

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

Band: 1 (1911)

Heft: 3

Artikel: Aus den Verhandlungen der Generalkonferenz der christkatholischen Geistlichen der Schweiz am 15. Mai 1911 im Kirchengemeindesaale zu Schönenwerd

Autor: [s.n.]

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403791>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

Aus den Verhandlungen
der
Generalkonferenz der christkatholischen Geistlichen der Schweiz
am 15. Mai 1911
im Kirchgemeindesaale zu Schönenwerd.

**Mensa und Confessio nach Prof. Dr. Franz Wieland und
die christkatholische Messliturgie.**

I. Referat von Bischof Dr. Eduard Herzog.

Die Schule, deren Vorsteher einst *Döllinger* gewesen ist, hat keineswegs allen Glanz und alle Bedeutung verloren; die „*Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*“, herausgegeben von Professor *Alois Knöpfler*, sind ein Beweis, dass sie immer noch eine Pflanzstätte theologischer Wissenschaft ist. Zu diesen Veröffentlichungen gehören drei Schriften, die Dr. *Franz Wieland*, Subregens in Dillingen, im Laufe der letzten Jahre verfasst hat, und die am 2. Januar 1911 in besonders feierlicher Sitzung auf den Index gesetzt worden sind:

„*Mensa und Confessio, der Altar der vorkonstantinischen Kirche*“, München 1906;

„*Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch, S. J. in Innsbruck, eine Antwort*“, München 1908;

„*Der vorirenäische Opferbegriff*“, München 1909.

In den folgenden Ausführungen zitiere ich die erste dieser Schriften mit „M. C.“, die zweite mit „Antwort“, die dritte mit „Opferbegriff“.

Wie unterscheiden sich *Mensa* und *Confessio*? Der Tisch ist ein Hausgeräthe, um das sich die Mitglieder der Familie versammeln, wenn sie die gemeinschaftliche Mahlzeit einnehmen

wollen. Im apostolischen Zeitalter war man beim Essen um den nur wenig erhöhten Tisch *gelagert*; man stützte sich auf den linken Ellbogen und führte sich mit der rechten Hand die auf dem Tisch bereitstehenden Speisen und Getränke zum Munde. Um einen *Tisch* in einem Privathause war Jesus mit seinen Jüngern versammelt, als er das heilige Abendmahl einsetzte. Ebensovienig wie dieser Tisch unterschieden sich in den Häusern, in denen die Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde nach Pfingsten „das Brot brachen“ (Apg. 2, 46), die zum Einnehmen einer Mahlzeit üblichen Hausgeräte von den analogen Gegenständen in andern jüdischen Wohnungen. Nicht mehr ein gewöhnlicher Tisch aber ist die mit einer „*Confessio*“ verbundene Tafel zur Zubereitung und zum Genuss des hl. Mahles. Die „*Confessio*“ ist das Märtyrergrab, auf dem der Altartisch aufgebaut ist. Noch heute findet man in alten Kathedralkirchen Italiens die Einrichtung, dass der Bischofsstuhl hinten in der Apsis steht, links und rechts von ihm die Stühle der Chorherren, vor dem Bischofsstuhl aber der Altar sich befinden; hinter dem Altare stehend und mit dem Angesicht dem im Schiffe der Kirche versammelten Volke zugewendet, funktioniert der Bischof. Vom Schiffe aus zum Altare hinzutreten, ist gar nicht möglich, weil auf dieser Seite die Treppe zu der unter dem Altar befindlichen Gruft hinabführt. (Eine solche Einrichtung sah ich z. B. in der kleinen alten Kathedrale zu Foligno.) Heute jedoch denkt man gewöhnlich bei „*Confessio*“ an das symbolische Märtyrergrab, d. h. an den in die Altarplatte eingehauenen Reliquienbehälter, der nach römischkatholischer Anschauung keinem Altare fehlen darf. Die hl. Eucharistie ist ein Mahl der Gemeinschaft; die an diesem Mahle Teilnehmenden stellen sich nicht bloss als eine Tischgesellschaft dar, sondern sie werden auch tatsächlich zu einer einheitlichen Körperschaft, in deren Gliedern dasselbe Leben pulsiert. Dieses Leben ist der verklärte Christus. Christus lebt in allen, und alle leben in Christo. Von ihm sind auch die Verstorbenen nicht geschieden. Will man die Gemeinschaft mit den Verstorbenen betätigen, so kann es nicht besser geschehen, als dadurch, dass man die Lebensgemeinschaft mit Christus, „dem Haupte des Leibes“, erneuert, und das geschieht durch die Teilnahme am eucharistischen Mahle. Dabei waren noch andere Gedanken massgebend, auf die später zurückzukommen sein

wird. Insbesondere ist es verständlich, dass die christliche Gemeinde bei der Gedächtnisfeier der Passion des Herrn auch dankbar der Märtyrer gedachte, die sich gleichsam mit Christus geopfert hatten, und dass sie darum die hl. Eucharistie gern an den Begräbnisstätten der Glaubenszeugen feierte. Das führte im Laufe der Zeit dazu, die Altäre gleichsam auf den Gräbern von Märtyrern aufzubauen, also unter dem Altar eine Gruft mit den Gebeinen eines Märtyrers anzubringen oder dann wenigstens Reliquien in die Altarplatte zu versenken. Sobald die „Confessio“ da ist, also der mit einem eigentlichen oder einem bloss symbolischen Märtyrergrab verbundene Altar, hat der Abendmahlstisch endgültig aufgehört, ein gewöhnliches Hausgeräthe zu sein; er ist zu einem Gegenstand geworden, der eine ausschliesslich liturgische Bestimmung erhalten hat.

Wann ist nun die einfache „*mensa*“ zur „*confessio*“ geworden? Wieland weist nach, dass in der vorkonstantinischen Periode von einem Altargrab oder von einem Grabaltar keine Rede sein kann. Damit ist nicht gesagt, dass nicht doch schon vor Konstantin der eucharistische Tisch ein Gegenstand pietätvoller Wertschätzung geworden war. Das musste er werden, sobald es für die Christgläubigen besondere Versammlungslokale gab, die ausschliesslich zur Feier der hl. Eucharistie dienten, und die auf dem Tisch zum Leib und Blut des Herrn konsekrierten Gaben von Brot und Wein als eine eigentliche „*oblatio*“ angesehen wurden, die man Gott darbrachte. Doch war der eucharistische Tisch auch in dieser Zeit ein Heiligtum nur für die jeweilige Dauer der eucharistischen Feier; er wurde jedesmal eigens aufgestellt und geschmückt. Daher konnte die Eucharistie auch im dritten Jahrhundert immer noch an jedem beliebigen Orte, wo Gläubige kommunizieren wollten, gefeiert werden, und ohne besondere Weihe jede beliebige Unterlage, auf der sich in passender Weise das Brot hinlegen und der Becher aufstellen liess, als Altar dienen (M. C., 119 ff.).

Dass ursprünglich für die eucharistische Feier einfach der Esstisch oder die Esstische des betreffenden Raumes zur Verwendung kamen, muss schon wegen des *Zusammenhangs der Eucharistie mit den Agapen* als selbstverständliche Tatsache angenommen werden. Wie die Einsetzung des neutestamentlichen Passahmahles den Höhepunkt und Schluss eines wirklichen Mahles bildete, so ging in der apostolischen Kirche dem

eucharistischen Mahle die Agape vorher. Für diese Tatsache nimmt Wieland schon Apg. 2, 42, in Anspruch. Die *κοινωνία*, die Lukas mit der *διδασχὴ τῶν ἀποστόλων* in enge Beziehung bringt und gleichzeitig der *κλάσει τοῦ ἄρτου* und den *προσευχαῖς* gegenüberstellt, kann nur das Liebesmahl sein, zu dem sich die Christgläubigen versammelten. Den Versammelten boten die Apostel freilich zunächst geistige Speise (*διδασχὴ*) an; dass aber ungefähr gleichzeitig mit den Lehrvorträgen auch eine leibliche Speisung der Erschienenen stattfand, muss aus Apg. 6, 1 ff., geschlossen werden. Die Apostel, die Diener des Wortes, finden es unschicklich, dass sie „*bei den Tischen dienen*“ und so das „Wort Gottes vernachlässigen“. Nur bei einer eigentlichen Mahlzeit, nicht bei der Verteilung der eucharistischen Gaben konnte eine Zurücksetzung der hellenistischen Witwen vorkommen. Geradeso verhielt es sich mit den armen Gemeindemitgliedern zu Korinth. Nur wenn ein Mahl im gewöhnlichen Sinne stattfand, konnte es sich ereignen, dass der eine sich sättigte, ja übersättigte, der andere aber hungrig blieb und ob seiner Dürftigkeit beschämt wurde (1. Kor. 11, 21 f.). Mit Eucharistie und Agape bringt Wieland (M. C., 10) auch 1. Tim. 4, 4—6, in Beziehung. Die Speisen, die *διὰ λόγον θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* geheiligt werden, sind diejenigen, die bei der Eucharistiefeyer (*μετ' εὐχαριστίας*) genossen werden. Dass aber Agape und Eucharistie nicht zu identifizieren sind, ergibt sich gerade aus 1. Kor. c. 10 und c. 11. Das „eine Brot“, von dem alle geniessen, ist nicht das, mit welchem der Hunger der Armen hätte gestillt werden können, und der Kelch, aus dem alle trinken, nicht der Wein, den die Vermöglichen in überreichlicher Masse geniessen. Wieland will aber dahingestellt sein lassen, ob die *κλάσις τοῦ ἄρτου* und die *προσευχαί* der *κοινωνία* in Wirklichkeit vorhergingen oder nachfolgten. Das letztere wird richtig sein. Das ergibt sich aus den angeführten Zeugnissen, und nur in diesem Falle kann das Brotbrechen als „Höhepunkt der Koinonie“ (M. C., 15) bezeichnet werden. So hat der Gottesdienst der apostolischen Gemeinde grosse Ähnlichkeit mit der Sabbatfeier in der Synagoge. Auch diese bestand aus vier Elementen, welche waren: 1. Gemeinsames Gebet, 2. Lesung der Thora und der Propheten mit Predigt, 3. Fürbitten und Segnungen, 4. Sammlung für die Armen (*κοινωνία*). Den Fürbitten und Segnungen in der Synagoge entspricht das Brotbrechen in der

apostolischen Gemeinde. Diese Übereinstimmung, die sich ja von vornherein erwarten lässt, ist ein wichtiges Argument für die Richtigkeit der skizzierten Anschauung. Wenn aber die Eucharistie den Höhepunkt eines wirklichen Mahles bildet, so kommt auch sie selbst *in erster Linie unter dem Gesichtspunkt eines Mahles in Betracht.*

Schon die bisher berücksichtigten Anschauungen Wielands erregten auf seiten römischer Theologen heftigen Widerspruch. Insbesondere suchte der Innsbrucker Jesuit *Emil Dorsch* in einer langen Abhandlung „Altar und Opfer“ (Zeitschrift für katholische Theologie“, 32. Bd., 2. Heft, S. 307—352) den Nachweis zu leisten, dass Wieland nicht bloss wissenschaftlich unhaltbare, sondern auch unkatholische Ansichten vortrage. Ihm widmete Wieland die zitierte „Antwort“.

Als anstosserregend wurde von Dorsch und seinen Gesinnungsgenossen insbesondere hervorgehoben, dass Wieland behaupte, die Kirche der zwei ersten Jahrhunderte habe der hl. Eucharistie nicht den Charakter eines *Opfers* zugeschrieben. Der Vorwurf ist vom römischen Standpunkt aus begreiflich. Was ist ein Opfer? Ein Priester der *vorchristlichen* Zeit wird auf eine solche Frage antworten: Ein Opfer ist ein Gegenstand, den der Mensch für sich behalten und für sich verwenden könnte, den er aber freiwillig aus irgend einer Absicht der Gottheit *schenkt* und zu diesem Zweck in gottesdienstlicher Form *zerstört*. Nun behauptet Wieland unumwunden: Von einem Opfer in diesem Sinne wusste die Kirche der zwei ersten Jahrhunderte nichts. Was die *Didache* als *ἑσθία* bezeichnet, ist „nicht eine objektive Darbringung, sondern Lobopfer der Gemeinde durch Christus“ („Opferbegriff“, S. 42). Im *Barnabasbrief* wird nach Js. 1, 11—13, gelehrt, dass Gott keiner Darbringungen bedürfe (A. a. O., S. 43). Auch *Clemens Rom.* lehnt „die konkreten Opfergaben direkt ab“ (A. a. O., S. 50). Insbesondere ist nach *Ignatius von Antiochien* die Eucharistie „nicht eine Gabe von uns an Gott, sondern eine Gabe von Gott an uns und ein Unterpfand unserer Auferstehung“ (A. a. O., S. 53). In Übereinstimmung damit steht die Lehre der *Apologeten* des zweiten Jahrhunderts. Im Gegensatz zu den heidnischen und jüdischen Oblationen, die in Brandopfern, Rauchopfern, Trankopfern und dergleichen bestanden, bezeichnen sie Gebet und Danksagung, Lob und Verherrlichung und Bitte als das christ-

liche Opfer, da ja Gott unserer Gaben nicht bedürfe (A. a. O., S. 62). „Nicht der konkrete Christus, nicht sein Fleisch und Blut ist unsere Opfergabe an Gott, sondern die Verherrlichung Gottes *durch* den konkreten Christus ist unser Opfer“ (A. a. O., S. 66). Für diese Anschauung beruft sich Wieland namentlich auf *Justin* (M. C., S. 50 ff.; „Opferbegriff“, S. 71 ff.). In den Beschreibungen der Liturgie, die Justin in seine Apologie aufgenommen hat, findet Wieland „keine Spur einer Darbringung der Eucharistie als einer Gabe an Gott“. Um Gott zu ehren, bedarf es keiner sichtbaren Gabe; eine solche ist nicht einmal denkbar, denn der Schöpfer aller Dinge besitzt von vornherein alles, was wir ihm geben könnten. Allerdings kennt auch Justin materielle Gaben, die die Christen darbringen; er sagt von ihnen: „Wohl kennen auch wir ein Darbringen; aber was wir darbringen, bringen wir nicht dem dar, der es ja selbst geschaffen und uns geschenkt hat zum Lebensunterhalt, sondern wir geniessen es und bringen es so *uns selbst dar* und *den Dürftigen*; was wir aber ihm (Gott) darbringen, ist nicht das, was wir uns darbringen, sondern feierliches Lob- und Dankgebet, und zwar *über dem Dargebrachten*. Und das haben wir als allein würdige Art der Gottesverehrung gelernt“ („Opferbegriff“, S. 74 f.). Von einer Darbringung der Eucharistie als *Oblation* ist bei Justin mit keinem Wort die Rede. Ein Grund, über diese Bedeutung der eucharistischen Speisen vor den Heiden zu schweigen, lag nicht vor, zumal Justin die ganze Feier sehr ausführlich beschreibt und sogar den Inhalt der Eucharistiegebete angibt. Es hätte im Gegenteil auf den heidnischen Leser einen sehr versöhnenden Eindruck machen müssen, wenn er über christliche Opfer Aufschluss erhalten hätte, die den heidnischen Opfern entsprachen; so wäre für ihn bewiesen gewesen, dass die Christen keine Atheisten seien, sondern ebenfalls eine wirkliche Gottesverehrung besäßen.

Derartige Ausführungen müssen auf einen römischen Theologen notwendigerweise den Eindruck machen, Wieland leugne für die zwei ersten Jahrhunderte den Opfercharakter der hl. Eucharistie. Hat aber die Urkirche der Abendmahlsfeier die Bedeutung eines Opfers im Sinne einer Darbringung nicht zuerkannt, so hat sie auch keinen „Altar“ im Sinne der vorchristlichen Zeit, sondern eben nur eine „*mensa*“, einen Abendmahlstisch gehabt, und es ist in diesem Falle selbstverständlich,

dass überall da, wo der Ausdruck „Altar“ gebraucht wird, eben nur eine bildliche Redeweise vorliegt, wie Wieland namentlich an den Briefen des hl. Ignatius nachweist. Damit scheint auch der Opfercharakter der hl. Messe geleugnet zu sein. *So weit will nun freilich Wieland nicht gehen.* Inwiefern ist ihm gleichwohl die eucharistische Feier eine *Opferfeier*? Er spricht sich darüber in den drei genannten Schriften an vielen Stellen aus. Ich glaube seine Ansicht in folgenden Sätzen richtig wiederzugeben:

1. Es gibt Eines, was Gott nicht von vornherein besitzt, was er aber von seinem mit Vernunft und Freiheit ausgestatteten Geschöpfe verlangen muss, die dankbare Anerkennung seiner Majestät. Darum hatten auch die alttestamentlichen Opfer nur insofern Wert, als sie *Symbole* der Anbetung, Bitte, Busse der Opfernden waren („Antwort“, S. 52). „Das Opfer, welches die Christen von sich aus darzubringen haben, ist allein die Frucht der Lippen, die Gottes Namen preisen, das Opfer des Lobes *durch Christus*“ (Hebr. 13, 12. 15; M. C., S. 25).

2. Auf die Beifügung „durch Christus“ ist grosses Gewicht zu legen. Es ist nur Einer, der Gott die würdige, vollkommene Verherrlichung und Anbetung darbringen kann: der Gottmensch Jesus Christus. Er hat Gott in seinem freiwilligen Tod und seiner Auferstehung das wahre Lob- und Versöhnungsopfer gebracht“ („Antwort“, S. 52).

3. Auch die Selbsthinopferung *Christi* ist nicht eine den vorchristlichen Opfern analoge Darbringung von Gaben (des eigenen Menschenwesens), sondern eine *Tat*, die gehorsame Erfüllung des göttlichen Willens bis zum Tod am Kreuze. Durch diese Tat ist er für alle, die ihm gehorchen, Ursache ewigen Heiles geworden („Opferbegriff“, S. 23 ff.; vgl. Hebr. 5, 1—10; 10, 5 ff.).

4. Diese Tat ist „einmal“ (semel) geschehen. „Es konnte in den Augen der Apostel keine selbständige, vom Kreuzopfer verschiedene Opferung des Leibes und Blutes Christi *im Sinn einer Gabendarbringung* mehr stattfinden, weder eine blutige noch eine unblutige, weder eine wirkliche Schlachtung, noch eine mystische“ („Opferbegriff“, S. 21 ff.; vgl. 1. Petr. 3, 18; Hebr. 7, 27; 9, 11. 14. 25. 28).

5. Die Eucharistie kann daher keine neue Darbringung Christi sein — keine Wiederholung des auf Golgatha vollen-

deten Opfers — sondern sie ist eine Speise, deren „Opferung längst vollzogen ist“, wie ja auch die Schlachtung des Passahlammes vollendete Tatsache war, als das Passahlamm genossen wurde (M. C., S. 38 f.).

6. Eine im Fleisch und Blut Christi bestehende Speise aber ist die Eucharistie, weil durch das „Danksagungsgebet“ Leib und Blut Christi gegenwärtig wird, und zwar unter dem Gesichtspunkt des Erlösertodes, welcher ja nach Paulus beim Genuss der Eucharistie verkündet werden soll. Ein Opferakt, den bei der Feier der Eucharistie *Menschen* vollziehen, kann bloss darin bestehen, dass sie Leib und Blut Christi „gegenwärtig machen“; dieser Akt besteht in einem „Gebet“, in der „Danksagung“ („Opferbegriff“, S. 27).

7. Auch in der Eucharistie nämlich gehen zwar Anerkennung, Verherrlichung und Versöhnung der göttlichen Majestät von *Christus* aus; aber diese Verherrlichung Gottes ist insofern *unser* Werk, „als wir durch das konsekrierende Eucharistiegebet diesen (sakramentalen) Christus in eine neue Existenz und Wirksamkeit setzen“; „wir sprechen ihn danksagend in die Gestalten von Brot und Wein hinein, und dadurch ist die Verherrlichung Gottes in und durch Christus *unsere* Tat geworden“ („Antwort“, S. 53).

8. Die Eucharistie ist kein Geben — „denn wie könnten wir Gott seinen eigenen Sohn schenken?“ — sondern ein heiliges „Tun“. Damit aber *wir* es seien, die Gott die im Sterben Christi vollzogene Verherrlichung Gottes darbringen, haben wir uns mit Christus zu „identifizieren“, „indem wir sein Fleisch mit unserm Fleische und sein Blut mit unserm Blut mischen im *Genuss der Eucharistie*“ („Antwort“, S. 54). Also in der tatsächlichen Kommunion machen wir die Verherrlichung Gottes, die Christus durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz Gott als Opfer dargebracht hat, zu unserer eigenen Tat. Ein Opfer, das *wir* darbringen, ist also die hl. Eucharistie dann, wenn wir wirklich kommunizieren. Daher bedürfen die Christgläubigen weder eines Tempels noch eines Altars, sondern lediglich eines Tisches, auf dem das hl. Mahl bereitet wird.

9. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nähert sich jedoch die christliche Abendmahlslehre wiederum der ausserchristlichen Auffassung des Opferbegriffs. Während bisher das „Essen des Mahls zur Erinnerung an den Tod Christi und die

dasselbe (das Mahl) herstellenden und darauf gegründeten Gebete und Danksagungen“ das „*einzig*e Opfer“ der Christen waren (M. C., S. 51), nicht aber Eucharistiebrot und Eucharistiewein“, erweitert namentlich Irenäus „diese rein geistige Auffassung der christlichen Opfer“, indem er die „zur Eucharistie bestimmten Elemente Brot und Wein dem Schöpfer darbringen lässt, als Erstlinge der gesamten erlösten Natur“ (M. C., S. 52). Nicht das *konsekrierte* Brot und der *konsekrierte* Wein sind das Opfer, sondern die von den Gläubigen dargebrachten *natürlichen* Gaben, die zur Eucharistiefeyer verwendet werden. Doch werden auch die durch das Eucharistiegebet *geweihten* Gaben als Opfer bezeichnet. Will man auf den Unterschied des Wertes der Gaben vor und nach dem Eucharistiegebet aufmerksam machen, so nennt man die natürlichen Gaben *oblaciones*, die konsekrierten Gaben *sacrificium*; doch werden die beiden Ausdrücke auch promiscue gebraucht (M. C., S. 55). Zum Sacrificium werden die Oblaciones durch die Kraft des hl. Geistes, der durch das Eucharistiegebet angerufen wird (A. a. O.). Ein Opfer aber sind die konsekrierten Gaben, weil sie der eucharistische Christus sind, *unser* Opfer, weil der eucharistische Christus durch das Eucharistiegebet „*konfiziert*“ („Antwort“, S. 104) und durch den Genuss mit uns „*identifiziert*“ wird.

10. Von der Mitte des dritten Jahrhunderts an wird der Märtyrerkultus mit der Eucharistiefeyer in Verbindung gebracht. Das erklärt sich zunächst aus der Tatsache, dass die Christgläubigen in der Eucharistiefeyer die Herstellung der *κοινωνία* unter einander sahen. Es lag nahe, auch die Verstorbenen, soweit das möglich war, an der Eucharistie teilnehmen zu lassen, um so mit ihnen verbunden zu bleiben. Da man sich die Seelen der Verstorbenen in der Nähe ihrer Gräber dachte, liebte man es, die Eucharistie am Grabe der Verstorbenen zu feiern. Für die Märtyrer war das zugleich ein Akt heiliger Pietät, für andere ein „*refrigerium*“ (M. C., S. 62). Dazu kam, was die Märtyrer betrifft, noch ein anderer Gedanke. Sie hatten sich, vereint mit Christus, dem Hohenpriester, selbst auch Gott als Opfer dargebracht. So gewiss daher die Eucharistiefeyer als Gedächtnisfeier der Passion des Herrn verstanden wurde, lag es nahe, ihrer bei der Eucharistiefeyer als der mit Christus Geopferten ehrend zu gedenken (A. a. O., S. 63). In der erwähnten altchristlichen Sitte hat, wie oben schon bemerkt, die Übung,

jeden Altar mit der sogenannten Confessio zu einem Märtyrerggrab zu machen, ihren Ursprung.

Es konnte selbstverständlich *Wieland* nicht entgehen, dass seine Darstellung der heutigen römischen Lehre vom hl. Messopfer nur wenig entspricht. Insbesondere ist in seiner Theorie für den Gedanken, dass der *Priester* es sei, der für die Gemeinde den in den konsekrierten eucharistischen Gaben gegenwärtigen Christus Gott zum Opfer darbringe, kein Raum mehr. Hat es also überhaupt noch einen Sinn, von einem Priestertum im heutigen katholischen Sinne zu sprechen? Diesem Gedanken begegnet *Wieland* damit, dass er in einer, wie mir scheint, anstössig harten Weise von der Wirkung der priesterlichen Konsekration redet. So sagt er („Antwort“, S. 53): „Nicht Leib und Blut Christi selbst ist *unser* Opfer, sondern das schöpferische Gebet, welches Leib und Blut Christi *schafft* und dadurch Gott unendlich verherrlicht. Die *Gemeinde* setzt durch den *Liturgen* Christus, unter dem Bild seines grossen Verherrlichungsaktes am Kreuz, wahrhaft gegenwärtig, lässt ihn in Brot und Wein, wo er vorher nicht war, *in eine neue Existenz treten, macht*, wie Justin wiederholt sagt, Leib und Blut Christi. Damit aber *macht* die Kirche den, durch den Gott alle Verherrlichung zuteil wird im Himmel und auf Erden, verherrlicht also Gott durch Christus auf die vollkommenste Weise.“ — Mit diesen Sätzen erkennt also *Wieland* unumwunden an, dass der Priester als Organ der Gemeinde handelt, was ein äusserst wichtiger, aber allerdings auch noch durch das Missale Romanum als selbstverständlich vorausgesetzter Gedanke ist. Insofern kann *Wieland* nicht einer Übertreibung der priesterlichen Stellung und Aufgabe beschuldigt werden. Allein mit den Redewendungen, durch das „schöpferische Gebet“ werden Leib und Blut Christi „geschaffen“, Christus „in eine neue Existenz versetzt“, ja „gemacht“, kann ich mich nicht befreunden.

Wie verhält es sich aber mit der Behauptung, auch schon Justin sagte, man „*mache*“ in der Eucharistie Brot und Wein *zum Leib und Blut Christi*? *Wieland* erörtert die wichtigsten Äusserungen, die hier in Betracht kommen, in dem sehr gediegenen Kapitel „Justinus, der Märtyrer („Opferbegriff“, S. 71 ff.). Justin redet von einem „Brot, das Christus uns zu machen befohlen (*παρέδωκε ποιεῖν*) zum Andenken daran, dass er um seiner Gläubigen willen einen Leib angenommen hat,

für welche er auch leidensfähig wurde“, und von einem Becher, „welchen er zum Andenken an sein Blut danksagend zu machen befohlen hat“ (*εὐχαριστοῦντας παρέδωκε ποιεῖν*). So gibt Wieland die Hauptstelle wieder. Sagt nun aber Justin mit diesen Worten schon, dass die Kirche Christum in Brot und Wein in „eine neue Existenz treten“ lasse, „Leib und Blut Christi *mache*“? Wieland mildert diesen Ausdruck, indem er ihn a. a. O., S. 83, als gleichbedeutend erklärt mit „gegenwärtig setzen“. Aber auch so klingt der Satz noch sehr hart. Dass derjenige, der gesprochen hat: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20); „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28, 20), insbesondere bei der Feier der hl. Eucharistie gegenwärtig sei, bedarf für den Christgläubigen keines Beweises. Aber es scheint mir nicht geziemend zu sein, von einem „Gegenwärtigmachen“ zu reden, sondern ich denke mir auch die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie als eine gläubig und demütig zu erbittende göttliche Gnade. Wäre es der Priester, der Brot und Wein zum Leib und Blut des Herrn „*machen*“ (materiell verwandeln) könnte, so läge es doch wohl auch in seiner Macht, das *von ihm* „*Gemachte*“ Gott als Gabe darzubringen. Allein wie Wieland mit Recht immer wieder hervorhebt, bezeichnet Justin als das, was der Vorsteher der versammelten Gemeinde Gott darbringt, immer nur Gebet und Danksagung, niemals die konsekrierten Elemente der Eucharistie. Justin lehrt: „Nicht als gemeines Brot und gemeinen Trank empfangen wir das (worüber die Danksagung gesprochen worden ist); sondern wie Jesus Christus, unser Erlöser, durch das Wort Gottes Fleisch geworden ist und um unseres Heiles willen Fleisch und Blut hatte, so auch sind wir (durch die Apostel) belehrt worden, dass die Speise, über welche durch das von ihm kommende Wort des Gebetes die Danksagung gesprochen worden ist (*τὴν δὲ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*), des fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei.“⁴ Dann werden die Einsetzungsworte mitgeteilt, die, wie Justin sagt, in den von den Aposteln geschriebenen *ἀπομνημονεύματα, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*, überliefert sind (Apol. I, p. 96, ed. Lond. 1722). Also durch den Herrn selbst geschieht die Verwandlung, durch das von ihm kommende Gebetswort. Der *εὐχῆς λόγος ὁ παρ’ αὐτοῦ* kann nach dem Zusammenhang nur der *λόγος* sein, mit

welchem Jesus die hl. Eucharistie eingesetzt hat. Justin versteht also die beim Gottesdienst gesprochenen Einsetzungsworte nicht bloss im Sinne einer *Erzählung*, mit welcher die Gläubigen an die geschehene Einsetzung erinnert werden, sondern im Sinne einer *εὐχή*, eines *Gebetes*, das nach der vom Herrn gegebenen Weisung gesprochen wird. Darum werden die *εὐχαί* und *εὐχαριστίαι*, die der *προεστώς* über Brot und Wein „emporsendet“, von der Versammlung mit lautem „Amen“ beantwortet (l. c. p. 98). Schon bei Js. 33, 16, wo dem Frommen die Verheissung gegeben wird: „Er wird auf Höhen wohnen; Felsenfesten sind seine Burg; *sein Brot wird ihm gereicht; sein Wasser versiegt nicht*“, handelt es sich nach Justins Auffassung um das Brot *ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιῆν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοῦς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι’ οὗς καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου ὁ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιῆν* (Dial. p. 290, ed. Lond.). Wielands Hauptgegner, der Jesuit Dorsch, will namentlich an dieser Stelle das zweimal vorkommende, absichtlich gewählte Verbum *ποιῆν* in der Bedeutung von *προσφέρειν* nehmen, so dass der Sinn entstände, Christus habe uns befohlen, das eucharistische Brot zum Andenken an seine Menschwerdung und sein Leiden, den Kelch aber zum Andenken an sein Blut zu „opfern“. Das kann selbstverständlich nicht richtig sein; die gebildeten heidnischen Leser, für die Justin schreibt, konnten das einfache *ποιῆν* unmöglich im Sinne von *προσφέρειν* verstehen. Und wenn Christus uns befohlen hätte, das vom *Propheten* erwähnte Brot zur *Erinnerung* an seine Menschwerdung und sein Leiden und den vom *Propheten* gemeinten Becher (l. c. ist eigentlich von Wasser die Rede) zur *Erinnerung* an sein Blut zu *opfern*, so beständen die Opfergaben eben doch in den vom *Propheten* angegebenen Elementen, nicht im Fleisch und Blut des Herrn selbst. Auch aus diesem Grunde kann die Stelle für den Opfercharakter der hl. Eucharistie im Sinne der heutigen römischen Kirche nicht in Anspruch genommen werden.

Konnten aber die Leser Justins das *ποιῆν* in dem von Wieland vorgeschlagenen Sinne von „machen“ = „gegenwärtig setzen“ verstehen? Ich antworte darauf ebenfalls mit Nein, insofern Wieland den Apologeten wirklich sagen lässt, der Vorsteher der christlichen Gemeinde „*mache*“ Brot und Wein zum

Leib und Blute Christi, wie er (Wieland) an einer Stelle („Antwort“, S. 53) tatsächlich sich ausdrückt. Allein in diesem Sinne versteht er doch wohl die Äusserungen Justins eigentlich nicht. An den einlässlicher besprochenen Stellen (Dial. p. 220; 290; 386 der mir vorliegenden grossen Londoner Ausgabe) erinnert Justin nach seiner Art an prophetische Aussprüche, die nun in Erfüllung gegangen seien und daher zur Rechtfertigung des Christentums und des christlichen Kultus dienen. Da ist von Dingen die Rede, mit welchen die eucharistische Speise *vorgebildet* worden sei. Von dieser sagt nun der Apologet, Christus habe sie uns, den Christgläubigen, *παρέδωκεν ποιεῖν*. Das gewöhnlich mit „er hat befohlen“ übersetzte *παρέδωκεν* kommt an allen drei Stellen vor, ist also von Justin in besonderer Absicht gewählt und sicher nicht einfach von einem „Befehl“ Christi zu verstehen. Es gibt ja genug Ausdrücke, die „befehlen“ heissen. Vielmehr will Justin sagen: was von den alttestamentlichen Propheten bloss *angekündigt* war, das habe Christus seinen Gläubigen zur Verwirklichung „*übergeben*“, indem er ihnen Recht und Befähigung verlieh, das bisher bloss *verheissene* Brot zur Erinnerung an seine Menschwerdung und sein Leiden zu „*machen*“, also es so *herzustellen*, dass es wirklich genossen werden konnte. Die Herstellung aber vollzieht sich durch „Gebete und Danksagungen“, wie Wieland mit Recht betont („Opferbegriff“, S. 87). Was mit Gebet und Danksagung von Gott hergeleitet wird, das geschieht eben durch Gott. Damit sind, wie mir scheint, die übertriebenen Sätze in der „Antwort“ (S. 53), die Kirche „*mache den, durch den Gott alle Verherrlichung zuteil wird*“ etc., richtiggestellt. Justin sagt ja nicht, dass die Kirche *den Leib und das Blut Christi* „*mache*“, sondern nur, dass sie das von den Propheten *Angekündigte* „*mache*“, und zwar zum *Andenken* an die Menschwerdung und das Sterben Christi. Was „erinnert“, ist in der Regel doch etwas anderes als das, woran erinnert *wird*. Wenn das unter Gebet und Danksagung Entstandene *erinnert* an den Leib und das Blut Christi, so ist es mit dem Leibe und Blute Christi nicht in buchstäblichem Sinne identisch, aber allerdings doch ein von Gott kommendes Gnadengeschenk, mit dem wir uns aneignen, was der Prophet in Aussicht gestellt und was uns Christus mit der Hinopferung seines Leibes und Blutes und mit der Einsetzung der hl. Eucharistie zugänglich gemacht hat.

Was Justin über den Opfercharakter der hl. Eucharistie sagt, besteht also nach Wieland wesentlich in folgenden drei Gedanken:

1. Es ist Christi Gabe, dass wir Christen allüberall das im Alten Testament angekündigte eucharistische Mahl geniessen können.

2. Die eucharistische Speise wird hergestellt durch Gebet und Danksagung.

3. Gebet und Danksagung sind die einzigen Opfergaben, die wir bei der eucharistischen Feier Gott darbringen.

Erst in der Zeit des Irenäus fing die Kirche an, auch die Elemente der Eucharistie, bald im natürlichen, bald im konsekrierten Zustand, als „Opfer“, sei es als oblatio, sei es als sacrificium, zu bezeichnen.

Wieland äussert schon in seiner zweiten Schrift seine Enttäuschung darüber, dass er nun „als Ketzer und Modernist“ verdächtigt werde („Antwort“, S. 5). „Modernismus“ ist aber ein so dehnbarer Begriff, dass ich nicht das Gefühl hätte, einen Schriftsteller zu verdächtigen, wenn ich ihn als „Modernisten“ bezeichnen würde. Was für die Theologen, die dem Modernismus huldigen, besonders charakteristisch ist, besteht, wenn ich nicht irre, doch eigentlich im „development“. Ein frappanteres Schulbeispiel für das, was „development“ ist, kann es aber gar nicht geben, als dasjenige, das in Wielands Schriften uns geboten wird. Hier wird uns in ebenso scharfsinniger wie gelehrter Weise gezeigt, dass sich der christliche Opferbegriff ganz auffällig *entwickelt* hat und gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts bereits ein anderer war als vorher, so dass man jetzt auch über die hl. Eucharistie anders dachte, als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, da Justin seine Werke schrieb. *Das ist theologischer Modernismus*. Wie sehr es uns widerstrebt, einen so achtungswerten Gelehrten wie Wieland zu „verdächtigen“, so können wir ihn doch vom „Modernismus“ nicht absolvieren. Nicht ohne Grund ist darum der Jesuit Dorsch mit der Keule des neuen Syllabus über Wieland hergefallen. Das war, sofern mit dem Begriff „Modernismus“ ein bewusster Gegensatz zu dem Syllabus „Lamentabili“ und der Bulle „Pascendi“ verbunden wird, gewiss ungerecht. Wieland erklärt („Antwort“, S. 8) mit einer Bestimmtheit, die überrascht, dass er „jederzeit bereit“ sei, „für die im Syllabus verzeichneten Ver-

werfungen wie für die in der Enzyklika aufgestellten Lehrsätze“ mit seinem Namen einzustehen.

Lässt sich aber seine Anschauung auch mit dem *Tridentinum* vereinigen? Das glaube ich nicht. Wielands Erklärung: „Die Messe ist unser wahres und eigentliches Opfer, indem wir in derselben durch die Konsekration des Leibes und Blutes Christi Gott auf die vollkommenste Weise Anbetung, Dank, Bitte darbringen und Versöhnung erhalten“, genügt nicht („Antwort“, S. 8). Das Moment der Oblation, „d. i. der materiellen Darbringung der Eucharistie als einer Gabe an Gott“, das Wieland für die Urkirche verneint, ist nach tridentinischer Lehre allerdings „von Belang“, ja sogar die Hauptsache. Das Tridentinum lehrt, dass die Apostel recht eigentlich durch die Einsetzung des hl. Abendmahls das Priesteramt, das durch die Darbringung von Opfern ausgeübt wird, erhalten haben, und dass die Opfern, die sie und ihre Nachfolger als Priester darzubringen haben, *im Leib und Blut des Herrn bestehen*, also nicht bloss in Gebet und Danksagungen (Sess. 22, can. 2). In der Einleitung wird auch ausdrücklich erklärt, das Opfer, das die Priester darbringen, sei dasselbe Opfer, das Christus am Kreuze dargebracht hat (*una eademque est hostia*); nur die Opferungsweise sei verschieden, dort eine blutige, hier eine unblutige. In der *Opferung*, die in der Messe *vollzogen* wird (*in sacrificio, quod in missa peragitur*), werde nämlich derselbe Christus geopfert, „der sich selbst auf dem Altare des Kreuzes in blutiger Weise einmal dargebracht hat“ (*qui in ara crucis semel se ipsum cruentur obtulit; l. c., cap. 2*). Das „*semel*“, auf das im Hebräerbrief so grosses Gewicht gelegt wird, wird also vom Tridentinum auf die „*blutige*“ Opferung beschränkt und damit indirekt die materielle *Blutvergiessung*, die zum Tode führte, analog der Darbringung der alttestamentlichen Schlachtopfer, als der eigentliche Opferakt aufgefasst. Die unblutige Wiederholung dieses Opferaktes wäre dann in der Messe die *getrennte* Darbringung des zum Leibe und zum Blute Christi konsekrierten Brotes und Weines. Das stimmt freilich mit der biblischen Lehre wenig überein. Was den Tod am Kreuz herbeiführte, war ja nicht die Blutvergiessung, und diese wurde, sofern etwas Blut vergossen wurde, nicht durch den sterbenden Erlöser, sondern durch die Henkersknechte vollzogen. Christi Opfertat bestand in seinem vollkommenen

Gehorsam gegen den Willen des himmlischen Vaters bis zum Tod am Kreuz, also in der demütigen, freien Selbsthingabe an Gott zur Sühnung des Ungehorsams der sündigen Menschen, für die der Erlöser gestorben ist. Diese Selbsthinopferung kann nicht wiederholt werden, weil Christus nicht ein zweites Mal sterben kann. Wer den Opferakt am Kreuze in der materiellen Blutvergiessung sieht, muss die Priester in Analogie zu den Henkersknechten bringen, die die Blutvergiessung herbeigeführt haben. Das war den Vätern der apostolischen Kirche noch klar; darum sagen sie niemals, dass sie den eucharistischen Christus oder Christi Leib und Blut opfern, sondern sie betrachten als die Gaben, die sie in der Feier der Eucharistie darbringen, die Gebete und Danksagungen, mit welchen die Konsekration von Brot und Wein vollzogen wurde. Wieland kann sich wohl gegenüber den Vätern der apostolischen Kirche rechtfertigen; aber Rom hat mit Recht seine Schriften auf den Index gesetzt; denn diese stehen mit der Lehre des Tridentinums nicht im Einklang.

Stimmt die Liturgie der *christkatholischen Kirche* mit der Anschauung und Übung der apostolischen und nachapostolischen Kirche überein? Ich glaube, dass dem so sei, und mache nur kurz auf folgende Punkte aufmerksam:

1. Der Priester ist nach unserer Liturgie, wie übrigens auch noch nach dem *Missale Romanum*, nicht ein Mittler, der zwischen Gott und dem gläubigen Volke steht und in dieser Eigenschaft Gott das Versöhnungsoffer für das Volk darbringt, sondern das durch rechtmässige Wahl und Weihe eingesetzte Organ der Gemeinde, das im Namen der Gemeinde spricht und handelt. Darum legen wir Gewicht auf die Anwendung der Landessprache und die tatsächliche Beteiligung der versammelten Gemeinde an der eucharistischen Feier. Die Beteiligung wäre freilich erst dann wieder in voller Übereinstimmung mit der Übung der alten Kirche, wenn jedesmal eine gewisse Anzahl Gemeindemitglieder mit dem Priester kommunizieren würde. — Mit Genugtuung erkenne ich an, dass sich Wieland die Stellung und Aufgabe des Priesters nicht anders denkt. Sogar an der Stelle, in welcher er in der Verwandlungslehre der heutigen römischen Theorie so weit entgegenkommt, dass sich auch ein Jesuit zufriedengeben sollte, sagt er doch: „Die *Gemeinde* setzt *durch den Liturgen* Christus ... wahrhaft gegen-

wärtig, lässt ihn in Brot und Wein . . . in eine neue Existenz treten“; er nimmt also doch als selbstverständlich an, dass die *Gemeinde* handle, allerdings „durch den Liturgen“, der das Organ der Gemeinde ist.

2. Wir bekennen uns in unserer Liturgie ausdrücklich zu der apostolischen Lehre, dass Christus unser einziger und ewiger Hoherpriester ist, „der mit seinem eigenen Blute ein für allemal einging in das Heiligtum, uns Erlösung zu erwerben für immer“ (Hebr. 7, 27; 9, 12. 28; 10, 12; I. Tim. 2, 5). Schon aus diesem Grunde können wir die hl. Eucharistie nicht als eine Wiederholung des auf Golgatha dargebrachten Opfers betrachten, weder als eine blutige noch als eine unblutige. Unblutige Opferung eines Schlachtopfers ist überhaupt ein nicht zu vollziehender Gedanke, zu dem die römische Theologie nur Zuflucht genommen hat, weil es sonst nicht möglich gewesen wäre, jede Messfeier als eine Hinopferung Christi zu bezeichnen. Im Hebräerbrief (9, 25 ff.) ist als auffälliger Unterschied zwischen dem Opfer des alttestamentlichen Hohenpriesters und dem, das Christus dargebracht hat, auch das hervorgehoben, dass letzteres nicht alljährlich, sondern nur einmal dargebracht worden sei, weil Christus „*sonst oftmals hätte leiden müssen*“.

3. In unserer Liturgie ist angedeutet, dass wir nicht die materielle Blutvergiessung als die sühnende Opfertat des Erlösers ansehen, sondern den Gehorsam, mit welchem der zweite Adam das von ihm repräsentierte Geschlecht in die rechte Beziehung zu Gott zurückgeführt hat und fortwährend zurückführt. Die Worte: „der dir gehorsam war bis zum Tode am Kreuz und den du, himmlischer Vater, erhöht hast zu deiner Rechten“, sind Anspielung auf eine Reihe biblischer Texte, in welchen, statt in der dem Alten Testament entlehnten bildlichen Ausdrucksweise, mit eigentlichen Worten gesagt wird, wie sich Christus geopfert hat. Vorzüglich kommen in Betracht die Stellen Phil. 2, 8 ff.; Hebr. 5, 7 ff.; 1, 3 f.

4. Im Opfergebet unserer Liturgie ist auch der Gedanke angedeutet, dass Christi Erlösungsopfer ewige Gültigkeit hat und schon aus diesem Grunde in keiner Form zu wiederholen ist. Der „ewig vor Gottes Angesicht stehende Hohepriester tritt fürbittend für uns ein, um uns selig zu machen“. Auch dieser Gedanke hat im Hebräerbrief seinen klassischen Ausdruck gefunden. Christus ist nicht in ein irdisches Heiligtum,

sondern „in den Himmel selbst eingegangen, um jetzt vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen“ (9, 24); daher „kann er selig machen, die *durch ihn* zu Gott nahen, da er immerdar lebt, um zu bitten für uns“ (7, 25). Das ist die gleiche Wahrheit, die I. Joh. 2, 1. 2 mit den Worten ausgesprochen wird: „So jemand sündigt, haben wir einen Fürsprecher *beim Vater*, Jesus Christus, den Gerechten, und er ist das Sühnopfer für unsere Sünden, nicht allein aber für die unsern, sondern auch für die der ganzen Welt.“ Und dem entspricht wieder der Jubelruf des Apostels: „Wer will verdammen? Christus ist's, der gestorben, ja vielmehr auch auferweckt ist, *welcher zur Rechten Gottes ist, der uns auch vertritt*“ (Röm. 8, 34).

5. Bei der Formulierung unserer Liturgie wurde auch absichtlich vermieden, zu dem Missverständnis Anlass zu geben, als ob der Opfercharakter der hl. Messe in der Darbringung der natürlichen Gaben bestehe, über die dann die Konsekrationsworte gesprochen werden. In diesem Falle würde sich das Messopfer von einem alttestamentlichen Speiseopfer nicht wesentlich unterscheiden. Es hat einen sehr guten Sinn, Gott für alle leiblichen und geistigen Güter zu danken, die wir unaufhörlich und ohne unser Verdienst von Gottes Güte empfangen; aber auf andere Weise als durch ein Dankgebet können wir natürliche Gaben, die Gottes Eigentum sind, Gott nicht schenken. Daher ist im „Offertorium“ unserer Liturgie nur gesagt, dass wir Brot und Wein zur Opferfeier „*ausscheiden*“, nämlich aus den Dingen, die wir zum physischen Lebensunterhalt verwenden.

6. Opfern wir also die zum *Leib und Blut des Herrn* konsekrierten Gaben? Auch das ist nicht der Fall. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, ewiges Leben haben“ (Joh. 3, 17). Christus ist eine Gabe, die Gott *uns* geschenkt hat, nicht eine Gabe, die wir Gott schenken können, noch weniger eine Gabe, auf die wir *verzichten* wollen, um damit kundzutun, wie sehr uns daran liegt, Gott zu versöhnen und das Wohlgefallen Gottes zu besitzen. Auch die Gabe, die Christus *ist*, können wir nur in der Weise auf Gott zurückführen, dass wir Gott für die Vaterliebe *Dank sagen*, mit der er uns seinen eingebornen Sohn geschenkt hat. Danksagung ist auch in dieser Hinsicht wieder die einzige Gabe, die wir unsererseits Gott anbieten können.

7. Mit Danksagung und Gebet feiern wir die hl. Eucharistie. Die Erinnerung an die Liebe des Vaters, der uns seinen Sohn dahingegeben, und an die Liebe des Sohnes, der nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben zum Lösegeld für viele (Mark. 10, 45), *ist von der Feier der hl. Eucharistie unzertrennlich*; sie spricht sich aus in dem einleitenden Preisgesang, in dem Dreimalheilig, in der dankbaren Veranstaltung des vom Herrn angeordneten heiligen Mahles. Mit diesen Danksagungen aber verbinden sich Gebete, die Anrufung des heiligen Geistes, durch den die irdischen Gaben zu „himmlischen, verklärten, geistigen Opfergaben geweiht werden“, die Konsekrationsworte selbst, die schon zu Justins Zeiten von der versammelten Gemeinde mit „Amen“ beantwortet und damit auch zu einem Gebet gemacht wurden, das Opfergebet, mit dem wir durch den Empfang der konsekrierten Elemente um jede himmlische Segnung und Gnade bitten. Diese eucharistischen Danksagungen und Gebete gehen von der gläubigen Gemeinde aus, dienen im vollkommensten Sinne zur Verherrlichung Gottes und können in Wahrheit als ein Opfer bezeichnet werden.

8. Die Konsekration geschieht aber zunächst zu dem Zweck, damit „das Brot, das wir brechen, sei die Gemeinschaft des Leibes des Herrn, und der Kelch, den wir segnen, die Gemeinschaft des Blutes Jesu Christi“. Mit diesen Worten bezeichnet der Apostel I. Kor. 10, 16 das Wesen der Wandlung, die an den eucharistischen Elementen vor sich geht. Der Apostel sagt also freilich nicht einfach: der Kelch, d. h. der im Abendmahlskelch enthaltene Wein *ist* das Blut Christi, das von uns gebrochene Brot *ist* der Leib Christi, sondern er bezeichnet Brot und Wein als die Elemente, durch deren Genuss man die *κοινωνία* mit dem Leibe und Blute Christi herstellt. Immerhin denkt er an eine reale Gemeinschaft, nicht bloss an eine vorgestellte Beziehung: wer an dem eucharistischen Brot und Wein teilhat, steht mit dem für uns hingeopferten Christus in Gemeinschaft und darf sich darum nicht an heidnischen Opfermahlzeiten beteiligen. Für den, der mit Christus in realer Gemeinschaft steht, ist Christus in denkbar vollkommenster Weise *gegenwärtig*. Nicht wir sind es, die in der Eucharistie Christum Gott darbringen; sondern Christus wird *uns* geschenkt und mit ihm jede göttliche Gnade und Segnung.

9. Allein diese Gnadenerweisung hat unsere dankbare Empfänglichkeit zur Voraussetzung. Die Eucharistie ist darum recht eigentlich die Feier, mit der wir das für uns dargebrachte Opfer gläubig anerkennen, für uns *geltend* machen und es uns, soweit das an uns liegt, *nahebringen*, so dass es nach seiner ganzen segensvollen Wirkung *für uns erreichbar wird*. Dieser Gedanke ist in unserer Liturgie ausgesprochen mit dem dank-sagenden Gebet: „*Ihn stellen wir dir dar als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer*. Mitleid hat er gehabt mit unserer Schwachheit und uns in der Anordnung dieser Feier seines Leibes und Blutes einen Altar errichtet, an dem wir Erbar-mung finden und Gnade bei dir erlangen immerdar.“ Auch das ist eine Danksagung, die wesentlich aus Schriftworten be-steht (Hebr. 7, 26; 4, 15; 13, 10; 4, 16). Ein Opferakt ist diese Danksagung aber vorzüglich deswegen, weil wir mit den an-geführten Worten dankbar bekennen, dass wir unser Vertrauen auf das eine Opfer setzen, das für uns dargebracht worden ist, *dieses Opfer gläubig in Anspruch nehmen und für uns vor Gott geltend machen*. Es handelt sich also hier um eine Dank-sagung, die recht eigentlich mit der Eucharistie *verbunden* ist, ja geradezu in Worte kleidet, was der eucharistische Akt als Opfer überhaupt bedeuten kann. Namentlich auch in diesem Punkt scheint mir Wielands Darstellung nicht genügend zu sein. Man vernimmt wohl, dass der vorirenäischen Kirche der Gedanke einer Darbringung der eucharistischen Elemente fremd war und nur Gebet und Danksagung als Opfergaben gegolten haben; aber ich finde keine befriedigende Erklärung dafür, warum nun doch Gebet und Danksagung der *Eucharistiefeyer selbst* den Charakter eines Opfers verleihen, sie also zum „Messopfer“ machen. Wieland sagt auf diese Frage: Durch Gebet und Danksagung werde eben die hl. Eucharistie „kon-fiziert“, und durch den Empfang der Eucharistie werden wir selbst so mit Christus „identifiziert“, dass wir in der Eucharistie die von Christus am Kreuz vollbrachte Selbsthinopferung zur Verherrlichung Gottes zu *unserer* Tat machen. Ich glaube nicht, dass für diese Auffassung irgend ein biblisches oder patristisches Zeugnis beizubringen wäre. Man ist im Gegen-teil geneigt, in der Darbringung, die von den mit Christus durch die Kommunion „Identifizierten“ vollzogen wird, eben doch wieder eine unblutige Wiederholung des einmaligen Opfers

am Kreuze zu sehen. Eine solche Wiederholung lehnt aber Wieland mit Recht entschieden ab. Ich begreife nicht, warum es nicht genügen soll, zu denken und zu sagen, dass wir in der Feier der hl. Eucharistie das am Kreuz vollendete Opfer vergegenwärtigen, für uns vor Gott geltend machen, es also gleichsam vor Gottes Angesicht bringen und gleichzeitig für uns in Anspruch nehmen. Das sind verständliche und, wie mir scheint, unzweifelhaft richtige Dinge, die sich von der wirklichen Feier der Eucharistie gar nicht trennen lassen, keine Wiederholung involvieren und auch nicht zu der unerträglichen Vorstellung nötigen, dass wir Christum „machen“ und dadurch eine Opfergabe bereiten, die Gott angenehm ist.

10. Weil wir die ganze eucharistische Feier als „Eucharistie“, als dankbare Verherrlichung Gottes betrachten, halten wir es für durchaus richtig, diese Feier schön zu gestalten, sie also insbesondere auch durch Gesang zu einer Kundgebung religiöser Freude zu machen. Unter Psalmengesang haben auch Jesus und seine Jünger die Feier geschlossen, bei welcher die Einsetzung des hl. Abendmahls stattgefunden hat (Mark. 14, 26; Matth. 26, 30). Aber es ist zuzugeben, dass in unserer Kirche der Gedanke, dass die hl. Eucharistie ihrer Form nach zunächst ein Mahl ist, an dem sich alle beteiligen sollen (vgl. „Nehmet, das ist mein Leib“ ... „sie tranken alle daraus“ ... Mark. 14, 22. 23), zu sehr in den Hintergrund gedrängt worden ist. Durch den Anschluss an Christus werden wir zu dem „auserwählten Geschlecht, zur königlichen Priesterschaft, zu dem heiligen Volk, zu verkünden die Vollkommenheiten dessen, der uns berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“ (I. Petr. 2, 9). Diesen Anschluss aber vollziehen wir durch die tatsächliche Kommunion. Kommuniziert einzig der Priester, so wird er unwillkürlich wieder zu einem Mittler zwischen Gott und der gläubigen Gemeinde im alttestamentlichen Sinne. Durch die Gemeinschaft mit Christus, die wir in der Eucharistie herstellen, wird die Gemeinde selbst zu einer Realität im christlich religiösen Sinne. Weil Ein Brot ist, an dem wir durch die Kommunion teilnehmen, sind wir nach der Lehre des Apostels (I. Kor. 10, 17) Ein Leib, Eine organische Körperschaft, deren Glieder füreinander verantwortlich werden und diesem Gefühle der gegenseitigen Verantwortlichkeit Ausdruck geben in der Fürbitte für Lebende und für Verstorbene.

Ich glaube, dass es heilsam wäre, an diese Bedeutung des hl. Abendmahls häufiger zu erinnern. Es ist nicht nötig, erst noch zu sagen, wie gerade auch durch unsere Liturgie wieder als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass wir uns in der Feier der hl. Eucharistie als eine Gemeinschaft darstellen, deren Glieder Gebete und Danksagungen miteinander und füreinander vor Gott bringen durch Christus, der aller Mittler und Fürsprecher beim Vater ist. Nur sei, um nochmals der Untersuchungen Wielands zu gedenken, ausdrücklich hervorgehoben, dass wir nach unserer Liturgie zwar nicht auf überfließende Verdienste der vollendeten Gerechten unser Vertrauen setzen, aber doch auch für die Gnade danken, die in den hingeschiedenen Vorbildern christlichen Glaubens und Lebens wirksam gewesen ist.

Menschliche Fassungskraft und menschliche Sprache sind beschränkt; aber ich kann nach dem Studium der Schriften Wielands nichts finden, was wir an unserer Liturgie zu korrigieren hätten, um unsern gemeinschaftlichen Gottesdienst in Übereinstimmung mit dem Glauben und der Übung der apostolischen Kirche in Übereinstimmung zu bringen. Wir hätten Wielands Untersuchungen nicht auf den Index gesetzt. Möge es der heutigen päpstlichen Hierarchie nicht gelingen, das wiedererwachte Streben zu unterdrücken, Christentum und Katholizismus auf Grund der hl. Schrift und der ältesten kirchlichen Zeugnisse zu studieren. *Magna vis est veritas et praevalabit.*

II. Zur Diskussion. Von Prof. Dr. A. Thürlings.

Der Vortrag des verehrten Herrn Referenten reiht an die geschichtlichen Untersuchungen *Franz Wielands* über den in den liturgischen Einrichtungen sich abspiegelnden altchristlichen Opferbegriff unmittelbar die naheliegende und für unsere Seelsorgearbeit stets aktuelle Frage, ob unsere heutige altkatholische Messliturgie, speziell die der schweizerischen christkatholischen Kirchengemeinschaft, die Prüfung an den Resultaten jener Untersuchungen mit Ehren bestehen könne.

Die Würdigung lebender liturgischer Formen ist aber dadurch erschwert, dass hier das Dogmatische sich mit Liturgisch-

Praktischem unlöslich verbunden hat, und Werte geschaffen sind, die zu den Imponderabilien gezählt werden müssen. In gleicher Weise aber sind auch die Ausgangspunkte für die grundlegende geschichtliche Forschung kompliziert, und auch für die Nachprüfung so ausgezeichneten Untersuchungen, wie die Franz Wielands, wird die Erwägung eine Rolle spielen müssen, dass zwischen der in der ältesten Kirche vorhandenen dogmatischen Grundstimmung und der liturgisch-praktischen Ausgestaltung des altchristlichen Gottesdienstes eine absolute Kongruenz nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf. In solchen Dingen kann man nicht überrascht sein, wenn man auf unbewusste Kompromisse mit Volksanschauungen stösst, und Konsequenzen, die uns vielleicht selbstverständlich dünken, unvollzogen geblieben sind. Jedenfalls verdient die Doppelnatur sowohl der geschichtlichen Unterlage wie der praktischen Schlussfrage eine stärkere Hervorhebung; ich will versuchen, das vom Herrn Referenten so klar gezeichnete Bild noch etwas zu vervollständigen.

1. Die von Wieland gestellte Frage nach der ursprünglichen Gestaltung des christlichen Altars ist in erster Linie eine liturgisch-archäologische. Die Quellen zu ihrer Beantwortung liegen in den spärlichen Resten altkirchlicher Denkmäler, z. B. Katakombeneinrichtungen und -bildern, und in den ebenso spärlichen direkten Nachrichten der ältesten Kirchenväter. Der Beweis, dass die ersten beiden Jahrhunderte noch keinen Altar im Sinne eines feststehenden, geheiligten Gerätes, wie es die Confessio der Basiliken war, gehabt haben, war aber vollständig nur durch Beiziehung der an das Neue Testament anschliessenden Anschauungen der ältesten Kirche über den dem Altar begriff korrelaten Opferbegriff zu führen. Dadurch wird die Untersuchung zugleich dogmengeschichtlich, und hierin hauptsächlich wurzeln die Schwierigkeiten, in die der Verfasser noch fünf Jahre nach dem Erscheinen der Hauptschrift mit seinen kirchlichen Behörden geraten ist. Wieland dachte nicht entfernt daran, sich mit der allgemeinen römischkatholischen Anschauung in Widerspruch zu setzen; er will überhaupt nicht selbständige dogmatische Behauptungen aufstellen, sondern nur geschichtliche Tatsachen konstatieren. Den Opfercharakter der Abendmahlsfeier leugnet er nicht; er setzt sich darüber auch mit dem Tridentinum auseinander, welches nicht Veran-

lassung genommen habe, den Begriff des christlichen Opfers direkt zu umschreiben, und so die Opfertheorie vor der Zersplitterung in vielerlei Systeme zu bewahren, in die sie heute geraten ist. Modernistisch, wenn man diesen proteusartigen Ausdruck nun einmal gar nicht glauben zu können, ist Wieland nur in dem Sinne, dass er (M. C. VI.) einen „*progressus fidei*“ wie für die christliche Lehre, so auch für den christlichen Kultus, seinen Opferbegriff und seinen Altar annimmt; und, so aufgefasst, ist der Entwicklungsgedanke gerade für den römischen Standpunkt absolut unentbehrlich; er wird auch auf verwandten Gebieten in weitgehendem Masse geduldet. Das zeigt sich am deutlichsten bei der Durchforschung der liturgischen Texte selbst. Wieland beschäftigt sich damit nicht; er berichtet nur (M. C. V.): „Hypothesen schwirren hinüber und herüber, ein Rekonstruktionsversuch steht auf wider den anderen“; aber er hofft, der Erfolg werde „ein annähernd sicheres und getreues Bild des alten Kirchenwesens sein“. Von dem gleichen idealen Streben, das die liturgische Textforschung der letzten Jahre belebt hat, ist auch Wieland erfüllt, wenn er seine Studien dem „zentralen Schauplatz jener ehrwürdigen Kulte“ zuwendet, der mitten in diesem Kampf der Vermutungen und Aufstellungen „gleichsam verstaubt und still und kaum beachtet“ steht, dem altchristlichen Altar, wie er sich entwickelte bis zu seiner Glanzzeit in der „prunkvollen Confessio der Basiliken“.

Die Methode, die man in Rom gegen Wieland angewendet hat, ist die alte; man boykottiert die Menschen, um die Sachen loszuwerden. Diese Methode bleibt immer ein Zeichen der Schwäche und des bösen Gewissens. Zuletzt werden die Steine reden. Auffallend ist bei dem Vorgehen Roms erstens, dass es so spät erfolgte, und zweitens, dass es in starkem Gegensatz zu der Duldung steht, die man notgedrungen den liturgisch-archäologischen Forschungen gegenwärtig angedeihen lässt. Es ist nicht überflüssig, auf diesen Gegensatz etwas näher einzugehen. Der Gedanke, dass der Kanon der römischen Messe in alter Zeit eine von der heutigen ziemlich abweichende Gestalt gehabt haben könnte, war in den letzten Jahrzehnten von römischkatholischen Forschern, wie *Probst*¹⁾ und *Ebner*²⁾,

¹⁾ Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870, und andere wertvolle Schriften aus den Jahren 1892—1896.

²⁾ Quellen und Forschungen z. Gesch. u. Kunstgesch. des Missale Romanum im M. A. Iter Italicum. Freiburg i. B. 1896.

schon ventiliert worden; aber man wagte sich nur schüchtern auf dieses Gebiet und erzielte keine greifbaren Resultate. Viel derber griff *Watterich*¹⁾ zu, der mit grosser Gelehrsamkeit den Nachweis zu erbringen suchte, dass die Konsekration ursprünglich an gar keine Form, später auch im lateinischen Kultus an die Epiklese gebunden gewesen sei, deren Reste im „*Supplices*“-Gebet enthalten und ausserdem in die *Secreta* verstreut worden seien. Damit war auf bedeutsame Veränderungen und Umstellungen gewiesen worden. Unabhängig von *Watterich* kam der protestantische Theologe *Paul Drews*²⁾ zu ähnlichen Resultaten. Er gab der Umstellungstheorie neue Stütze, indem er die „Naht“ nachwies, die sich in der zweiten Hälfte des heutigen Kanons vorfindet. Nun erst wurden die römisch-katholischen Gelehrten in höherem Grade aufmerksam, und nachdem noch *Funk*³⁾ die Aufstellungen von *Drews* in wesentlichen Punkten zurückweisen zu müssen geglaubt hatte, erlebte man das fast verblüffende Schauspiel, dass einer der tüchtigsten unter den jüngern Liturgiehistorikern, *Anton Baumstark*⁴⁾, die Untersuchung allerdings auf einen breiteren Boden stellte, aber doch unumwunden die wichtigsten Anschauungen von *Watterich* und *Drews* als richtig anerkannte. Nach ihm gehört das *Te igitur* an den Schluss, das *Supplices* enthielt ursprünglich die Epiklese, die Hauptform stammt (nicht aus Alexandrien, sondern) aus der jerusalemischen Liturgie, die „Duplikate“ des heutigen römischen Kanons aus Norditalien, nämlich aus der Liturgie des Exarchats von Ravenna und des Patriarchats von Aquileja. *Baumstark* schrieb seine Untersuchung in italienischer Sprache und war in der angenehmen Lage, sie dem Papste Pius X. widmen zu können, bei dem er ein weitgehendes Interesse an liturgischen Studien und auch ein persönliches Interesse voraussetzen durfte, da derselbe ja früher „Patriarch von Aquileja“ (Venedig) gewesen war.

Zeitlich schliesst nun unmittelbar *Wieland* an, und es liegt

¹⁾ Der Konsekrationmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg 1896.

²⁾ Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe. Tübingen u. Leipzig 1902; Artikel *Messe, liturgisch*, in *Realencyclopädie f. prot. Theol. u. K.* XII, 679—723.

³⁾ Über den Kanon der römischen Messe (*Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, XXIV, 62—72, 283—302).

⁴⁾ *Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato*. Roma, 1904.

auf der Hand, wie wichtig es wäre, wenn die beiden Linien, die Erforschung der liturgischen Texte und die der Kultstätten, wozu als dritte die Erforschung des zeremoniellen Verlaufs hinzuzutreten hätte, vereint weiter verfolgt würden, und wenn sich daran die römischkatholischen Gelehrten ungehindert weiter beteiligen könnten, die den Besitz des reichsten Materials und die viel unmittelbarere Anschauung für sich haben. Die Verurteilung der Schriften Wielands ist unter diesem Gesichtspunkte doppelt bedauerlich. Die Verhandlungen gehen natürlich weiter und werden immer grössere Kreise ziehen. Baumstark¹⁾ hatte schon zwei Hauptfragen in die Diskussion geworfen: 1. Ist die Liturgie in den ersten Zeiten der Christenheit wirklich in allen Teilen formell einheitlich gewesen? (Ausgangspunkt Justinus, Apol. 1, 65—67.) 2. Muss gerade der Orient die ursprünglichen Formen am treuesten bewahrt haben? Paul Drews hat in einer späteren Schrift²⁾ auf die Wichtigkeit der Liturgie des VIII. Buches der apostolischen Konstitutionen für die Kenntnis des ältesten christlichen Gottesdienstes hingewiesen. Zuletzt muss das Studium der christlichen Archäologie in allen Lagern die Anschauungen läutern und die Konfessionen einander näher bringen. Die Verurteilung Wielands kann nur als eine zweckwidrige und brüske Unterbrechung und Hemmung der Diskussion wirken. Für die praktische Seite der Sache, dogmatisch wie liturgisch genommen, bleibt freilich die Hauptfrage die, ob die zweifellos vorliegende „progressio“ fidei et cultus als ein normales Fortschreiten auf den Bahnen des evangelischen Christentums anzusehen sei, und zwar wird diese Frage nicht nur für die Entwicklung des Altares zur Confessio der Basiliken, sondern neuerdings für die Umwandlung des Basilikenaltars in den spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Tabernakelaltar zu stellen sein.

2. Die Nachprüfung, die der verehrte Referent auf Grund der Wielandschen Forschungen an unserer schweizerischen christkatholischen Messliturgie vorgenommen hat, führte zu dem Resultate, dem jeder Unbefangene gern zustimmt, dass in dogmatischer Beziehung unsere Liturgie sich dem Rahmen des

¹⁾ A. a. O. S. 27f.

²⁾ Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie im VIII. Buch der apost. Konst. I. Die clementinische Liturgie in Rom. Tübingen 1906.

Idealbildes, welches Wieland von der Opferidee der beiden ersten christlichen Jahrhunderte zeichnet, tunlichst vollkommen einfügt. Dieses Resultat ist natürlich nicht von dem Bestreben nach möglichster Übereinstimmung mit den Formen der älteren patristischen Zeit gestützt gewesen; es ergab sich vorwiegend durch den engen Anschluss an die religiösen Gedanken des Neuen Testaments, den ja auch schon die reformatorischen Liturgien angestrebt hatten, insbesondere die englische unter möglichster Beibehaltung der überkommenen Formen.

Indessen, es spielt in diese Dinge ausser dem dogmatischen auch der liturgisch-historische und liturgisch-ästhetische Gesichtspunkt mit hinein; ja man könnte fragen, ob eine allzu vordringliche Betonung der dogmatischen Lehren vom Alleinwert des Kreuzesopfers und von der stellvertretenden Genugtuung dem erbaulichen Eindruck nicht eher im Wege stehen würde. Im allgemeinen ist man wohl bei der Komposition der Liturgie der reichsdeutschen Altkatholiken etwas mehr von liturgischen, als von streng dogmatischen Rücksichten ausgegangen, und auf alle Fälle wird man nicht vergessen dürfen, dass jede Liturgie für eine historisch entstandene Gemeinde ein Kompromiss zwischen strengen Prinzipien und überkommenem, heiliggeschätztem Erbgut sein muss. In der reichsdeutschen Liturgiekommission sass auch *Watterich*; er hat sich aber von den Verhandlungen konsequent ferngehalten. Das war wohl gut; denn in seinem eifrigen Streben, nur das Alte und Echte und darum für die Gemeinde ebenso Fremde und Neue hervor-zusuchen, würde er bei aller seiner Gelehrsamkeit das Zustandekommen des Werkes kaum gefördert haben.
