsenz vollzieht. Aber da ist sie vollkommen angebracht und schafft Raum für die Äusserung unserer «*εὐχαριστία*», unserer betenden Danksagung. So darf und soll sie die Anbetung der Dankbarkeit sein gegenüber «dem Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses», welches ist: Christus in unsrer Mitte, «*ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*», «die Hoffnung der Herrlichkeit» (Kol. 1, 27).

Utrecht. *A. Rinkel*