

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 16 (1926)
Heft: 4

Artikel: Die Frage der Aufbewahrung des heiligen Sakramentes in der Kirche von England
Autor: Neuhaus, K.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404013>

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: 23.01.2026

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

Die Frage der Aufbewahrung des heiligen Sakramentes in der Kirche von England.

I.

Es ist nicht einfach, mit unserer kontinentalen Mentalität die Verhältnisse und Vorgänge in der Kirche von England objektiv zu beurteilen. Die weitgehende Diskussions- und Meinungsfreiheit jenseits des Kanals auch in kirchlichen Angelegenheiten ist uns fremd, und wir sind leicht geneigt, von einem Chaos in der Lehre der Kirche von England zu sprechen, wo der Anglikaner nur eine natürliche Entwicklung sieht, die durch die geistigen Strömungen innerhalb der Kirche bedingt ist. Drei Seelen wohnen ja in ihrer Brust, die evangelisch-protestantische, die katholische und die liberale oder modernistische. Diese drei Seelen haben ihre verschieden gerichteten Strebungen, und wenn es manchmal den Anschein gewinnt, als wollten sie sich voneinander trennen, so müssen wir doch immer wieder mit Staunen feststellen, dass diese geistigen Richtungen, indem sie aufeinander platzen, schliesslich zu einer Vertiefung und Bereicherung des religiösen Erkennens führen. Das ist uns nie so sehr zum Bewusstsein gekommen als in der Diskussion, die gegenwärtig im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses in der anglikanischen Kirche steht, der Diskussion über die Aufbewahrung des heiligen Altarssakramentes und den damit verbundenen Kultus ausserhalb der Feier der heiligen Geheimnisse.

Anbetung des reservierten Sakramentes nicht nur durch private Beter, sondern auch durch Bruderschaften und Gemeinschaften, Aussetzung des Allerheiligsten, Segensandachten vor dem Ziborium oder vor der Monstranz, sakramentale Benediktion, Prozessionen mit dem Sakramente, pomphafte Feier des Fronleichnamsfestes, wie sie in der römischen Kirche üblich ist: alle diese kultischen Äusserungen sind im Anglikanismus nicht bodenständig und ihm wesensfremd, ja stehen im Widerspruch zu seiner Geschichte und ursprünglichen kirchlich-religiösen Einstellung. Im Artikel XXVIII des Prayer Book heisst es: „Des Herrn Abendmahl . . . ist ein Sakrament unserer Erlösung durch den Tod Jesu Christi, so dass denjenigen, die es auf die rechte Art würdig und gläubig empfangen, das Brot, das wir

brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi, und der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi ist. Die Transsubstantiation im Abendmahle des Herrn kann aus der Schrift nicht erwiesen werden, sondern ist den deutlichen Aussprüchen derselben zuwider, vernichtet die Natur eines Sakramentes und hat zu mancherlei Aberglauben Anlass gegeben. Der Leib Christi wird im Abendmahle nur auf eine himmlische und geistige Weise gegeben, empfangen und genossen, und der Glaube ist das Mittel, wodurch der Leib Christi empfangen und genossen wird. Das Sakrament des heiligen Abendmahles wird nicht auf Christi Befehl aufbewahrt, umhergetragen, in die Höhe gehoben und angebetet.“ Auch diesem Artikel soll sich nach der Promulgationsverordnung von 1562 jeder in seiner einfachen und vollen Bedeutung unterwerfen und nicht seine eigene Meinung und Auslegung demselben unterschieben, sondern ihn im buchstäblichen und grammatischen Sinne nehmen. Wenn wir uns nun daran erinnern, dass die Abendmahlslehre der englischen Kirche im Reformationszeitalter sehr stark von der kalvinischen Auffassung beeinflusst war, so fällt es schwer, den Artikel im katholischen Sinne zu interpretieren, um so weniger, sobald wir die Nachtragsrubrik zur Kommunionfeier im Zusammenhang mit Artikel XXVIII lesen: „Da im obigen Formular der Feier des heiligen Abendmahles des Herrn verordnet ist, dass die Kommunikanten solches kniend empfangen sollen (mit welcher Verordnung nichts anderes gemeint ist, als unsere demütige und dankbare Anerkennung dadurch auszudrücken für die Wohltaten, die Christus allen würdigen Teilnehmern darin mitteilt, so wie auch der Entweihung und Unordnung in der Feier der heiligen Kommunion vorzubeugen, welche sonst stattfinden könnte); jedoch damit niemand entweder aus Unwissenheit und Schwachheit oder aus Bosheit und Eigensinn solches Knien missdeute und verdrehe, wird hiermit erklärt, dass damit keine Anbetung gemeint ist oder ausgeübt werden soll, weder des sakramentalen Brotes und Weines, welches man dabei körperlich empfängt, noch einer körperlichen Gegenwart des natürlichen Leibes und Blutes Christi. Denn das sakramentale Brot und der Wein behalten ihre unveränderte natürliche Wesenheit und dürfen daher nicht angebetet werden (denn dieses würde Abgötterei sein, welche wahre Christen verabscheuen müssen); und der natürliche Leib und das Blut unseres Heilandes sind

im Himmel und nicht hier; ausserdem ist es der Wahrheit zuwider, anzunehmen, dass der natürliche Körper zu gleicher Zeit an mehr als einem Orte sei.“

Der von anglokatholischer Seite nach römischem Vorbilde immer mehr eingeführte, eben erwähnte Kultus steht im Widerspruch zu obigem Artikel und der zitierten Rubrik, und es ist daher verständlich, dass sowohl die Evangelicals, wie die Liberals daran Anstoss nehmen. Sie können, wenn sich die Anglokatholiken auf vorreformatorische sakramentale Bräuche der Kirche in England berufen, mit Recht darauf hinweisen, dass der ausserliturgische Kultus weit über die altchristliche und frühmittelalterliche Praxis hinausführt, noch heute in der Ostkirche unbekannt ist und erst mit der Ausarbeitung der Transsubstantiationslehre als deren Folge in der abendländischen Kirche zur allmählichen Entfaltung kam. Die Anglokatholiken leiten nun aber den Kultus folgerichtig aus der katholischen Lehre von der Realpräsenz ab und verlangen zum mindesten Tolerierung. So geht die Diskussion seit Jahren in Versammlungen, in der Presse und wohl auch auf der Kanzel hin und her, die Ausbreitung des Kultus nahm aber dabei langsam und stetig ihren Fortgang. Wohl suchten hie und da Bischöfe dem Kultus dadurch den Boden zu entziehen, dass sie Bewilligungsgesuche um Reservation kurzerhand ablehnten, aber dem militanten, modernistischen Bischofe von Birmingham, Dr. Barnes, blieb es vorbehalten, diese Ablehnung mit einer besonders verletzenden öffentlichen Kundgebung zu begleiten, indem er den Kultus als „Magie“, „Götzendienst“ und „Fetischismus“ bezeichnete. Diese Provokation löste unter den Anglokatholiken einen Sturm der Entrüstung aus. In einer für englische Verhältnisse sehr scharfen Form protestierte zunächst der anglokatholische Klerus der Diözese Birmingham und erörterte in diesem Zusammenhange sogar die Frage der Gehorsamsverweigerung. Die Organisation der Anglokatholiken, die English Church Union, beschäftigte sich in ihrer letzten Generalversammlung eingehend mit Dr. Barnes und behandelte die Stellung der eigenen Partei zum Kultus sehr einlässlich. Die Anglokatholiken drängen auf eine Entscheidung der kirchlichen amtlichen Autoritäten und fordern eine grundsätzliche Behandlung des gesamten mit der Reservation und dem Kultus in Verbindung stehenden Fragenkomplexes. Und in der Tat: Die Lehre von der Eucharistie als Grundlage der

Reservation und des Kultus greift so tief in das religiöse Leben des einzelnen und in die kirchliche Praxis der Gesamtheit, ja in die Grundlehren der Christologie ein, dass nur gründliche Erörterung eine Abklärung bringen kann. Schon beschäftigt sich die offizielle Kirche anlässlich der Revision des Prayer Book mit einem Teile der Fragen. Schon sind sie im Schosse der Parteikonferenzen eingehend behandelt worden, aber es fehlte noch eine Konferenz der verschiedenen theologischen und kirchlichen Parteiführer miteinander. Im Bewusstsein der grossen Verantwortlichkeit der anglikanischen Gesamtkirche, die schon längst aus dem Rahmen einer Nationalkirche herausgetreten ist und heute dem mystisch veranlagten Orientalen wie dem gemütvollen Afrikaner und dem praktischen Engländer Rechnung tragen muss, ist nun diese interparteiliche Besprechung am 24., 25. und 26. Oktober 1925 in Farnham Castle unter Teilnahme von 10 Bischöfen und 9 andern Theologen abgehalten worden. Die zentrifugalen Kräfte der Konferenz mussten durch die zentripetalen des Rufes nach Einheit paralyisiert werden. Schrift und Tradition, Vernunft und Erfahrung: das sollte der Boden sein, auf dem der Gedankenaustausch stattfand.

Die Geschichte der Reservation und des Kultus¹⁾ hat in der Gesamtkirche eine nicht ganz gleichartige Entwicklung genommen. Im Heldenzeitalter der Kirche wurde die heilige Kommunion allen Gemeindemitgliedern bei jeder Eucharistiefeier gespendet, auch denen, die wegen Krankheit, Alters oder aus andern Gründen am Gemeindegottesdienste nicht teilnehmen konnten. Sie wurde durch die Diakonen oder durch die Familienmitglieder in einem linnenen Tüchlein in die Häuser getragen. Man nahm sogar mehrere Spezies, um sie bei Bedürfnis sich selbst zu reichen. Solche Partikeln wurden, wie aus einer Erzählung Cyprians in seiner Schrift „de lapsis“ hervorgeht, in einem kleinen Kästchen aufbewahrt. Das Gleiche wird uns von Augustinus und Hieronymus bezeugt. Von besonderem Interesse ist, was uns Basilius von der Aufbewahrung der heiligen Eucharistie bei den Anachoreten berichtet: „Alle, die in der Einöde leben, wo kein Priester ist, haben die Kommunion zu Hause und empfangen sie mit eigener Hand.“ Jedoch stand diese Reservation lediglich für die Zwecke der Kommunion immerhin im

¹⁾ Wir verstehen hier unter Kultus stets und nur die ausserliturgische Verehrung des heiligen Altarssakramentes.

Zusammenhang mit der eucharistischen Feier der Gemeinde. Beim Ausgang der altchristlichen Zeit wurde die Aufbewahrung der eucharistischen Elemente in den Privathäusern ungebräuchlich und verschwand im ersten Frühmittelalter ganz. Die Aufbewahrung in der Kirche wurde die Regel. Die noch aus dem vierten Jahrhundert stammenden *Constitutiones apostolicae* bestimmen: „Wenn alle kommuniziert haben, nehmen die Diakonen die Überbleibsel und bringen sie in die Pastophorien.“ Die Pastophorien waren Anbauten an die Apsis der Basilika auf beiden Seiten oder auch blosse Chornischen, in deren einer das heilige Sakrament, in deren anderer die heiligen Bücher untergebracht waren (Sakrament und Wort!). Im Westen sind sie durch den Bischof Paulinus von Nola bezeugt, der uns auch über den Zweck unterrichtet. Denn seine dem heiligen Märtyrer Felix geweihte Basilika hatte zwei Pastophorien, die er mit Inschriften schmückte. Auf der rechten Seite stand:

Hic locus est, veneranda panis qua conditur et qua

Promitur alma sacri pompa ministerii.

Eine Reservation auf dem Altare lässt sich bis zum 9. Jahrhundert weder im Westen noch im Osten nachweisen, ebenso wenig lässt sich ein Kultus des heiligen Sakramentes ausserhalb der liturgischen Abendmahlsfeier feststellen, wenn wir auch nach dem Satze: *Sancta sancte tractanda sunt*, eine ehrfurchtsvolle Behandlung der konsekrierten Elemente annehmen dürfen. Erst Ende des 9. Jahrhunderts wurde an einigen Orten des Frankenreiches die Eucharistie für Krankenkommunionen auf dem Altare untergebracht. Im späten Mittelalter finden wir viele Zeugnisse für die Aufbewahrung auf oder über dem Altare, aber auch in der Sakristei. In England war das erstere die Regel. Im 14. und 15. Jahrhundert ist der Wandtabernakel aufgekommen. Mit dem Aufschwung der ausserliturgischen Verehrung der Eucharistie, die im Fronleichnamsfeste ihren Höhepunkt erreichte, wurden diese Tabernakel immer reicher und künstlerischer ausgestattet. Sie treten aus der Wand heraus und werden mit einem Fusse versehen. So entstanden die Sakramentshäuschen von reicher Formenschönheit, wie wir sie jetzt noch z. B. im Ulmer Münster, in der Nürnberger St. Lorenzkirche und in der Lübecker St. Marienkirche bewundern können. Im Zeitalter des Barocks wurde dann die Reservation im Altartabernakel die allgemeine Regel.

Die Kirche des Morgenlandes, die auch heute noch der lebendige Ausdruck der frühmittelalterlichen kultischen Zustände ist, gibt uns wohl ein Bild jener Zeiten, da Abendland und Morgenland noch die una, sancta, catholica et apostolica ecclesia bildeten. In ihrer Furcht vor jeder Art von Latinisierung hüteten sich die Orthodoxen sorgfältig, irgend etwas zu übernehmen, was sich in der lateinischen Kirche einbürgerte. Wenn gleich die Transsubstantiationslehre auch bei ihnen der Sache und dem Sinne nach die orthodoxe Lehre ist — mögen wir nun *μετουσίωσις* mit transsubstantiatio oder mit transessentiatio übersetzen, das ist schliesslich nur ein Streit um Worte —, so entwickelte sich bei ihnen daraus kein irgendwie gearteter Kultus, hingegen erweisen sie den konsekrierten Elementen den cultus latriae, d. h. die nur Gott zukommende Anbetung, wenigstens sobald das *ἄρτοφύγιον*, ihr Tabernakel, geöffnet wird.

Mit Ausnahme der liturgia praesanctificatorum, die für alle Tage der Fastenzeit ausser Samstags und dem Feste Mariä Verkündigung vorgeschrieben ist, wird das heilige Sakrament nur einmal im Jahre, und zwar am Gründonnerstag, reserviert. Aus dem Laib ungesäuerten Brotes werden mit dem „Speere“ dreieckige Stückchen ausgeschnitten, konsekriert und mit einigen Tropfen des konsekrierten Weines durchtränkt, getrocknet und dann im *μικρὸν ἄρτοφύγιον*, einer Metallkapsel, in das an der Ostseite gelegene *μέγα ἄρτοφύγιον* gebracht und darin verschlossen. Das *ἄρτοφύγιον* wird barhäuptig geöffnet, sobald der Priester einen Kranken bedienen muss, und stets macht er vor demselben eine oder mehrere Prostrationen. Vor dem *ἄρτοφύγιον* brennt meistens eine Lampe. Die Krankenkommunion wird von dem mit einer Stola bekleideten Priester unter Vorantragung von Kerzen in die Häuser gebracht, und die Gläubigen bezeugen auf den Strassen ihre Ehrfurcht vor dem heiligen Sakrament durch Entblössen des Hauptes und durch Niederknien.

Die katholische Kirche des Abend- und Morgenlandes ist nun für die Anglikanischen das Vorbild, nach dem sie an der Rekatholisierung ihrer Kirche arbeiten. Die nach den Vorschriften des Prayer Book für Krankenkommunionen in den Zimmern der Kranken abzuhaltenden kurzen Eucharistiefeiern, bei denen der Priester und die Anwesenden mit dem Kranken zu kommunizieren pflegen, scheinen den Anglikanischen nicht zu gefallen. Es mag sein, dass die Feierlichkeit unter der Primitivität der

äusseren Verhältnisse zu leiden hat und dass dadurch die Heiligkeit der Handlung beeinträchtigt wird. Jedenfalls führten sie seit etwa 60 Jahren die Reservation ein, zunächst nur für die Zwecke der Krankenkommunion; aber bei ihrer starken Betonung der Realpräsenz entwickelte sich allmählich wie von selbst der Kultus, weil sie dem reservierten Sakrament den cultus latriae erweisen.

Damit wir nun einen tiefen Einblick in die Stellung der einzelnen Parteigruppen der anglikanischen Kirche zur Eucharistiefrage erhalten, werden wir die hauptsächlichsten in Farnham Castle gehaltenen Referate in extenso und auch die in den Diskussionen geäusserten Einwände und Ergänzungen bringen, und zwar, um die schwerfällige oratio obliqua zu vermeiden, in der ersten Person.

Den Reigen der Vorträge eröffnete der frühere Bischof von Oxford, Dr. *Gore*, der auch als Teilnehmer an den Mechelner Besprechungen bekannt ist:

«Wir haben nicht die Aufgabe, festzustellen, welche Abendmahlsauffassung zu empfehlen ist, sondern nur zu diskutieren, welcher Gebrauch vom reservierten Sakrament in der Kirche von *heute* gemacht werden darf. Auch bei uns ist wie in der ungeteilten Kirche mehr als nur eine Art der eucharistischen Lehre erlaubt. Wir müssen uns nur immer hier klar vor Augen halten, dass wir an der Einheit festhalten, welche die alte Kirche und die Kirche von England umfasst, und welche Entscheidungen auch im Hause der Bischöfe einmal gefällt werden mögen, es muss klar gemacht werden, dass die Lehre von der objektiven Realpräsenz Christi in seinem Leib und Blut — dem Leib und Blut seiner verkörperten Menschheit — in keiner Weise bekämpft wird. Die römische Transsubstantiationslehre lehne ich in ihrer Theorie und Praxis ab. Sie wurde mir nicht selten in dieser Form geäussert: „Sie glauben, dass Brot und Wein durch göttliche Konsekration geistig, aber wirklich der Leib und das Blut Christi wird. Sie glauben, dass der Leib und das Blut unzertrennlich voneinander und von der Person Christi sind. Also die ganze Person Christi, Gott und Mensch, ist in jedem Teilchen der Hostie und jedem Tropfen des Kelches gegenwärtig. Also müssen Sie ihn sicherlich, wenn das Sakrament für die Kranken aufbewahrt wird, als Gegenstand der Anbetung behandeln, gerade so wie Sie ihn behandelt hätten

„in den Tagen seines Fleisches“ auf Erden. Und Sie können sich des Privilegs freuen, ihn im Tabernakel zu besuchen und von ihm in der Monstranz gesegnet zu werden. Das alles ist in dem Satze eingeschlossen, dass das Sakrament die Erweiterung der Inkarnation ist.“ Trotz der scheinbar logischen Deduktion weise ich bei einer derartigen Behandlung des Sakramentes auf den Mangel an Logik im allgemeinen und das Fehlen von Verständnis im besondern hin. Sie versagt Punkt für Punkt. Sie gibt keine klare Erklärung für das, was sich ereignete, als der Herr die Eucharistie vor seinem Leiden in seinem sterblichen Leibe einsetzte. Sie findet keine adäquate Formel, um die Beziehung der göttlichen Gabe zu ihrem materiellen Träger auszudrücken. Das führt dann zu der auffallend unbiblischen Lehre, dass Christus bei der heiligen Kommunion die Seele nur wenige Minuten besucht. Sie versagt endlich, indem sie die im Benediktionsritus ausgedrückte intensive örtliche Bindung nicht mit der von den Theologen geleugneten Lokalisation vereinigen kann. Tatsache ist, dass Glaube in dieser Sache Glaube bleiben muss und die Eucharistie nicht völlig verstandesmässig erfasst werden kann. In diesem besondern Falle ist das: *credo, ut intelligam*, ein unerreichbares Ideal. Daher freue ich mich über die patristische Anerkennung des Mysteriums und das Fehlen einer bestimmten Formel bei den Vätern mehr als über die mittelalterliche Logik. Und je mehr wir an der Logik in dieser Materie zweifeln, desto notwendiger ist es, sich genau an die Natur und Grenzen der göttlichen Verheissung zu halten. Die wunderbare Gabe wurde mit ausschliesslicher Beziehung auf den bestimmten Zweck der Erinnerung an das göttliche Opfer und der Mitteilung der göttlichen Speise gegeben. Die ganze Sprache des Neuen Testaments spricht von einer beständigen Gegenwart Christi, aber sie ist nur im Herzen der Kirche und in den Gliedern der Kirche. Nichts legt eine gleichsam räumlich gebundene Gegenwart des verherrlichten Christus auf Erden unter seinem Volke nahe. Thomassins Satz von der Ausdehnung der Inkarnation durch das Sakrament wird oft zur Verteidigung des Kultus des reservierten Sakramentes angeführt, aber Thomassin meint damit allein die Ausdehnung der Inkarnation durch unsere sakramentale Eingliederung in Christus. Es wird auch darauf hingewiesen, dass das für die Krankenkommunion aufbewahrte Sakrament nicht als eine „Shekinah“ oder als Schrein der gött-

lichen Gegenwart auf Erden unter seinem Volke betrachtet werden könnte. Das wird in einem neuen Buche des französischen Paters Cordonnier offen zugegeben, der sonst an der neueren römischen Entwicklung kein Missfallen zeigt. In der Revue Bénédictine las ich eine kurze Besprechung des Buches, aus der ich folgende Bemerkung anführe: „Eine Schlussfolgerung ergibt sich aus diesem Werke, ohne dass sie ausdrücklich formuliert wäre. Die Christen der ersten Jahrhunderte haben uns, so will uns scheinen, um die Entwicklung unseres Kultus der heiligen Hostie keineswegs zu beneiden. Ganz auf den Genuss des heiligen Opfers im Laufe der eucharistischen Handlung eingestellt, hatte sich ihrer eucharistischen Frömmigkeit ein viel reinerer Realismus aufgeprägt, der sich mehr auf den wirklichen Zweck des erhabenen Mysteriums konzentrierte und daher weniger als in unsern Tagen den indirekten Verirrungen einer schlecht geleiteten Frömmigkeit ausgesetzt war.“ (Revue Bénédictine, Januar 1925, S. 159.) In dieser Art möchte ich versuchen, Sie zu überzeugen, dass der moderne Kultus des heiligen Sakramentes weder ein unvermeidlicher Ausfluss des vollen Glaubens an die Realpräsenz, noch ein unvermeidliches Ergebnis der Reservation für Kommunionzwecke ist. Die theologischen Folgerungen sind ganz unbiblisch und ohne Stütze in der eigentlichen katholischen Tradition. Wir haben keinen sichern Grund für die Schlussfolgerung, dass, weil die Elemente durch die Konsekration der Leib und das Blut unseres verklärten Herrn sind (nobis, d. h. für uns, d. h. damit wir ihn empfangen und ihn uns durch Glauben innerlich aneignen), sie also auch für andere Zwecke da sind, die vielleicht der Frömmigkeit entsprechen, aber für die uns seine eigenen Worte keine Gewähr und Sicherheit bieten. Aus eigener Erfahrung kann ich hinzufügen, dass die Bewegung innerhalb der anglikanischen Partei zur Rückkehr zu einer gesunden Theologie vom heiligen Sakrament weitreichender ist als viele annehmen.

Wie sollen wir uns nun zu dem Kultus stellen, der in den letzten 15 Jahren mehr oder weniger mit bischöflicher Tolerierung Platz gegriffen hat? Die Disziplin muss unparteiisch sein. Es gibt Exzesse und Ungesetzlichkeiten auf der anglikanischen wie modernistischen Seite. Unter den gegenwärtigen Umständen glaube ich, dass Toleranz, auch wenn sie bis zur äussersten Grenze geht, im Interesse der Kirche besser

ist als irgendeine einseitige Disziplin. Ich hoffe sehr, dass Reservation für Krankenkommunionen sichergestellt wird, und, obwohl ich davor Scheu habe, der Gemeinde vom reservierten Sakramente die Kommunion zu reichen, so sehe ich nicht, wie das in allen Fällen ausgeschlossen werden kann. Die Forderung, dass ein Pfarrer der Kirche von England *heute* in Kraft vorreformatorischer Canones das Recht haben soll, ohne Erlaubnis des Bischofs oder unter Missachtung seines Verbotes das Sakrament aufzubewahren, ist auf Grund gewichtiger Erklärungen bedeutender Kanonisten unhaltbar. Obschon die Grundprinzipien der Reformation in England permanent sind, kann jemand vernünftigerweise kaum behaupten, dass die Abmachungen des 16. und 17. Jahrhunderts *im einzelnen* noch aufrecht erhalten werden müssen.

Ich hatte als Bischof von Birmingham und Oxford beständige Reservation unter der Bedingung erlaubt, dass das in einer besondern Kapelle geschah, zu der die Gläubigen keinen Zutritt hatten. Einmal oder zweimal habe ich einen Tabernakel gestattet. Gegen diese Einschränkung hat man scharf opponiert. Man mochte schliesslich damit recht haben. Ich würde jedoch an dem Prinzip festhalten, dass die Bischöfe die Bedingungen der Reservation zu kontrollieren hätten, und sie nicht für den Hochaltar gestatten. Gesetzt, dass die Forderung nach einer abgeschlossenen Sakramentskapelle nicht erhoben würde, so würde folgen, dass einzelne Andächtige vor dem Sakramente beten und dass auch Bruderschaften die Litanei oder andere Andachten, die jetzt überall erlaubt sind, in gewissen Kirchen vor dem reservierten Sakramente halten würden. Auf alle Fälle sollte die Praxis verhindert werden, dass mit der Vesper oder einer Andacht aus dem Prayer Book eine sakramentale Segensandacht verbunden wird. Ferner sollte die Übertragung des Sakramentes vom Seiten- zum Hochaltar verboten werden. Reservation unter beiden Gestalten wird mit grossen Unzukömmlichkeiten verbunden sein. Diese Schwierigkeiten sollten gründlich ins Auge gefasst werden. Schliesslich möchte ich der Hoffnung Ausdruck verleihen, dass, welche Direktiven von den Bischöfen in corpore oder von einzelnen Bischöfen auch gegeben werden mögen, diese explicite und endgültig wären. Private „Vereinbarungen“ haben schon grosses Unheil gestiftet. Insbesondere

sollte das Pfarrerkonzil schriftlich darüber informiert werden, was erlaubt ist und was nicht.»

In der nun folgenden Diskussion wurde davor gewarnt, irgendeine Anordnung den Gemeinden aufzuzwingen, ohne auf die verschiedenen Richtungen derselben Rücksicht zu nehmen. Bemerkenswert war das Votum des Dr. *Goudge*:

«Ich habe zweierlei zu sagen. 1. Von verhältnismässig frühen Zeiten an existierten im Westen zwei stark entgegengesetzte Gesichtspunkte in bezug auf die Art der Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Der eine, der sich auf die Lehre des heiligen Augustinus stützte, betonte den Unterschied zwischen *signum* und *res significata*. Ratramnus und Berengar hielten an diesem Gesichtspunkt fest. Der andere, der sich auf die Lehre des heiligen Ambrosius stützte, tendierte nach einer Gleichsetzung von *signum* und *res significata*. Im Mittelalter kam die frühere Toleranz zu einem Ende. Die Anhänger des zweiten Gesichtspunktes weigerten sich, die des ersten zu tolerieren. Im England des Reformationszeitalters kehrte man nicht zur alten Duldung zurück. Das Gleichgewicht der Kräfte hatte sich verschoben, und die Anhänger des ersten Gesichtspunktes weigerten sich nun, die des zweiten zu dulden. Jetzt sehen wir in der Kirche von England ein Wiederaufleben der ambrosianischen Anschauungen. Heute stellt sich uns die Frage, ob wir so tolerant sein wollen, wie es die alte Kirche war, oder nicht.

2. Was Dr. Gore über Logik sagte, hätte ich nicht in dieser Form gebracht. Logisch sein, heisst korrekt denken. Die wirkliche Gefahr, die Dr. Gore im Auge hat, ist die: Göttliche Wahrheit muss uns in reichlich symbolischer und metaphorischer Sprache vermittelt werden. Und diese Sprache ist nie der Wahrheit adäquat, die ausgedrückt werden soll. Der westliche Geist ist nur zu sehr geneigt, dieses zu vergessen und aus symbolischen Feststellungen der Wahrheit zu argumentieren, als ob sie genau in derselben Weise gebraucht würden wie nüchterne Tatsachen. Das ist nun kein Missbrauch der Logik, sondern schlechte Logik. Die Prämissen bekommen eine andere Bedeutung, und dann ist der Schluss falsch.»

Kanonikus Streeter erwiderte: «Ambrosius oder Augustinus stehen hier nicht zur Frage, sondern es handelt sich heute um ein praktisches Problem, inwiefern wir unser religiöses Leben und unsere kirchliche Praxis der der römischen Kirche an-

passen dürfen, ohne die Gewissheit zu erhalten, dass, vielleicht nicht in der gegenwärtigen Generation, aber in der folgenden, die Gravitationskraft des grösseren Körpers gegenüber dem kleineren sich als unwiderstehlich erweist. Rom ist tatsächlich furchtbar. Nicht, wie viele unserer Vorfahren dachten, als ob es durch und durch schlecht wäre, sondern wegen der ihm verliehenen Kraft, an vieles zu appellieren, was das Beste in der menschlichen Natur ist. Die Kirche von England und die römische Kirche vertreten zwei verschiedene Begriffe des Abwägens und der wesentlichen Qualitäten des Christentums. Sie haben ein vollständig verschiedenes ἡθός. Die eine tritt für ein Maximum von Freiheit ein, die sich mit Ordnung und dem tradierten Zusammenhang verträgt, die andere setzt über alle Erfordernisse die absolute Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität. Der Unterschied ist für mich so fundamental und vital, dass er (solange der Unterschied der beiden Prinzipien dauert) die Fortdauer der Trennung in der Kirche Christi rechtfertigt. Wenn wir aber glauben, dass das Prinzip, welches zur Trennung zwingt, von grundlegender Wichtigkeit ist, so sind wir gezwungen, auf der Hut zu sein gegen eine Assimilation äusserer Formen des Gottesdienstes an die Formen der römischen Kirche, einfach weil die Ungebildeten und sogar die Masse der Gebildeten, die kein besonderes Interesse oder keine Veranlagung für Theologie haben, im Laufe der Zeit sicher annehmen, Übereinstimmung im Äusseren bedeute, dass die Differenz der tiefer liegenden Prinzipien tatsächlich unwichtig sei. Wenn ich im Auslande reise, wohne ich oft dem Segen bei. Er ist mit seinem dramatischen Appell ein fein konzipierter Gottesdienst, und ich glaube wohl, dass er die Andächtigen erhebt, die ihm mit der durch das römische System erzeugten Glaubensgesinnung beiwohnen.

Aber bei der Wertung des geistigen Gewinnes von Einzelpersonen durch einen solchen Ritus müssen wir die letzte Wirkung des römischen Systems als Ganzes auf das sittliche Leben von Gemeinschaften ins Auge fassen, dort wo dieses System eine lange Zeitperiode herrschte. Wenn wir danach urteilen, so fühle ich, dass, wenn auch alle Kirchen Fehler haben, die römischen Fehler mehr in die Augen springen, besonders wegen der beispiellosen Gelegenheiten, welche Rom in Ländern hatte, wo keine andere Form des Christentums erlaubt

gewesen ist. Reservation für die Kranken, aber nur für die Kranken, geht auf die Urkirche zurück und hat die Zustimmung der Gesamtkirche. Und Reservation, die bona fide diesem Zwecke dient, kann nicht so gedeutet werden, als schlosse sie irgendeine theologische Deutung oder den Usus eines Ritus ein, der fundamental von der ursprünglichen Einsetzung verschieden ist. Wenn dieses zugegeben wird, muss dann die Reservation für Krankenkommunion in einem Regulierungsentwurf nicht weiter eingeschränkt werden, als das im Vortrag des Bischofs Gore vorgesehen ist? Muss nicht das reservierte Sakrament irgendwo aufbewahrt werden, wo es nicht offenbar die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich zieht, so dass es geradezu einen Gebrauch für devotionelle Zwecke suggeriert, wenn nicht gar dazu auffordert? Wenn die Bischöfe eine Regulierung im von mir gewünschten Sinne vornehmen, dann sollte diese Regulierung für alle Geistlichen bindend sein, die mit bischöflicher Zustimmung solche Andachten eingeführt haben. In diesen Fällen könnte man verständigerweise weiterhin etwas erlauben, was einmal sanktioniert war, solange der gegenwärtige Inhaber einer Stelle sich des Besitztitels erfreut. Das Wichtigste ist mir das in der Regulierung liegende Prinzip. In der Durchführung der Regulierung durch die einzelnen Bischöfe sollte eine gewisse Weitherzigkeit obwalten. Ich glaube, dass die gegenwärtige Bewegung für Annahme des Kultus etwas Vorübergehendes ist, abgesehen von einer kleinen Partei, deren Stellung sich letzthin von der römischen gar nicht mehr unterscheidet. Es ist viel wichtiger, dass die Bischöfe überhaupt etwas entscheiden, als dass ihre Entscheidung richtig ist.“

Der *Bischof von Manchester* erklärte, dass, wenn er überhaupt die Reservation erlaubt, er daran die Bedingung knüpft, dass das Sakrament in einem Archivschrank im Hauptschiff der Kirche aufbewahrt wird, so dass alle Gottesdienste in unmittelbarer Nähe des Sakramentes gehalten werden und die Gläubigen sich nicht absichtlich dem reservierten Sakramente nähern können. Dann fährt er fort: „Jede wirkliche Tolerierung hat eine einschränkende und eine freiheitliche Seite, d. h., wenn die Evangelischen gebeten werden, die anglokatholischen Übungen zu tolerieren, so haben sie das Recht, die Anglokatholiken zu bitten, alles zu unterlassen, was mit ihrem Gesichtspunkt unvereinbar ist. Auch die Evangelischen können nichts dagegen

einwenden, wenn Einzelpersonen ihre Andacht vor dem reservierten Sakrament verrichten, aber Segensandachten und andere vom Priester geleitete Sakramentsandachten sollten unterbleiben. Alles muss unterlassen werden, was so gedeutet werden kann, als ob der Gesichtspunkt der andern Partei falsch wäre.“

Der *Bischof von Chelmsford* äusserte sich folgendermassen: „Mir scheint eine wirkliche Gefahr darin zu liegen, dass die sakramentale Gegenwart auf Kosten der mystischen Gegenwart unseres Herrn in der Kirche und im Herzen und Leben des Einzelchristen betont wird. Die Gegenwart Christi in uns ist grundlegend, und es ist wesentlich, dass dieses im Unterricht über die Sakramente eingeschärft wird. Sie ist sowohl in der Kommunion als auch in der Taufe und in unserem Leben eingeschlossen.“

Den zweiten Vortrag hielt Kanonikus Quick über die

Realpräsenz und die Lehre der Kirche von England.

« Es ist ein besonders undankbarer und nutzloser Versuch, über dieses Thema Definitionen zu bringen, und dieser Versuch lässt sich nur damit rechtfertigen, weil der Mangel an Definitionen oft zu Verirrungen und Missverständnissen führt, die der schlimmste Feind des Friedens sind.

Wir wollen mit zwei Definitionen beginnen, die alle Parteien als Verständigungsbasis annehmen können. 1. Es gibt in einem tiefen und geistigen Sinne eine reale Gegenwart Christi in seinem Sakramente. Keiner, der überhaupt an die lebendige Gegenwart Christi in der Kirche glaubt, wird seine Gegenwart in dem feierlichen Ritus kirchlicher Gemeinschaft in Ihm leugnen. In diesem Punkte wenigstens stimmt auch der Bischof von Birmingham mit dem Konzil von Trient überein. 2. Ein lebendiger Glaube ist eine absolut notwendige Bedingung, um die Wohltaten des Sakramentes zu empfangen.

Dieses ist auch ein Punkt allgemeiner Übereinstimmung, der bis zu einem gewissen Grade durch einen Missbrauch und ein Missverständnis des Fachausdruckes *ex opere operato* verdunkelt worden ist. Das Missverständnis kann mit einem Satze aufgeklärt werden. Nach katholischem Sprachgebrauche, sofern wenigstens die Eucharistie davon berührt wird, betrifft der Vorgang, der nach dem Glauben *ex opere operato* sich abspielt, die Gültigkeit, nicht die Wirksamkeit des Sakramentes. Das

Sakrament ist ein wirkliches Sakrament *ex opere operato* und nicht *ex opere operantis*, d. h. seine Gültigkeit wird durch die vollzogene Handlung konstituiert und nicht durch den seelischen Zustand oder den Glauben dessen, der die Handlung vollzieht. Aber es ist niemals gelehrt worden, dass das Sakrament im Empfänger *ex opere operato* wirksam ist in dem Sinne, dass es eine geistige Gabe unabhängig vom seelischen Zustande oder Glauben des Empfängers spendet. So wenig daher ein Evangelischer die Realpräsenz in einem geistigen Sinne leugnen wird, so wenig wird ein Katholik die Notwendigkeit des Glaubens für eine würdige und wirksame Kommunion herabsetzen. Absichtlich gibt es zum mindesten so wenig Subjektivismus auf der einen Seite, wie „Magie“ auf der andern Seite. Daher ist der Terminus von der Realpräsenz nur im beschränkten Sinne Gegenstand der Kontroverse. Im engeren Sinne glauben diejenigen an die Realpräsenz, die behaupten, dass der Leib und das Blut des Herrn entweder in den konsekrierten Elementen sind oder mit ihnen identifiziert werden müssen, bevor sie vom Kommunikanten empfangen werden.

Der Glaube an die Realpräsenz ist also nach der anglikanischen Tradition den Lehren des sogenannten Rezeptionismus und Virtualismus entgegengesetzt. Es mag am Platze sein, einige Worte über die Definition dieser beiden Lehren zu sagen.

Unter *Rezeptionismus* versteht man die Lehre, dass es in den konsekrierten Elementen keine besondere Gegenwart Christi gibt, sondern nur im Geiste oder in der Seele des gläubigen Kommunikanten, welcher, wie er leiblich an den Elementen teilnimmt, so geistig und wahrhaftig eine völlige Heimsuchung und weihende Gnade seines Herrn erfährt. Wenn man behauptet, dass die Rezeptionisten die objektive Gegenwart Christi leugnen, so begeht man den groben philosophischen Schnitzer, Objektivität mit räumlich gefasster, äusserer Gegenständlichkeit zu verwechseln. Es ist klar, dass, wie Christus eben wirklich im Geiste zur Seele des Kommunikanten kommt, seine Gegenwart objektiv wirklich und in gewissem Sinne zuerst ausserhalb der Seele sein muss, damit er in dieselbe eintreten kann. Der Glaube ist für den Rezeptionisten nur der Pförtner, der die Türe öffnet. Worauf der Rezeptionist gegenüber dem, der an die Realpräsenz glaubt, zu bestehen wünscht, das ist, dass in dieser Beziehung die räumlichen Begriffe „innerhalb“ und „ausserhalb“ in einem

rein bildlichen Sinne gebraucht werden und nur auf die geistige Welt anzuwenden sind und dass die Gegenwart Christi im Sakrament nicht notwendigerweise mit einem physischen Ortsbegriff oder mit einem materiellen Objekt besonders verbunden werden muss.

Virtualismus ist eine vom Rezeptionismus ganz verschiedene Lehre, obschon er dem Rezeptionismus in seinen minder starren Formen nahe verwandt ist. Der Virtualismus lehrt, dass die konsekrierten Elemente, wenn sie im Sakrament gespendet und empfangen werden, die Mitteilung der Gegenwart Christi und seiner Gaben an die Seele bewirken, und deswegen kann man sagen, sie haben die Kraft oder Wirksamkeit seines Fleisches und Blutes, obschon die Elemente sein Fleisch und Blut nicht enthalten oder selber sind. Die Lehre unterscheidet sich vom Rezeptionismus dadurch, dass sie dem Empfange der Elemente eine direktere ursächliche Wirkung zuschreibt und folglich eine gewisse, durch die Konsekration bewirkte Veränderung der Elemente zulässt. Der strenge Rezeptionist leugnet jede Veränderung der Elemente und bejaht eine Veränderung nur im Empfänger. Der Virtualist ist mit dieser scharfen Distinktion nicht zufrieden. Insofern die Elemente zu einem neuen, hochheiligen Gebrauche konsekriert worden sind, kann er sie nicht geradezu als gewöhnliches Brot und als gewöhnlichen Wein betrachten. Sie sind Instrumente und Träger der göttlichen Gnade geworden. Aber er geht nicht so weit, zu behaupten, dass Christus kraft der Konsekration in ihnen gegenwärtig ist oder dass sie einfach mit dem Leibe und Blute Christi identifiziert werden können. Der Glaube an die Realpräsenz ist daher vom Rezeptionismus und Virtualismus durch die Lehre verschieden, wonach die Elemente kraft der Konsekration eine wirkliche und wirksame Gegenwart unseres Herrn in sich schliessen und verkörpern.

Historisch gesprochen besteht kein Zweifel, dass die Kirche von England die Rechtmässigkeit aller drei Glaubentypen unter ihren Mitgliedern zugegeben hat. Bis zur Zeit der Oxford-Bewegung wenigstens neigte die Mehrheit der Theologen und offiziellen Sprecher dem Rezeptionismus und Virtualismus zu. Aber dem Glauben an die Realpräsenz fehlten keineswegs gewichtige Autoritäten, und die Führer der anglikanischen

Renaissance hatten wenig Schwierigkeiten, ihre Forderungen zur Anerkennung zu bringen.

Was bedeutete nun die Verwerfung der Transsubstantiation in der anglikanischen Kirche? Wir haben hier zwei Fragen zu beantworten: 1. Welches ist, genau genommen, die verurteilte Lehre? 2. Kann man und *inwiefern* kann man die Behauptung rechtfertigen, dass sich die Umstände heute so verändert haben, dass jene Verwerfung als faktisch abgeschafft erklärt werden kann?

Ad 1. Zweifellos beabsichtigte die englische Kirche der Reformation, den Standpunkt zu vertreten, dass die Spezies nach der Konsekration noch Brot und Wein bleiben. Sie leugnete, dass der Leib und das Blut des Herrn wirklich in den Spezies in einem fleischlichen oder materiellen Sinne gegenwärtig seien. Insofern haben wir scheinbar ein klares und endgültiges Ergebnis. Aber andererseits scheint es zum Unglück für jene, welche ein solches Ergebnis suchen, dass die echte Transsubstantiationslehre, wie sie von Thomas von Aquin und den besten römischen Theologen verteidigt wird, ebenfalls besorgt ist, irgendeinen fleischlichen und materiellen Begriff von der eucharistischen Gegenwart zu bejahen und gleichfalls für alle praktischen Zwecke an der fortdauernden Realität von Brot und Wein festzuhalten. Es kann daher mit höchster Wahrscheinlichkeit behauptet werden, dass das, was die anglikanischen Apologeten unaufhörlich verurteilt haben, überhaupt nicht die wahre Transsubstantiationslehre war, sondern dass nur gewisse Missverständnisse und schiefe Darstellungen derselben, die innerhalb der römischen Kirche sehr verbreitet waren, getroffen werden sollten.

Eine sehr verwickelte Situation entstand dadurch, dass die thomistische Transsubstantiationslehre von Anfang an als eine Stütze für den populären Materialismus betrachtet wurde, während sie ihn in strikter Logik verwarf. Die Behauptung, dass Brot und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt würden, stützte praktisch die von der Volksfrömmigkeit begehrte Gewissheit, dass durch die Konsekration die Elemente wunderbar in göttliche Dinge verwandelt werden, während sie leugnete, dass irgendeine der sichtbaren Eigentümlichkeiten oder Akzidentien verschwände und dass der Leib und das Blut Christi natürlich oder örtlich, wie in einem Raume, gegenwärtig wären, so dass sie wirklich mit Händen angefasst

oder umhergetragen werden könnten. So entzog sie theoretisch der Volksfrömmigkeit den Boden, die besonders nach der physischen Nähe des Herrn verlangte. Der wesentlich zweischneidige Charakter der Transsubstantiationslehre wird durch einen treffenden Passus aus Tyrrells „Zwischen Scylla und Charybdis“ gekennzeichnet: „Wenn uns gesagt wird, dass sich Christi sakramentaler Leib nicht auf den Raum *ratione sui*, sondern *ratione accidentis* bezieht: dass er sich nicht bewegt, wenn die Spezies in der Prozession herumgetragen werden, dass wir ihm am Altare nicht näher sind als am Nordpole —, so können wir nur sagen, dass diese *ratione sui*-Betrachtung uns nichts angeht, noch irgendein Teil der göttlichen Offenbarung ist. Wir müssen uns daran erinnern, dass der Leib unseres Herrn nicht fleischlich und handgreiflich gedacht werden darf, dass unsere natürliche Vorstellung dieses Mysteriums notwendigerweise kindlich und unadäquat ist. Aber das gibt uns nicht einen adäquateren, sondern einen weniger adäquaten Begriff davon. ‚Dieses ist mein Leib‘ ist näher am Ziele, als wie es die Metaphysiker zu erreichen hoffen dürfen.“ Und indem er fortfährt, von der Anbetung im Tabernakel zu sprechen, geht Tyrrell so weit, zu behaupten, dass er mehr als einmal die ganze über ein Leben erhabene Freude und Wirklichkeit kennen gelernt habe, die durch einen theologischen Schimmer, der auf die orthodoxe Lehre vom jetzt leidensunfähigen Christus fiel, reiche Nahrung empfang.

Nun ist freilich die von Tyrrell beklagte derb intellektualistische Orthodoxie sehr verschieden von der Transsubstantiationslehre, welche anglikanische Apologeten des 16. und 17. Jahrhunderts zu bekämpfen wähnten. Sie ist jedenfalls schwer mit den Formeln zu vereinigen, zu welchen die kirchlichen Autoritäten unter der Herrschaft Marias die Zustimmung erzwangen. Auf zwei Hauptargumente stützten sich diese Apologeten gegen die Transsubstantiation: 1. dass dadurch ein grob-fleischlicher Begriff von der Gegenwart Christi gefördert würde und dass sie 2. der Evidenz der Sinne widerspräche. Aber keine dieser Kritiken hatte irgendeine Beziehung zu der strikten thomistischen Lehre. Denn diese Theorie hielt sorgfältig daran fest: 1. dass der Leib des Herrn nur in geistiger Weise und nicht wie an einem Orte gegenwärtig sei, 2. dass die konsekrierten Spezies in Wahrheit jede Realität von Brot und Wein behielten, welche

für die Sinne anzunehmen möglich war. Daher lässt sich wenigstens formell bestreiten, dass die Kirche von England jemals jene Theorie der Transsubstantiation verdammen wollte, die Rom als strikt orthodox betrachtet.

Ad 2. Aber selbst zugegeben, dass die reformierte Kirche von England sie in der Vergangenheit entschieden verwarf und sich weigerte, in ihrer Gemeinschaft die römische Lehre von der eucharistischen Gegenwart zu dulden, so bleibt noch das Problem ihrer Politik für die Zukunft. Und auf dieses Problem kommt es eigentlich an. Meine persönliche Meinung, die vielleicht nicht allgemeine Zustimmung findet, ist die, dass, wenn sich die Kirche von England in irgendeinem definierbaren Punkte von Rom unterscheidet, es der ist, dass ihre dogmatischen Definitionen mit Ausnahme der zentralen Wahrheiten des christlichen Credos nicht endgültig und irreformabel sind, sondern sich den neuen Zeiten und Umständen anpassen können. Und ich kann die Festsetzungen der Reformation nicht so auffassen, als ob sie uns autoritative Aussprüche gegeben hätten, die notwendigerweise in der Kirche von England weitere Diskussionen zwischen ihr und dem übrigen Teile der Christenheit verbarrikadierten. Die Anschauung, dass ein Anglikaner illoyal sein muss, wenn er die Diskussion über einige Punkte der Lehre oder Praxis wieder aufnimmt, welche bisher seine eigene Kirche von Rom trennen, scheint mir eine der am wenigsten wünschenswerten Formen des Romanismus zu sein.

Es scheint mir nun, dass die Entwicklung des Denkens in den letzten hundert Jahren die ganze Methode der Annäherung an den Gegenstand, über den wir hier diskutieren, geändert hat.

1. Die erste Tatsache, die Beachtung verdient, ist die auf ein Chaos hinauslaufende Verschiedenheit der Anschauungen, welche bei den Metaphysikern obwaltet. Während frühere Philosophen darüber verhandelten, was mit der Behauptung der Realität des Herrenleibes gemeint war, begnügten sie sich mit der vielleicht etwas eilfertigen Annahme, dass sie alle in dem, was mit der Realität des Brotes gemeint war, übereinstimmten. Aber das ist gerade der Punkt, den die verschiedenen modernen Schulen des Realismus, Idealismus und Pragmatismus in Frage gestellt haben. Heute wird frisch behauptet, dass gerade die Substanz materieller Gegenstände in mehr oder

weniger hohem Grade bestimmt oder zusammengesetzt wird entweder durch die Tätigkeit des wahrnehmenden Geistes oder durch den Gebrauch, zu dem die Gegenstände bestimmt sind, oder durch die Werte, die sie symbolisieren oder darstellen.

2. Die zweite Änderung im Denken ist vielleicht weniger oft beachtet worden, obschon sie nicht weniger fundamental ist. Die Idee eines örtlichen Himmels ist mit fast allgemeiner Übereinstimmung aufgegeben worden. Wir behaupten nicht mehr, dass Christi natürliches Fleisch und Blut örtlich und räumlich im Himmel seien, und wir sehen nicht mehr in der Unmöglichkeit, dass Christus an zwei Orten zugleich ist, das Haupthindernis, um seine Gegenwart in den eucharistischen Elementen zu erfassen. Wir denken überhaupt nicht mehr an den Leib unseres Herrn als an einen örtlichen, räumlichen oder materiellen Organismus. Für uns ist er meines Erachtens nichts anderes als das vollständig entsprechende Organ seiner lebendigen und persönlichen Tätigkeit, wenigstens sollten wir eigentlich imstande sein, uns eine andere Vorstellung von seiner Natur zu machen. Folglich sind, wie Bischof Gore in seinem „Body of Christ“ und der Bischof von Manchester in seinem „Christus Veritas“ gezeigt haben, die alten Trennungslinien zwischen den überlieferten Theorien von der eucharistischen Gegenwart verwischt und durcheinander gebracht. Denn wenn wir auf der einen Seite eine philosophische Theorie annehmen, derzufolge die Bewertung oder der Gebrauch der Elemente einen Unterschied macht zwischen dem, was sie an sich wirklich sind, so können wir eine wirkliche Änderung, die durch die Konsekration eingetreten ist, begreifen, was allerdings nicht eine physische Änderung in ihren materiellen Komponenten in sich schliesst. Und wenn wir auf der andern Seite aufhören, den Leib Christi als einen physischen Organismus zu betrachten, so können wir um so eher bereit sein, ihn als mit einem physischen Objekte verbunden zu betrachten, den Christus gebraucht, um uns seine Gegenwart und seine Gaben mitzuteilen. So kann die Lehre des Virtualismus unterschiedslos mit der Realpräsenz oder sogar mit der Transsubstantiation zusammenfallen. Denn wenn die Elemente in ihrer Inanspruchnahme durch Christus seine Selbstmitteilung an die menschliche Seele vermitteln, so ist das für uns dasselbe, als wenn wir sagten, die Elemente werden so verändert, dass sie wirkliche Gefässe

der Gegenwart und Tätigkeit Christi sind. Selbst wenn wir für die Benennung einer solchen Doktrin den Namen Transsubstantiation wählen, so werden wir uns darüber kaum zu streiten haben. Selbst wenn wir behaupten, dass die Elemente physisch bleiben, was sie vorher waren, so ist nicht klar, dass sogar Transsubstantiation irgendeine physische Veränderung erfordert, wenn wir unter physischer Realität nur das verstehen, was die meisten Physiker tun, was schliesslich mit den Sinnen wahrnehmbar ist. Wir werden dann die römische Theorie nur bestreiten, insofern sie uns zwingen würde, die Existenz einer andern, nicht wahrnehmbaren Substanz in materiellen Objekten zuzugestehen, als konsekriertes Brot und konsekrierten Wein. (Das tut Rom! Anmerkung von K. N.)

Alles in allem folgern wir, dass, während die Kirche von England zweifellos als rechtmässige Sakramentstheorien jene erlaubt, welche die Realpräsenz in den konsekrierten Elementen leugnen, sie nichtsdestoweniger auch andere Theorien gestattet, welche die Realpräsenz in den Elementen bejahen und dass moderne Metaphysiker neuere Auslegungen der letzteren bieten, die sogar die Verdammung der Transsubstantiation als von sehr zweifelhaftem Werte und von tatsächlicher Bedeutungslosigkeit erscheinen lassen. Was die offizielle Haltung der Kirche von England betrifft, so lässt sich darüber kaum noch etwas mehr sagen. Jedoch kann ich mich nicht, selbst auf die Gefahr hin, die Konferenz zu ermüden, damit begnügen, die Sache einfach dabei zu belassen. Wir müssen das Problem fördern nicht rein mit amtlicher Autorität, sondern bis zur letzten Wahrheit.

Es ist nun des öfteren bemerkt worden, dass in den patristischen Zeiten, obgleich da ohne Zweifel ein fester Glaube an die Realpräsenz in den Elementen herrschte, verhältnismässig nur geringe Spuren von einer Anbetung Jesu im Sakramente zu finden sind. Das hat zwei Ursachen:

1. Bischof Gore deutete an, dass die Christen damals eine solch tiefe Erfassung von der Wahrheit hatten, dass Christus bereits als Haupt der Kirche und als der wirklich Handelnde bei dem, was in der Eucharistie geschah, gegenwärtig war, dass es ihnen nicht natürlich schien, ausschliesslich nach der Konsekration oder in dem, was konsekriert war, auf seine Gegenwart zu schauen. Christus war gegenwärtig, um die Ele-

mente zu konsekrieren, und, wenn sie konsekriert waren, so wurden sie mit seinem Leib und seinem Blut identifiziert.

2. Christus wurde in der Lehre weder in der Theorie, noch in der Devotion als eine menschliche Person hingestellt, noch wurde seiner Menschheit Verehrung gezollt. Diese Tatsache kann auch mit der Gewohnheit in Verbindung gebracht werden, die konsekrierten Elemente, selbst wenn sie mit Christi Fleisch und Blut und daher mit seiner Menschheit identifiziert wurden, eher als unpersönliche Dinge zu betrachten denn als Christus selbst, der anzubeten sei. Dr. Tait behauptet in seinem Buche über die Sakramente den Unterschied zwischen den Elementen als Gabe des Fleisches und Blutes Christi und Christus selbst. Es gibt meiner Meinung nach eine ursprüngliche Rechtfertigung für diese Unterscheidung, wenn wir nicht bestimmte einzelne Stellen, sondern den allgemeinen Tenor der patristischen Sprache betrachten.

Aber mit dem Aufleben der Religion nach dem „finstern Zeitalter“ erfährt die theologisch begründete Stellung der Devotion eine bezeichnende Wendung. In der Lehre vom Sühnopfer nahmen die Versöhnungstheorien die Stelle der Lösegeldtheorie ein, und diese Entwicklung schliesst, wie Ritschl so scharf betont, die Konzentration der devotionellen Haltung gegenüber der Menschheit Christi mehr in sich als gegenüber der Gottheit. Gleichzeitig wird Gott, dem die Sühne dargebracht wird, mehr und mehr als der ferne und schreckliche Herr aufgefasst, während Jesus und seine Mutter fast den Platz des himmlischen Vaters als Freunde der Menschheit einnehmen, denen menschliche Not in Gebeten vorgetragen werden muss. Dagegen beginnt, wie Cordonnier in seinem Buche treffend ausführt, die Vermehrung der privaten und besonders privilegierten Messen den Charakter der Messe als des grossen Gemeindeaktes kirchlicher Gottesverehrung immer mehr in den Hintergrund zu drängen und verwandelt sie mehr und mehr zu einem Mittel individueller Frömmigkeit.

Um der Sache theologisch auf den Grund zu gehen: Der Gedanke an die göttliche Immanenz wird jetzt verhältnismässig vernachlässigt und damit die grossartige altplatonische Lehre von der Gegenwart Christi als des göttlichen Logos, des allmächtigen Urhebers in der Welt, des Hauptes der Kirche, der in allem, was sein Leib und seine Glieder auf Erden tun, tätig

ist. Infolgedessen werden die hauptsächlich geschätzten Werte der Eucharistie auf zwei zurückgeführt: 1. Sie ist eine versöhnende Darbringung für die Sünden, worin die geopfert Menschheit Christi den Zorn einer fern waltenden Gottheit abwendet. 2. Sie gewährt in den konsekrierten Elementen einen Punkt persönlicher und objektiver Berührung zwischen Christus und seinen einzelnen Jüngern. Die schreckliche Ferne Gottes wird durch die physische Nähe Jesu auf dem Altare und im Tabernakel kompensiert. So wird jede Analogie zwischen Eucharistie und Taufe oder den andern Sakramenten mehr und mehr als äusserst inadäquat empfunden. Es wird betont, dass Christus in den eucharistischen Elementen gegenwärtig ist, nicht nur wie in einem Sakrament, d. h. vom Himmel her mittels irdischer Symbole und Instrumente wirkend, sondern er ist vielmehr wirklich, konkret, persönlich anwesend, um nach Menschenart die Anbetung der Menschen entgegenzunehmen und mit menschlichen Ohren und Sinnen, verhüllt unter der Gestalt einer leblosen Materie, die Bitten, die von menschlichen Lippen kommen, zu empfangen und darauf zu antworten. Das leidenschaftliche Verlangen nach einem Punkte persönlichen Kontaktes zwischen dem einzelnen Christen und dem Heiland Jesus ist die Grundlage für alle thaumaturgischen Extravaganzen volkstümlichen Glaubens im Mittelalter. Die Theorie der Transsubstantiation stellte sich schliesslich von selbst auf, gerade weil sie diesem Verlangen entgegenzukommen schien, obschon die geschickte Philosophie, die sie formulierte, nur mit einer Hand eine Befriedigung bot, die sie vorsichtig mit der andern aus der Reichweite legte. Jetzt in unsern modernen Zeiten ist es wenig zu verwundern, wenn sich das gleiche Verlangen mit erneuter Inbrunst Gehör verschafft. Bei oberflächlicher Betrachtung scheinen die Entdeckungen der modernen Naturwissenschaften Gott weiter von der Berührung mit menschlicher Not entfernt zu haben, als es sogar die vom mittelalterlichen Feudalismus inspirierte Theologie getan hat. Aber die konkrete und persönliche Liebe Jesu leuchtet noch aus den Blättern des Evangeliums ins Herz hinein, und der Glaube vieler ist bereit, sich auf die dunkeln Rätsel der methaphysischen Theologie zu stürzen, wenn ihrer Frömmigkeit nur ein Punkt endgültigen und persönlichen Kontaktes mit dem geboten werden kann, dessen Gegenwart sie suchen. Wie können wir diesem Ver-

langen entsprechen? Dürfen wir trotz allen Schwierigkeiten kühn eine solche Lehre wie die römische von der Realpräsenz in den Elementen lehren, die die verlangte Versicherung gibt? Dürfen wir unsere Füße auf den schlüpfrigen Abhang des Pragmatismus setzen und beweisen, dass irgendeine Praxis, welche das fromme Gefühl durch Förderung des Sinnes für persönliche Nähe Jesu befriedigt, schon deswegen, weil auf Wahrheit beruhend, berechtigt und erprobt ist? Oder endlich, dürfen wir den mühsamen Versuch wagen, bis zur theologischen Wurzel des ganzen Problems vorzudringen? Sollten wir radikal versuchen, die Liebe Jesu mit der allgegenwärtigen Tätigkeit des göttlichen Logos im Geiste des Menschen wieder zu vereinigen? Sollten wir danach streben, ihnen das Gefühl zu geben, dass in der Eucharistie, wie nirgends anders, tatsächlich seine reale Gegenwart ist, weil die eucharistische Handlung einzig beides darstellt, was Christus ein- für allemal für uns getan hat und noch immer tut, und dass Christus in voller Wahrheit Konsekrator und *res consecrata* ist und durch die Kommunion uns in seine eigene Tätigkeit der Selbsterniedrigung durch Leiden einverleibt, worin der eigentliche Zweck und die eigentliche Bedeutung der Geschichte und des menschlichen Lebens beruht? Und sollten wir deswegen hinzufügen, dass wir die objektive Gegenwart in den konsekrierten Elementen von seiner immanenten Tätigkeit als Konsekrator nicht trennen dürfen? Die realste Gegenwart von allem ist im All, und wenn wir eine spezielle Gegenwart in der Eucharistie behaupten, so geschieht es deswegen, weil die eucharistische Handlung speziell die letzte Bedeutung und den letzten Zweck des Lebens symbolisch darstellt und daher einzig die lebendige Tätigkeit des Herrn verkörpert.

Aus dieser allgemeinen Art und Weise, die Lehre von der Realpräsenz zu deuten, scheinen sich zwei Folgerungen zu ergeben, die für unsere folgende Diskussion von Bedeutung sein könnten:

1. Wenn wir sagen, dass die wahre Natur des konsekrierten Brotes und Weines durch ihren veränderten Wert oder Gebrauch oder symbolischen Charakter verändert oder transsubstantiiert wird, so sollen wir danach streben, gleichzeitig zu behaupten, dass ihre veränderte Natur vom ganzen Zusammenhang abhängt, der durch die Vornahme des eucharistischen Ritus ver-

vollständig wird, in welchem die konsekrierten Elemente, soweit äussere Dinge betroffen werden, das Devotionszentrum bilden. Es ist fraglich, inwiefern der Zusammenhang der eucharistischen Handlung so ausgedehnt werden kann, dass er die Behauptung rechtfertigt, die Elemente hätten noch ihre veränderte Natur ausserhalb des Ritus selbst. Gerade hier scheint mir der umstrittene Hauptpunkt zu liegen. Muss die Gegenwart mit den Elementen strikte als physisches Sein oder nur mit den Elementen als Dingen des sakramentalen Ritus verbunden werden? Unsere Erörterung zielt auf die letztere Alternative hin, und das scheint mir der beste Weg zu sein, unsere Unterscheidung von Rom zu definieren.

2. Viel wäre gewonnen, wenn klar verstanden würde, dass das Wort „Superstition“ einen moralischen Defekt bezeichnet und nicht einen intellektuellen Irrtum. Superstition besteht eigentlich in dem Glauben, dass Gottes Gunst gewonnen oder sein Zorn abgewendet werden kann durch weniger schwierige Dinge als Weihe des Herzens und der Seele an das Gute. Superstition beeinträchtigt immer die Heiligkeit Gottes. Es folgt, dass keine religiöse Observanz, sei es nun Teilnahme am Segen oder an einer Gebetsversammlung, Abstinenz am Freitag oder Enthaltung von Spielen am Sonntag, in sich notwendig superstitiös ist, aber alles dieses kann superstitiös sein, wenn es mit abergläubischen Motiven und Absichten praktiziert wird. Die Erfahrung kann und sollte uns befähigen, mit Zuversicht zu erklären, dass gewisse Lehren und Observanzen im ganzen darauf hinauslaufen, Superstition zu fördern. Diese sollten daher nicht autorisiert oder nicht einmal toleriert werden. Aber es liegt an denen, die sie verdammen, zu beweisen, dass sie wirklich den Sinn für moralische Anforderungen schwächen, der vom Gottesdienst gefordert werden kann. Die Frage ist, wie und inwiefern die Vereinigung der göttlichen Präsenz mit materiellen Dingen diese üble Wirkung hat und daher mit Recht als superstitiös bezeichnet werden kann. Einige von uns möchten daran festhalten, dass die beste Sicherheit gegen Superstition nicht in der Trennung der göttlichen Gegenwart von den materiellen Objekten, sondern in ihrer Vereinigung mit der ganzen eucharistischen Handlung des Opfers liegt. Wenn wir Gott, dem Herrn, die Menschheit Christi als des wahren Vertreters der unsrigen aufopfern und daher

als eine solche, die die eigene Selbstaufopferung fordert und inspiriert, so werden die materiellen Symbole, die wir äusserlich vor Gott hinstellen, für uns in der Tat und Wahrheit die wirkliche Verkörperung des Kommens Christi, um uns seiner Person einzuverleiben.

Wenn wir die göttliche Gegenwart einfach mit einem materiellen Objekt als solchem vereinigen, so können wir dem Vorschub leisten, zu vergessen, dass das göttliche Wesen immer in der moralischen und geistigen Tätigkeit wesenhaft ruht. Wenn wir andererseits die göttliche Gegenwart und Gabe vom materiellen Objekt gänzlich trennen, so dass die materiellen Objekte und unsere äusseren Handlungen in bezug auf diese nur mehr Symbole einer geistigen Realität sind, so kommen wir dahin, dass wir den Eindruck erwecken, dass die geistige Realität der empfangenen Gabe auf das beschränkt wird, was der Kommunikant geistig bewusst empfängt. Und solch eine Lehre ist für einen jeden von uns, dessen Bewusstsein von geistigen Dingen schwach und schwankend ist, tief unbefriedigend. Sie würde uns des wahren Bewusstseins berauben, welches wir in der sakramentalen Gottesverehrung am meisten schätzen, nämlich der Überzeugung, dass sich hier etwas mehr ereignet und abspielt, als die halbblinde Vision unseres angespannten Glaubens zu erfassen vermag. Wenn der Wert der sakramentalen Elemente nur in einer Meinung besteht, was nützt es uns, wenn wir diese nicht begreifen können? Aber wenn wir glauben, dass wir entsprechend unserer Sehnsucht bei dem darstellenden Opfer unseres Herrn von Gottes Menschheit unsern Anteil empfangen, so dürfen wir äussere Akte in bezug auf die materiellen Objekte verrichten, worin und womit uns geistige Realitäten zufallen, welche letzten Endes das Bewusstsein erzeugen, das uns jetzt fehlt. Dann dürfen wir tatsächlich unserm Herzen die Gewissheit geben, selbst wenn uns viele verdammen.

Darin finde ich bei näherer Betrachtung den Hauptgrund, weshalb ich persönlich die Lehre von der Realpräsenz in der Eucharistie schätze. Durch Assoziation, nicht durch Trennung muss sie begründet werden. Wir vereinigen die Gegenwart mit dem materiellen Objekt, weil jenes materielle Objekt mit dem eucharistischen Ritus und der Ritus seinerseits mit der Kirche und dem Herrn der Kirche vereinigt wird.

Wir müssen die liturgische Praxis fördern, welche am besten zu jenem theologischen Prinzip passt, und wir müssen vor allen Dingen lehren, dass für die Christenheit die heiligsten Dinge nicht nur die persönlichsten sind, sondern auch diejenigen, die uns dieselben am besten vorstellen.»

Wir bringen diesen tief schürfenden Vortrag fast wörtlich in der Meinung, dass er unsern Lesern zum Teil ganz neue Aspekte der einschlägigen Materie bringt. Die thomistische Transsubstantiationslehre scheint uns allerdings nicht klar genug gefasst zu sein und der Referent kommt daher zu andern Konsequenzen. Auch ist wohl die christliche Grundlehre von der Verbindung der beiden Naturen des Herrn zur Einheit der Person des Christus nicht hinreichend gewürdigt, so dass die Frage der Anbetung im Sakramente nicht berührt worden ist.

Die folgende lebhaftete Diskussion bewegte sich auf der gleichen Höhe wie der Vortrag selbst. Sie behandelte zunächst die Transsubstantiationslehre und betonte, dass sie ursprünglich nicht materialistisch, sondern spirituell war. Die mittelalterliche Kirche war immer bestrebt, die Idee zu verfeinern. Der *Bischof von Gloucester* bedauert den Gebrauch des Terminus „Realpräsenz“, weil real im Mittelalter dasselbe bedeutete wie materiell. Die Lehre von der Realpräsenz wird angenommen, wie wenn sie eine objektive Präsenz in sich schliesse, aber eine rein spirituelle. Substanz ist dasselbe wie Essenz, also etwas Geistiges.

Kanonikus Streeter führte aus: « Ich trage gegenüber Quicks Annahme Bedenken, dass seine Anschauungen vielleicht von irgendeinem zur Not Transsubstantiation genannt werden könnte, der eine Neigung für dieses Wort hat. Transsubstantiation ist ein Fachausdruck mit einer bestimmten Bedeutung, und falsch angewandte Fachausdrücke können wichtige Resultate in Verwirrung bringen. Ich habe gegen das Wort Transsubstantiation nicht einzuwenden, dass es in seinem strikte theologischen Sinne einen materialistischen Begriff vom Sakramente in sich schliesst, ich glaube vielmehr, dass es überhaupt keinen Begriff in sich schliesst, wenn man nicht den Unterschied zwischen Substanz und Akzidentien so annimmt, dass er für jedes Objekt, diesen Stuhl z. B., anwendbar ist. Nach der mittelalterlichen Philosophie war die Lehre von der Transsubstantiation ein löblicher Versuch, von der krass materialistischen Auffassung des Volkes über das Sakrament loszukommen. Mein zweiter Einwand ist,

dass das Wort unzertrennlich mit dem spezifisch römischen System verbunden ist, und wenn dieser Terminus daher gebraucht wird, man sich mit der spezifisch römischen Terminologie, die im Gegensatz zur katholischen oder anglikanischen steht, verbindet.

Es wurde darauf aufmerksam gemacht, dass das östliche Zeremonial die Idee von Christus als dem unsichtbaren Celebrans hervorhebt, während das lateinische die Funktion des Priesters betont, ohne indessen die andere zu leugnen. Das ist eine falsche Entwicklung. Der Zweck der Worte und des Zeremonials sollte sein, jene Zwischenhandlung der Persönlichkeit zwischen Christus und dem Gläubigen auszudrücken, deren Brennpunkt, sozusagen, der Empfang der Elemente ist. Man sollte nicht eine plötzliche Änderung betonen, die in den Elementen im Augenblick der Konsekration bewirkt wird. In einem gewissen Sinne können die Elemente zweifellos als verändert bezeichnet werden; denn nach der Konsekration sind sie „mit einer neuen Bedeutung erfüllt worden.“ Sie sind nicht mehr rein Brot und Wein, sondern konsekriertes Brot und konsekrierter Wein. Durch diese Konsekration haben die Elemente eine neue funktionelle Fähigkeit erhalten. Sie sind befähigt worden, eine geistige Funktion zu verrichten, zu der sie vorher nicht imstande waren. Aber das rührt nicht von der Konsekration her, insofern sie eine Handlung ist, die von einer mit einer gewissen mysteriösen Gewalt begabten Person vollzogen wird, sondern daher, weil diese Konsekration ein integrales Element in einem grossen korporativen Akte der Gottesverehrung ist, dessen Leitung von einer Person in die Hand genommen wird, die ausgesondert wurde, um die ganze Kirche in der Verrichtung ritueller Handlungen zu vertreten.»

Mr. Selwin bemerkt: «Ich möchte darauf hinweisen, dass das, was Kanonikus Streeter gesagt hat, sich stark mit der neueren anglokatholischen Auffassung deckt. Die Lehre vom eucharistischen Opfer ist ein Mittel, den dynamischen Aspekt der eucharistischen Handlung und Erscheinungsform hervorzuheben. Ich darf hinzufügen, dass ich ein Aufheben des Ausdruckes „Realpräsenz“ bedauern würde, weil hier 1. die Realität des Unmateriellen beim Unterricht betont werden muss, 2. weil der Terminus uns eine sichere Gewissheit gibt, dass die eucharistische Lehre eine Lehre von den Elementen einschliesst.

Dr. *Goudge* führte aus: «Im Protokoll der Fulham-Konferenz von 1900 steht eine wertvolle Feststellung über die patristische Lehre von W. J. Birbeck. Es weist darauf hin, dass die wahre Analogie nicht so sehr zwischen Eucharistie und Taufe als zwischen Eucharistie und Getauftem liegt. So sagen die Väter, *a)* dass die Elemente verändert, verwandelt, transsubstantiiert werden in den Leib und das Blut Jesu Christi, *b)* dass in dieser Speise zwei Dinge sind, ein himmlisches und ein irdisches, *c)* dass er das Brot zu seinem Leibe machte, d. h. zur *figura* (Erscheinungsform) seines Leibes und dass das Brot nicht seine Natur verliert. In bezug auf den Getauften finden wir dieselbe Ausdrucksweise relativ gleich häufig und mit gleicher Emphase. So sagen die Väter von uns, dass *a)* wir verändert, umgebildet, transsubstantiiert werden. Der alte Mensch ist weggenommen und beiseite gesetzt, *b)* dass im getauften Christen zwei Naturen sind, die eine vom ersten, die andere vom zweiten Menschen, *c)* dass die Getauften symbolisch Teilhaber an Christus werden, aber nach der Taufe dieselben Menschen wie vorher bleiben.

Mit Rücksicht auf die Sprache, die gebraucht werden muss, wenn wir von der Gegenwart Christi in der Eucharistie sprechen, möchte ich anregen, dass wir von der *realen geistigen* Gegenwart unseres Herrn reden, die uns hier gegeben wird. Jedes von diesen Adjektiven ist wertvoll, obschon jedes für sich zu Missverständnissen führen kann, aber, zusammen genommen, wacht das eine über ein Missverstehen des andern. Das Wort „real“ ist gefährlich, wenn es allein steht, da ja der populäre Gedanke darauf hinzielt, Realität mit Materialität zu identifizieren. Aber auch das Wort „geistig“ ist, für sich genommen, gefährlich, weil es gewöhnlich in einem ganz anderen Sinne genommen wird, wie wir ihn in der Schrift finden. Manchmal gebrauchen wir es nicht, wie es in der Schrift geschieht, mit dem Gedanken des spiritus Dei, sondern indem wir an unsere eigene Geistigkeit denken. In dieser Weise kann dann das Wort dazu kommen, dass es wenig mehr als eine Gegenwart in unserm Geiste durch Nachdenken oder Sammlung bedeutet. Manchmal brauchen wir mit noch weniger Recht das Wort im Sinne von metaphorisch. In der Schrift ist das Wort mit dem Gedanken an die göttliche Tätigkeit verbunden. Geist ist die wahre Natur Gottes, und der spiritus Dei im alten Testamente ist Gott selbst in Tätigkeit. In ähnlicher Weise bedeutet das

Anbeten im Geiste und in der Wahrheit nicht Anbetung mit unserm Geiste und unsern Gedanken allein, sondern auch Anbetung in Kraft des göttlichen Geistes in uns. So hat das Adjektiv „geistig“ oft dieselbe Bedeutung wie übernatürlich. Ein geistiger Mensch ist ein Mensch, der über seinen natürlichen Zustand durch die Anwesenheit Gottes in ihm erhoben wird. Ein „geistiger“ Körper ist ein neuer Körper, höher als der alte, der durch die schöpferische Macht Gottes gewährt wird. Ein „geistiger Fels“ ist ein übernatürlicher Fels und eine „geistige“ Speise und ein „geistiger“ Trank ist eine auf übernatürliche Weise gegebene Speise und ein übernatürlicher Trank. Der entscheidende Punkt ist, dass wir „geistig“ niemals in Gegensatz zu „materiell“, sondern zu „natürlich“ setzen, da das Wort „natürlich“ das bedeutet, was nicht in Berührung mit der erlösenden und umbildenden Kraft Gottes gekommen ist. So wird der Ausdruck „die Gegenwart des Leibes unseres Herrn und seines Blutes ist eine geistige Gegenwart“ wunderbar beschrieben, wenn das Wort „geistig“ im Sinne der Schrift genommen wird. Das heisst, diese Gegenwart ist eine übernatürliche Gegenwart, die durch göttliche Macht bewirkt wird mittels der göttlichen Tätigkeit, zu unsern Gunsten.

Ein anderer Punkt: Ich kann völlig dem beipflichten, dass die Eucharistie eine Erweiterung der Inkarnation ist, aber ich ziehe es vor, von ihr als von einer Erweiterung der Erlösung zu sprechen. Wenn wir vom Leibe und Blute reden, so meinen wir damit nicht dieselben, wie sie auf Erden waren, sondern wie sie für uns geopfert wurden. Und wir empfangen sie, damit wir von neuem unsern Anteil an der Erlösung erhalten, die der Herr für uns vollzogen hat. Hier wie anderswo kann ich die moderne Tendenz, die Erlösung auf die Inkarnation zu verlegen, als eine gesunde Tendenz überhaupt nicht betrachten.»

Der *Bischof von Oxford* bedauert den Ausdruck „Realpräsenz“ infolge der Verbindung des Wortes „Präsenz“. Er gibt eine statische oder fixierte Vorstellung und schliesst einfach das Wort „Da-Sein“ in sich. Reales Kommen oder reales Begegnen sei für ihn ein besserer Ausdruck. Die Eucharistie sollte mit andern Versuchen, Gott näher zu kommen, verbunden sein. Der Terminus „Wirkliches Kommen“ könnte mit dem Worte Parousie im Neuen Testamente beleuchtet werden. Genau ge-

nommen bedeutet es Präsenz, aber es wird beständig mit der zweiten Ankunft Jesu verbunden.

Dr. *Tait* verliest einen Passus aus Waterland, der nach seiner Meinung genau die Lehre der Kirche von England ausdrückt: „Der Leib und das Blut Christi werden gegeben und vom Gläubigen empfangen nicht wesentlich, nicht körperlich, sondern wahrhaft und tatsächlich, d. h. wirksam. Die heiligen Symbole sind nicht blosse Zeichen, nicht unwahre Figuren eines abwesenden Objektes, sondern die Kraft, die Gnade, die virtus und der Segen von Christi gebrochenem Leib und seinem vergossenen Blut d. h. von seinem Leiden. Sie sind wirklich und wirksam in allen denjenigen gegenwärtig, die würdig kommunizieren. Das ist die ganze Realpräsenz, die unsere Kirche lehrt.“

Dr. *Parson* möchte einen Ausdruck empfehlen: Die Elemente werden von Christi Persönlichkeit durchdrungen. Er verleiht uns sein schöpferisches „Selbst“, so dass die Erlösung, die er für uns vollzogen hat, in uns wirksam wird und wir befähigt werden, durch sein „Einwohnen“ uns selbst Gott als Opfer darzubringen.

Schliesslich äussert sich Dr. *Tait* noch dahin, dass er unter geistiger Gegenwart unseres Herrn nicht die geistige Gegenwart seines Leibes verstehe, sondern dass er auf Geist und Herz des Gläubigen durch das Werkzeug der verordneten Symbole seines gebrochenen Leibes und seines vergossenen Blutes wirke.

(Fortsetzung folgt.)

K. NEUHAUS.
