

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 40 (1950)
Heft: 3

Artikel: Die heilige Eucharistie [Fortsetzung]
Autor: Rinkel, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404270>

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: 19.01.2026

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

Die heilige Eucharistie

(Fortsetzung)¹⁾

Neutestamentliche Reminiszenzen

Es sollte nicht ausgeschlossen sein, dass einer zur täglichen Praxis gewordenen Einsetzung wie der Eucharistie auch beiläufig in den neutestamentlichen Schriften Erwähnung geschähe; es lässt sich jedoch nicht erwarten, dass solche gelegentliche Erwähnungen oder Anspielungen neues Licht auf unser Thema werfen könnten, indem auch die Gefahr vorliegt, dass die Exegese mehr oder anderes herausliest, als die Verfasser haben sagen wollen.

So heisst es in Hebr. 13, 10 *Ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*, «Wir haben einen Altar, von dem diejenigen, die der Stiftshütte dienen, nicht das Recht haben, zu essen.» Der Hebräerbrief erläutert die Bedeutung Christi als desjenigen, der durch seinen Kreuzestod der einzige Hohepriester geworden ist, weil dieser Tod als das «ein für allemal» gebrachte Opfer gilt. Nach diesem Gedanken dürfte das Wort «Altar» *θυσιαστήριον*, als Stelle jeder alttestamentlichen Opferhandlung, hier einfach als ein Bildwort für das «Kreuz» stehen. Es ist aber gar nicht ausgeschlossen, vor allem im Zusammenhang mit dem auffallenden Worte *φαγεῖν*, essen, dass der Verfasser hier an die eucharistische Feier gedacht hat, denn diese Feier war ja doch die «repraesentatio», die «Verkündigung» des Kreuzesopfers, mit dem Christus «für uns», *ὕπερ ἡμῶν*, im Himmel vor dem Angesicht Gottes erscheint (9, 24). Wie Paulus in 1. Kor. 10 die christliche Abendmahlsfeier den heidnischen Opfermahlzeiten gegenüberstellt, dürfte also der Hebräerbrief des christlichen Opfermahles (*φαγεῖν*) als des die jüdisch-alttestamentlichen übersteigenden und aufhebenden Erwähnung getan haben.

Nur der Vollständigkeit wegen sei hier die ziemlich dunkle Stelle 1. Joh. 5, 6 ff. genannt. Da heisst Jesus *ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος*

¹⁾ Der erste Teil dieser Arbeit «Die Eucharistie in der Heiligen Schrift» erschien im Jahre 1947, S. 1 ff. Äussere Ursachen, für die der Verfasser nicht verantwortlich ist, verhinderten den Abdruck der Fortsetzung, die hier und in den folgenden Heften erscheint.

καὶ αἵματος und noch nachdrücklicher ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι, Jesus ist gekommen «mittelst Wassers und Blutes», «in dem Wasser und in dem Blute». Die von Johannes bekämpften Doketen (2, 22, 4, 2 f.) leugnen die wahre Menschheit Jesu und glauben deshalb auch nicht an seinen Tod, denn der Logos oder «Aion» Christus sei dem Leiden und Tode nicht zugänglich. Deshalb beziehen «Wasser» und «Blut» sich bzw. auf die Offenbarung und auf die Vollendung der Messiaswürde; die erste geschah bei der Taufe im Jordan, die zweite im Kreuzestode. Und dies wird vom Heiligen Geiste, da er die Wahrheit ist, bezeugt, τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν. Infolgedessen liegt in dieser Trias: der Geist, das Wasser und das Blut, ein dreifaches, gleichlautendes, einheitliches Zeugnis betreffs Jesu als des Sohnes Gottes. Aber ein sakramentaler Gedanke an Taufe und Eucharistie — wobei die Allegorese auch noch gerne Joh. 19, 34 f. zuzieht — lässt sich hier nicht ohne Zwang konstruieren.

Wenn die Apokalypse des Johannes spricht von einem «Mahlzeithalten Jesu mit denjenigen, die ihm die Tür öffnen», δειπνήσω μετ' αὐτῷ (3, 20), vom «Lamme als wie geschlachtet» (5, 6), von der Hochzeit, γάμος, und dem Hochzeitsmahle des Lammes (19, 7, 9) und vom «grossen Gottesmahle» (19, 17), dann erinnert dies uns ohne Zweifel an evangelische Gleichnisworte, und es drängt sich uns vor allem auch das eschatologische Wort über das zukünftige Messiasmahl aus den Einsetzungsberichten auf, aber der unmittelbare Sinn dieser Ausdrücke bezieht sich doch unabweislich auf das fortwährende Opfer Christi vor Gottes Angesicht im Himmel und auf die Gemeinschaft mit Christus in seinem Opfertod; mehr als eine schwache Reminiszenz des kirchlichen eucharistischen Lebens soll man hier nicht suchen.

Und wenn, schliesslich, Paulus in Röm. 15, 16 sich den «Liturg, λειτουργόν, Christi Jesu für die Heiden» nennt, der «den priesterlichen Dienst, ἱερουργοῦντα, des Evangeliums Gottes bedient», damit die Heiden «eine Opfergabe» προσφορά, werden, die «gottgefällig und geweiht im Heiligen Geiste», εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη, ist, erinnert dies zwar gewissermassen an eine spätere eucharistische Terminologie, aber lässt sich doch nur herausstellen, dass der Opfergedanke dem Paulus keineswegs fremd ist (vgl. Röm. 12, 1, Phil. 2, 17).

B. Die Lehre der Eucharistie in ihrer kirchlichen Entwicklung

I. Die patristische Lehre

Von einer systematischen Entwicklung der eucharistischen Lehre im dogmenhistorischen Sinne lässt sich bei den Vätern der ersten sechs bis sieben Jahrhunderte eigentlich nicht reden. Wir wiesen schon in unserer ersten Abhandlung (A) darauf hin, haben jedoch ein gewisses Recht, hier noch einmal darauf zurückzukommen. Bei aller dogmatischen Fülle der patristischen Zeit kann man doch immerhin sagen, dass das christologische Dogma, und dies sei denn auch gerade in seinem breitesten Umfang verstanden, immer, überall und allgemein die dogmatische Arbeit beherrscht. Die Offenbarung Gottes in Christo, Inkarnation und Erlösung, Menschheit und Gottheit Christi, Logoslehre und Trinität bleiben die grossen Ausgangs- und Stützpunkte alles theologischen Denkens. Das bedeutet nicht, dass alles andere nur nebenbei gilt und «auch» im Betrachtungsfeld erscheint, sondern dass es mit dem zentralen Christudogma in Verbindung gesetzt wird und diesem zur Illustration, zur Folgerung oder zur Entfaltung dient. Gerade für die Eucharistie sollte dies gelten, weil es sich hier um die reale, lebendige, d. h. lebenspendende und das Leben vermittelnde Gemeinschaft mit dem menschengewordenen Gottessohne handelte, bei welcher Gemeinschaft Wort und Leben, Leiden und Kreuzestod, Auferstehung und Mittlerschaft des zum *κύριος* seines *σῶμα*, d. h. der Kirche, erhobenen Christus prinzipiell als vorausgesetzter Glaubensreichtum feststanden. Es lässt sich sogar schwer von einer genau umschriebenen Lehre von den Sakramenten *im späteren Sinne* in dieser Zeit reden, denn erstens kennen die Väter den Terminus «sacramentum» im späteren Sinne kaum, und zweitens, wenn sie richtig dogmatisch vom «sacramentum» reden, geschieht dies immer meistens in Bezugnahme auf die Initiatio, besonders auf die Lehre von der Taufe, weniger auf die von der Eucharistie. Dazu kommt noch, dass Fehlauffassungen über die eucharistische Lehre nur vereinzelt, und dann nur in grober gnostischer, häretischer Gestalt, sich zeigten und deshalb nur selten zur dogmatischen Fundierung, Erörterung und Verteidigung der Eucharistie veranlassten. Und wenn sich je solche Entgleisungen ebionitischer oder doketischer Art im arianischen, nestorianischen oder monophysitischen Felde ergaben, trat hier doch immer wieder eher das zentral-christologische als das akzidentiell-sakramentologische In-

teresse auf den Turnierplatz. Am meisten noch gilt die Überlegung, dass für die alte Kirche die Eucharistie an erster Stelle eine *Praxis* ist, von welcher sie in Wort und Tat Zeugin und Behüterin zu sein sich zur Pflicht macht. So sind die Väter an erster Stelle die Dolmetscher der Lehre und der Einsetzung Christi im Neuen Testament und denken gar nicht an den Versuch, die Eucharistie in ihrer Unergründlichkeit zu erklären. Sie sind vor allem die Zeugen davon, dass das, was fortwährend in der Zusammenkunft der Ekklesia der Gläubigen *geschieht*, als das Zentrale im kirchlichen Gottesdienste dasteht und das christliche Leben ununterbrochen praktisch-religiös und kultisch-liturgisch beherrscht und ernährt. Viel eher liesse sich deshalb als von einer dogmatischen von einer kultischen Entwicklung reden, welche aber dem Gebiete der Liturgik angehört.

Aber mit diesen ausgesprochenen Gedanken will am allerwenigsten gesagt sein, die Väter redeten nur selten oder jedoch nur nebenbei von der Eucharistie; man kann im Gegenteil sagen, dass es fast keinen Kirchenvater gibt, der nicht wiederholt von der Eucharistie Zeugnis ablegt. Das fragliche Material ist so unerschöpflich, dass es sich in dieser Abhandlung gar nicht für völlige Wiedergabe eignet. Wir beabsichtigen dies hier denn auch sehr bestimmt nicht. *Michaud* hat eine derartige Aufzählung versucht in seinen erstaunlichen Abhandlungen in der «Revue Internationale de Théologie» 1894 ff.), *Heinrich* in seiner allzu umfangreichen und darum wenig studierten Dogmatik, *Schwane* in seiner typisch römisch-katholischen Dogmengeschichte, aber auch ihnen war es unmöglich, den Stoff vollständig zu erschöpfen; wer diesen Stoff aber sucht, kann ihn dort finden. Für unseren Zweck genügt es, wenn wir uns an die prinzipiellen Linien halten, die das neutestamentliche Zeugnis uns geboten hat; aber dabei ist es wichtig, zuvor noch eine Bemerkung zu machen.

Da fast jede Polemik fehlt, die eine scharfe Abgrenzung der Gedanken und eine Zuspitzung und Verfeinerung der Begriffe veranlasst, herrscht in der Ausdrucksweise der Väter grosse Verschiedenheit und begegnet uns manchmal eine auffallende Divergenz sogar bei einem und demselben Schriftsteller. Selbstverständlich ist es ausgeschlossen, dass dies eine Willkür in der Auffassung des zentralen liturgischen Geschehens bedeuten sollte; es bezeugt im Gegenteil vielmehr die grosse innere Freiheit, welche ihre Bürgschaft in dem Bewusstsein des einstimmigen Glaubens und in der

Unmöglichkeit, missverstanden werden zu können, besitzt. Infolgedessen begegnet man mancher Ausdrucksweise, welche eine spätere, wissenschaftliche Präzisierung und kritische Begriffsdefinierung als ungenau und unrichtig abweist. Deshalb muss jeder Ausdruck sorgfältig nach seiner Bedeutung in loco abgewogen und in der Totalauffassung des Verfassers und im Vokabularium seines Zeitalters besehen werden.

* * *

Das zuletzt Gesagte trifft schon zu, wenn die patristische Exegese sich um den neutestamentlichen Stoff bemüht. Es ist z. B. selbstverständlich, dass die Väter in der Behandlung von *Joh. 6* an die Eucharistie denken und vor allem den Passus 6, 51 ff. in eucharistischem Sinne erklären, aber vielfach fängt für sie mit Vs. 51 gar kein neuer Gedankengang an, sie erklären die Stelle als identisch mit dem Vorangehenden oder sogar allegorisch. So sagt Clemens von Alexandrien in seinem *Paedagogus*, dass «mein Fleisch essen und mein Blut trinken» bildlich für «Glaube und Hoffnung» gesagt wird, und weiter, dass «das Trinken des Blutes Jesu die Teilnahme an der Unvergänglichkeit des Herrn bedeutet». Origenes spricht von einem, doppelten Sinn, wenn er sagt, dass «das Trinken des Blutes Christi» nicht nur in sakramentaler Weise stattfindet (*non solum sacramentorum ritu*), sondern auch, wenn man seine Worte aufnimmt (*sed et cum sermones eius recipimus in quibus vita consistit*, *Hom. in Num. 16*). Das nicht veraltete Buch des Dr. Joseph Langen (*Die Kirchenväter und das Neue Testament*, 1874) gibt ähnliche Stellen aus Eusebius, Athanasius, Basilius, Cyrillus von Alexandrien und Theodoretus, übrigens nur beispielsweise aus der ganzen patristischen Literatur. Indessen findet man bei denselben Vätern wiederum leicht andere Aussagen, in denen sie *Joh. 6, 51 ff.* geradewegs auf die Eucharistie beziehen.

Eine streng wissenschaftliche Auslegung der *Einsetzungsworte* sucht man bei den Vätern gleichfalls vergebens. Die Bedeutung dieser Worte stand zum ersten für sie nicht in Frage, denn sie lebten in einer Kirche, in welcher die eucharistische Wirklichkeit lebendig zentral war; und zweitens kennen sie die Frage «nach dem Verhältnis der eucharistischen Gaben zum physischen Leibe und Blute Christi» noch nicht (Langen, o. c. S. 153). Eine *Theorie* über die «Veränderung» ist ihnen noch unbekannt, sie anerkennen das «quid», und dies ist Glaubenssache; das «quomodo» interessiert

sie nicht, oder wenn diese Frage sich erhebt, wird sie, weil sie die Grenze des Wissens übersteigt, beiseite geschoben. Immer sind ihre Aussagen Zeugnis für den Glauben der Kirche, und da gibt es freilich einen Unterschied in ihrer Ausdrucksweise, je nachdem sie sich gegen grobsinnliche oder gegen allzu bildliche Auffassungen richten. Grobsinnliche Gedanken vor allem werden immer energisch abgewiesen, und das Wort «*μυστικόν*» wird gerne gebraucht. Aber man würde die Väter schlecht verstehen, wenn man dahinten eine — sagen wir — zwinglianische Auffassung vermutete. Ein «*τοῦτό ἐστιν*» — «dieses ist», das mit «dies bedeutet» zu übersetzen sei, wäre in der patristischen Glaubenswelt eine Unmöglichkeit. Wenn das «mystische» der Eucharistie betont wird, soll das am allerwenigsten die Realität abschwächen, sondern bedeutet dies, dass man diese Glaubensrealität «in mysterio» sieht und anerkennt und gerade als Glaubens«geheimnis» glaubt. Vor allem Joh. 6, 63 veranlasst die Väter wiederholt die Worte «*πνευματικόν* spiritualiter» zu gebrauchen, und dabei lag gewiss der Gedanke an eine neblige, verschwommene Vorstellung fern, und wollte man mit diesen Worten gerade die pneumatische Präsenz, die Einwohnung und Mitteilung «im Geiste» und «durch den Geist» betonen. Es ist keine Spur der Möglichkeit vorhanden, dass je die Realität, die Präsens, die wahrhaftige *κοινωνία* in den patristischen Aussagen oder durch ihren Wortgebrauch verneint werden könnte.

* * *

Wenn wir jetzt einige Zeugnisse der patristischen Schriftsteller anführen, erinnern wir an das oben Gesagte; wir müssen uns auf eine Auswahl beschränken und für eingehendes Studium auf die genannten Quellen verweisen. Die «Didache» (10, 3) betet in ihrem eucharistischen Gebet, dass Gott uns «durch seinen Sohn pneumatische Speise und Trank und ewiges Leben» schenkt. *Ignatius* (ad Smyrn. 7, 1) sagt, dass die Doketen nicht glauben, dass «die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers» ist. In seiner berühmten Apologie sagt *Justinus* (Apol. I, 66), bei der Beschreibung der eucharistischen Feier, dass die Christen die Gaben «nicht als gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Trank geniessen», sondern «wir sind gelehrt worden» — also: kirchliche Glaubenslehre ist es —, «dass die Nahrung, über welche das eucharistische Gebet gesprochen ist und durch welche unser Blut und unser Fleisch „durch Veränderung“ (*κατὰ μεταβολήν*, per mutationem) genährt

worden, Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus sind». *Irenaeus* lehrt, dass unser Fleisch der Verderbnis nicht unterliegt, sondern am Leben teil hat, «weil es durch den Leib und das Blut des Herrn genährt wird»; «denn das irdische Brot, worüber das eucharistische Gebet gesprochen worden ist, ist kein gewöhnliches Brot mehr, sondern eine ‚eucharistia‘, aus zwei Sachen bestehend, einer irdischen und einer himmlischen» (adv. haer. 4, 18, 5; vgl. 5, 2, 2 f.). Der alexandrinischen Denkart entspricht gerne eine symbolische und allegorisierende Ausdrucksweise, wie z. B. *Clemens von Alexandrien* (Paed. II, 2, 19 und 20) und *Origenes* (in Matth. 11, 14 und ibid. series 85); aber obwohl diese Schriftsteller wiederholt auch Worte wie «typisch», «symbolisch» oder «mystisch» verwenden, ist doch der Glaube an die wahrhaftige Teilnahme am Leib und am Blut des Herrn, und damit an seiner Unsterblichkeit und an seinem ewigen Leben, bei ihnen überall unbestritten und als selbstredend vorausgesetzt. «Wir essen Brot», sagt Origenes (c. Celsum 8, 33), das durch das Gebet «zu einem heiligen Leib geworden ist, welches diejenigen, die es in der richtigen Gesinnung geniessen, heilig macht».

Nach dem Nizänum werden die Aussagen mannigfaltiger, aber sie bleiben Glaubenszeugnisse, ohne jegliche theologisch-wissenschaftliche Spekulation. Die Worte «Type» und «Symbol» werden wiederholt gebraucht, auch da wo man zugleich sagt, dass das Brot und der Wein in Leib und Blut «verändert» werden. Wir kennen nur wenige, sehr vereinzelte Aussagen, in welchen diese Worte abgewiesen werden; so sagt Theodorus von Mopsuestia (zu Matth. 26, 26) «Der Herr sagt nicht: dies ist das „σύμβολον“ meines Leibes und das „σύμβολον“ meines Blutes, sondern: dies ist mein Leib, dies ist mein Blut; er lehrt uns, dass wir nicht auf die Natur der vor uns liegenden Sachen sehen sollten, sondern dass diese Sachen durch das Gebet der Segnung in Fleisch und Blut verändert worden sind»; und in einer dem *Macarius Magnes* zugeschriebenen Schrift aus dem 5. Jahrhundert (Apocritica 3, 23) wird, anlässlich derselben Stelle, Mt. 26, 26 ff., davor gewarnt, «dass der Herr nicht einen „τύπος“ seines Leibes und einen „τύπος“ seines Blutes gemeint habe, sondern seinen wahrhaftigen Leib und sein wahrhaftiges Blut». Auf den Gebrauch dieser und derartiger Worte und ihre Bedeutung kommen wir später zurück.

Athanasius, der besonders eine kapharnaitische Auffassung bestreitet, hebt immer das «pneumatische» Element gegenüber dem

«sarkischen» hervor; zugleich sagt er doch sehr «realistisch», dass der Logos in das Brot und in den Kelch herabsteigt und wir den Leib des Logos empfangen (Ep. IV ad Ser. 19; Fragm. apud Eutychium; Ep. ad Max. phil. 2). — Vielleicht der wichtigste Zeuge ist *Cyrellus von Jerusalem*, der mit den unzweideutigsten Worten von der realis praesentia spricht und doch zugleich sich die grösste Freiheit in Wort- und Bildwahl erlaubt. Wie Brot und Wein durch die Anrufung des Hl. Geistes Leib und Blut Christi werden (γίνεται, fit), so werden auch Speisen bei heidnischen Opferfeiern durch Anrufung der Götter besudelt (Cat. myst. 1, 7, vgl. 3, 3). Es ist kein Zweifel möglich hinsichtlich der Wahrheit der Einsetzungsworte (ib. 4, 1); wie Er einst in Kana Wasser in Wein verwandelte, so verwandelt Er in der Eucharistie (μεταβαλὼν, transmutavit) Wein in Blut (ib. 4, 2), weshalb wir seinen Leib und sein Blut empfangen; denn unter dem Zeichen (ἐν τύπῳ, figura) des Brotes wird dir sein Leib gegeben und unter dem Zeichen des Weines sein Blut (ib. 4, 3). Man lasse sich nicht verwirren durch das, was die Sinnesorgane (αἰσθησις καὶ γεῦσις, sensus und gustus) beobachten, sondern urteile nach dem Glauben (ib. 4, 6 und 9). Und wenn er in der bekannten 5. mystagogischen Catechese den Verlauf der Liturgie beschreibt, sagt er, dass der Hl. Geist von Gott her über die Gaben herabgefleht wird, «damit er das Brot zum Leibe Christi mache (ποιήσῃ, faciat) und den Wein zum Blut Christi; denn alles, was der Hl. Geist berührt (ἐφάπαιτο, attigerit), wird geheiligt und verwandelt» (ἡγιάσται καὶ μεταβέβληται, id sanctificatum et transmutatum est, ib. 5, 7). — *Gregorius von Nyssa* gebraucht gleichfalls das Wort μεταποιεῖσθαι, transmutari, und sogar, μεταστοιχείωσας, transelementando (Orat. cat. 37); aber wie wenig er dies im materialistischen Sinne versteht, erhellt wieder daraus, dass er die heiligenden Segensworte bei der Taufe, der Ölweihe, der Eucharistie und der Priesterweihe auf gleiche Linie setzt (Orat. in bapt. Chr.). — Eine gleiche Sprache finden wir bei *Chrysostomus*; das Einsetzungswort bringt die Verwandlung zustande (μεταρροθμίζει, transformat); es ist aber nicht der Priester, der Mensch, der dies tut, sondern die Macht und Gnade Gottes (de prod. Jud. hom. 1, 6). Doch gibt Christus uns nichts «sensible», alles ist hier geistig (in Matth. hom. 82, 4).

Nichtsdestoweniger sagt er, dass dasjenige, was im Kelch ist, dasselbe ist, was aus seiner Seite floss, und daran erhalten wir Anteil (in ep. I ad Cor. hom. 24, 1; vgl. 24, 2 und 4). — Auch

Cyrrillus von Alexandrien warnt vor dem Wort «τύπος», denn der allmächtige Gott macht Brot und Wein zum Leib und Blut Christi (μεταποιεῖσθαι, transformari), und wir werden dadurch der lebend- und heiligmachenden Kraft Christi teilhaft (in Matth. comm. 26, 27; vgl. in Ioann. 10, 2; adv. Nest. 4, 5). — *Theodoretus* sagt, dass die «σύμβολα» des Leibes und Blutes des Herrn nach der Epiklese «verwandelt und etwas anderes werden» (μεταβάλλεται, mutari), aber doch verlieren diese «μυστικὰ σύμβολα», nach der Epiklese ihre eigene Natur nicht; «sie bleiben in ihren vorherigen Substanz, Gestalt, Erscheinung (οὐσία, σχῆμα, εἶδος, substantia, figura, forma), man kann sie sehen und berühren, so wie sie vorher waren, aber sie werden verstanden als dasjenige, was sie geworden sind, und als solche werden sie geglaubt und angebetet» (Eranistes dial. 2). — Schliesslich fasst *Johannes von Damaskus* die Lehre der orientalischen Kirche zusammen. Brot und Wein werden «verwandelt» (μεταποιεῖσθαι, transmutari) in Leib und Blut. Wie das geschieht, soll man nicht fragen (ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερευνήτος); es genügt zu wissen, dass es durch den Hl. Geist geschieht. Es bleibt aber nach der Epiklese kein Dualismus bestehen, sondern Brot und Wein werden auf übernatürlicher Weise verwandelt (μεταποιεῖσθαι, converti) in den Leib und das Blut Christi, «ut nequaquam duo sint, sed unum et idem» (καὶ οὐκ εἰσὶ δύο, ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό). Brot und Wein sind denn auch kein «τύπος», sondern der mit der Gottheit vereinte Leib des Herrn selber, und zwar auf Grund der Einsetzungsworte. Der Gebrauch des Wortes «αντίτυπος», wie z. B. — also sagt *Johannes von Damaskus* — *Basilius* dies in der Epiklese seiner Liturgie gebraucht, muss von den Gaben «vor» der Segnung (πρὶν ἁγιασθῆναι) nicht «danach» (μετὰ) verstanden werden; (de fide orth. 4, 13).

Das ist die Lehre der Orthodoxen Kirche des Ostens geblieben. Wenn sie im Mittelalter das Wort «μετονοσίωσις» als festen Terminus für den Begriff «Umwandlung» und als Übersetzung des abendländisch-scholastischen «transsubstantiatio» zu gebrauchen anfängt, hat sie damit nicht auch ihre Lehre und Auffassung in scholastischem Sinne geändert. Der orthodoxe Katechismus von 1839 (deutsch 1887) betont dies sehr nachdrücklich und ist damit im Einklang mit dem Glaubensbekenntnis der Synode von Jerusalem d. J. 1672, welches sagt, dass «mit dem Wort ,μετονοσίωσις' nicht die Art und Weise angezeigt wird, ,wie' das Brot und der Wein in den Leib und das Blut des Herrn umgewandelt werden,

denn das ist durchaus unbegreiflich, und niemand kann es fassen als nur Gott selbst, und die, welche es zu fassen glauben, machen sich zugleich einer Torheit und einer Gottlosigkeit schuldig; sondern wir glauben, dass das Brot und der Wein nach der Konsekration nicht typisch oder bildlich, weder in überschwenglicher Gnade, noch durch die Teilnahme oder die Gegenwart der Gottheit des Eingeborenen allein, in den Leib und das Blut des Herrn umgewandelt werden; nicht dass ein «Accidens» des Brotes und Weines in ein «Accidens» des Leibes und Blutes Christi durch irgendeine Wandlung oder Veränderung umgeschaffen wird, sondern dass wahrhaft und tatsächlich und wesentlich (*ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς καὶ ὁσιωδῶς*) das Brot der wahre Leib des Herrn wird, und der Wein das wahre Blut des Herrn...» (siehe «Revue Intern. de Théol.» 1893, S. 233).

* * *

Dieselbe Freiheit in der Ausdrucksweise finden wir wie im Orient auch im Westen. Auch hier müssen wir uns auf eine Auswahl in dem umfangreichen Stoff beschränken und darf uns mehr als die Zahl der Zeugnisse ihr Charakter und die Form, in welcher sie verfasst sind, interessieren.

Indem *Tertullianus* die Realpräsenz so stark betont, dass er sagen kann, unsere Hände berühren den Leib des Herrn (*manus admove* corpore Domini, de Idol. 7; vgl. de Cor. 3), scheut er sich doch nicht, das Wort «figura» zu gebrauchen (*corporis sui figuram pani dedisse*, adv. Marc. 3, 19), aber diese «figura» zeugt eben für die Realität, denn «figura non fuisset, nisi veritatis esset corpus» (ib. 4, 40). Also ist diese «figura» die Erscheinungs- oder Offenbarungsform; in gleichem Sinne gebraucht er auch das Verbum «repraesentare», wenn er sagt, dass das Brot «*ipsum corpus suum repraesentat*» (ib. 1, 14). Gleich wie an letztgenannter Stelle weist er wiederholt darauf hin, dass Gott das Geschaffene, das Fleischliche, das Sinnliche gebraucht als den Weg zu unserer Seele, und dass deshalb «*caro salutis est cardo*», und dass unser Leib mit dem Leibe und Blute Christi genährt werde, damit unsere Seele mit Gott gesättigt werde (de carnis resurr. 8).

In seinem bekannten 63. Brief gibt *Cyprianus* seine merkwürdige Erklärung von dem «calix mixtus», in welchem der Wein mit Wasser gemischt ist, wobei — erklärt er — unter dem Wasser die Gemeinde zu verstehen ist und im Wein das Blut Christi an-

gezeigt wird, «in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi» (cp. 13). Wie «figurative» dies auch dem späteren Leser klingen möge, verhindert dies Cyprian nicht, anderswo wiederholt sich in den unzweideutigsten Worten auszudrücken. Bekannt ist seine Aussage, dass die «lapsi», die Renegaten, die ohne irgendeine Busse wieder zugelassen werden, gerade in der Eucharistiefeier sich am Leib und Blut Christi vergreifen und dadurch sich «mit Händen und Mund» noch schwerer gegen den Herrn versündigen als durch ihre frühere Verleugnung (de lapsis 16; vgl. auch de domin. orat. 18).

Zu Joh. 6, 56 f. sagt *Hilarius*, dass bezüglich der «veritas carnis et sanguinis» es keine Möglichkeit für Zweifel gebe; diese stehe durch das Wort des Herrn sowie durch unsern Glauben fest; und die Wirkung des Empfanges, «haec accepta atque hausta», sei, dass «et nos in Christo et Christus in nobis sit» (de Trin. 8, 14).

Ambrosius betont wiederholt, dass die eucharistische Speise «non corporalis esca, sed spiritualis est», denn das «corpus Dei est corpus spirituale». Dass er damit die Realpräsenz nicht «verflüchtigt», hat er vorher in demselben 9. Kapitel seines wichtigen Buches «de mysteriis» gesagt; «wer sagt: ich sehe doch etwas anderes, bedenke, dass hier nicht die Rede ist von dem, was die Natur gebildet hat, sondern von dem was die ‚benedictio consecravit‘, denn die Kraft der Segnung ist grösser als die der Natur, die durch die Segnung verwandelt wird», «quia benedictione etiam natura mutatur». «Wenn das Wort Christi bei der Schöpfung der Welt aus dem Nichts das schaffen konnte, was nicht da war, sollte er dann nicht auch dasjenige, was schon da ist, verwandeln können in das was es nicht war?» (de myst. 9 passim; vgl. auch de fide, ad Grat. 4, 10, 124). Hier darf auch das fälschlich ihm zugeschriebene, aber sicher ein Jahrhundert jüngere Werk «de sacramentis» genannt werden, in dem der unbekannte Verfasser im 4. Buch, Kap. 4 und 5, die Konsekrationsworte auslegt.

Vor allem bezeichnet man *Augustinus* vorzugsweise als den Vertreter der «spiritualistischen» Auffassung. Er spricht vom «convivium in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit» (Enarr. in Ps. 3, 1), aber weiter sagt er, dass bei den Einsetzungsworten Christus in seinen eigenen Händen getragen wurde, «ferebatur Christus in manibus suis» (Enarr. in Ps. 33, 1). «Auf irgendeine Weise ist das sacramentum corporis Christi der Leib Christ (Ep. 98, 9), und in Joh. 6, 53 f. scheint der

Herr ein «*facinus*» oder «*flagitium*» zu befehlen, aber dies ist eine «*figura*, welche uns die Anweisung gibt, an der *passio* des Herrn teilzunehmen» (*de doctr. christ.* 3, 16, 24).

Seine Sakramentsauffassung, dass die «*sacramenta*» immer «*sacramenta Christi*» sind und nicht von unserem persönlichen Glauben abhängen, lässt ihn sagen, dass ein unwürdiger Empfänger nichtsdestoweniger den Leib und das Blut des Herrn empfangen (*de bapt.* 5, 8, 9). Eine spiritualistische Auffassung hat man gerne immer in Augustins Erklärung von Joh. 6 gelesen. Wir haben absichtlich die drei grossen Traktate (*Tract. in Ioan. Ev.* 25, 26 und 27) wieder ganz durchgelesen und uns vom grossen Kirchenlehrer unterrichten lassen. Unsere Schlussfolgerung ist, dass Augustin streng exegetisch das ganze Kapitel als Einheit sieht und das Anfangsthema ununterbrochen festhält. Dieses Anfangsthema lautet: der Glaube an ihn, den Gott gesandt hat als das Brot vom Himmel. Wie auch wir in der Behandlung des neutestamentlichen Stoffes hinsichtlich Joh. 6 eine direkte «Sakramentsverheissung» ablehnten, so kennt auch Augustin eine solche nicht. Ganz richtig sagt er darum, dass das Essen des Brotes des Himmels der Glaube an ihn ist. Das bekannte Wort: glaube, und du hast gegessen, «*crede, et manducasti*» (*ib.* 25, 12), das man so gerne zitiert, gehört zu der Auslegung von Joh. 6, 29, wo sogar die strengste «Verheissungstheorie» noch keine Andeutung der Eucharistie spüren kann. Und dieses Thema hält Augustin prinzipiell fest. Auch im Traktat 26 heisst es: «*Credere enim in eum, hoc est manducare panem vivum. Qui credit, manducat...*» (26, 1). In der ganzen Abhandlung hat Augustin die wirkliche Einigung mit dem Herrn durch den Glauben im Auge, was er auch hier, wie wiederholt in seinen Werken, die «*virtus sacramenti*» nennt (26, 11). Und für diese allerletzte Wirklichkeit, die das Ziel aller Sakramente und jedes Sakramentsempfanges ist, ist die «*dominica mensa*» das sakramentale Mittel. Auch er bestreitet hier vor allem ein mechanisches Sakramentsleben, eine kapharnaitische Auffassung, wobei die Liebe und der Glaube fehlen und die Einigung mit dem Herrn nicht erreicht wird. Daher betont er im 27. Traktat so stark das Wort von Joh. 6, 23: «Es ist der Geist der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts.» Nur staunen kann man, wenn man diese magistrale Auseinandersetzung liest, wie tief der Bischof von Hippo dieses Johannesevangelium verstanden und wie tief er sich in den Sinn des Textes hineingedacht hat. Wer übrigens diese

Abschnitte des Augustins studiert, bekommt nicht gerade den Eindruck, dass der Glaube an die Realpräsenz ihm unbekannt sei. Anderswo erklärt er: was ihre Augen auch deutlich zeigen, ist Brot, aber euer Glaube gebietet, das Brot ist der Leib Christi, der Kelch das Blut Christi (Sermo 272, vgl. Sermo 227). Augustin hat vielleicht als erster eine klare Sakramentstheologie erörtert, indem er das Wort «sacramentum» erklärte «quia in illis aliud videtur, aliud intelligitur» (Sermo 272). Es muss ein «elementum» da sein, welches «speciem habet corporalem», aber das dazukommende Wort — und dieses Wort ist das Wort des Herrn, «sermo Dei» — ist der Grund unseres Glaubens; in diesem Wort ruht alle Realität und die Sicherheit, dass ein «fructus spiritualis» empfangen wird.

Wichtig sind auch die *Liturgien*, vor allem die orientalischen, über welche uns *F. C. Brightman* in seinem Buch «Liturgies, Eastern and Western», von dem leider nur der erste Teil erschienen ist (Oxford, 1896) unterrichtet. In allen Liturgien werden immer die Einsetzungsworte rezitiert und bei der Kommunion vom *σῶμα* und *αἷμα Χριστοῦ* gesprochen. Unzweideutig drückt immer die heilige Handlung den Glauben an die Realpräsenz des Herrn aus. Am wichtigsten sind dabei die Wendungen der Epiklese. So heisst es in der Liturgie der Constitutiones Apostolorum (Lib. 8): «dass du den Hl. Geist herabsendest auf dieses Opfer (*θυσία*) . . . damit Er dieses Brot .offenbare· (*ἀποφάνη*, exhibeat) als den Leib Christi und diesen Kelch als das Blut Christi».

Der Syrische Ritus der Liturgie des Hl. Jakobus betet, dass Gott den Hl. Geist herabsende, «damit Er dieses Brot „heilige und mache“ (*ἀγιάσῃ καὶ ποιήῃ*) zum heiligen Leibe Christi und diesen Kelch zum teuren Blut Christi». Der Ägyptische Ritus von St. Markus betet, dass der Hl. Geist als «allmächtiger Gott Brot und Kelch „heilige und vollende“ (*ἀγιάσῃ καὶ τελειώσῃ*), und das Brot „mache“ (*ποιήσῃ*) zum Leib, den Kelch zum Blut . . . Christi». Die Liturgien der Koptischen und der Abyssinischen Jakobiten gebrauchen fast dieselben Worte. In der Byzantinischen Liturgie des Hl. Basilios aus dem 9. Jahrhundert wird gesagt, dass die «*ἀντίτυπα* des heiligen Leibes und Blutes Christi» dargeboten werden, damit der Hl. Geist «komme auf uns und diese dargebrachte Gaben, damit Er dieses Brot segne und heilige und anzeige *εὐλογῆσαι, ἀγιάσαι, ἀναδείξαι*) als den teuren Leib . . . und diesen Kelch als das teure Blut unseres Herrn . . .». In der Liturgie des Hl. Chrysostomus aus derselben Zeit heisst es: «und mache (*ποιήσον*)

dieses Brot zum teuren Leib deines Christus, es verwandelnd (μεταβαλὼν) durch deinen Hl. Geist usw.». So werden noch heute diese Epiklesen gebetet.

* * *

Wenn wir aus dem Gesagten einiges zusammenzufassen versuchen, möchten wir vor allem auf die ausgezeichnete Abhandlung *Michaüds* in der «Revue Intern. de Théol.» hinweisen (1896, S. 130 bis 150, «comment les Pères ont interprété l'Eucharistie»), in welcher er die Folgerungen ausführlicher gezogen hat, als es uns hier möglich und erlaubt ist.

a) Wer den patristischen Stoff übersieht, bekommt zu allererst den Eindruck, dass die Väter keine Sakramentstheologie schreiben, nicht einmal einen Versuch dazu unternehmen. Sie beschreiben, was jeder Christ aus dem praktischen, kirchlich-liturgischen Leben weiss, und ihre Worte sind immer ein Ansporn, um die Gläubigen eindringlicher zu unterrichten, wie heilig und wie wichtig die Eucharistie als geistiges Nahrungsmittel sei, oder sie wollen eine äusserliche, fleischliche, materiell-mechanische Auffassung und damit einen sinnlosen Empfang der eucharistischen Gaben ablehnen. Bei allem Nachdruck, den sie auf die «Wandlung», auf die Wirklichkeit, die «veritas» des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie legen, ist immer das Ziel, das sie im Auge haben, die «communio», die wahrhaftige Gemeinschaft mit dem Herrn. Darum knüpfen sie immer an die Worte des Neuen Testaments an, welche nach dem unveränderten und unveränderlichen Glauben der Kirche von der Gegenwart, von der untrüglichen Wahrheit des Leibes und Blutes Christi reden; ihr Genuss macht uns seines göttlichen Lebens und Wesens teilhaft. Das «wie», das «quomodo» lassen sie immer unbeantwortet, im gewissen Sinne interessiert es sie nicht; sie bekennen immer nur einfach das «Geheimnis des Glaubens», das «mysterium fidei», und dieses Mysterium ist kein Schein, es ist «veritas», Wahrheit. Das Wort des Herrn ist dafür Bürge.

b) Wenn viele Väter nächst dieser «veritas» die «spiritualitas», das geistig Verstehen, betonen, ist das nie so gemeint, dass damit die «veritas», die Wirklichkeit, die in dem «*τοῦτό ἐστι*, dieses ist» gegebene Identität, verflüchtige. Wir kennen keine Aussage, die eine solche Folgerung rechtfertige. Immer ist die Absicht, dass alles Materielle, jedes fleischliche Verstehen und Geniessen ferngehalten werde. Die Wahrheit kann nirgends anders als «im Geiste» beruhen und nur «durch den Geist» wirklich sein. Speise und Trank

haben hier eben nur Sinn, weil sie geistig und himmlisch, nicht irdisch und materiell sind; sie ernähren die Seele und wollen und können auch nichts anderes als gerade die Seele ernähren, denn das Fleisch nützt zu nichts. Alles bewegt sich hier um den Gedanken, dass das Gebiet des Geistes nicht etwas weniger Wirkliches ist als das Gebiet des Fleisches, der Materie, sondern gerade das Gebiet der eigentlichen und wahrhaftigen Wirklichkeit ist. Wer das vergisst, hat das Herz des Evangeliums Christi nicht begriffen, wo ja «Geist und Wahrheit» in einem genannt werden.

c) Daraus lässt sich auch der Gebrauch von Wendungen wie: *τύπος, σύμβολον* usw., *figura, signum, imago, similitudo, repraesentatio, species*, usw. erklären, wobei nach der Denkart der patristischen Zeit nie an ein Abbild gedacht ist, welches das Abgebildete ersetzt, sondern welches gerade die Offenbarungsform, das Sichtbarwerden, die äussere, sichtbare und tastbare Erscheinung dessen ist, was zur Kenntnis gebracht oder zum Besitz gemacht werden sollte. Das Zeichen *ist das, was* es bezeichnet, «*signum est quod significat*». Die «*signa*» des Brotes und des Weines bezeugen und beweisen eben die Gegenwart Christi, weil sie die Erscheinungsform, die Offenbarungsform seines Leibes und Blutes sind. Gerade darum bezwecken Worte wie: *πνευματικόν, ἐπιούσιον, μυστικόν*, celeste, spirituale nicht, etwas Unwirkliches anzudeuten, sondern gerade das durch den Geist Wirkliche, im Gegensatz zum materiell Vergänglichen, wie Ambrosius sagt: «*non corporalis esca sed spiritualis, corpus enim Dei est spiritus*». Und gleich wie man in den am meisten «spiritualistischen» Ausdrücken nicht der Wirklichkeit der Gegenwart Christi und der realen Gemeinschaft mit Christi Eintrag zu tun beabsichtigt, ebenso bezweckt man in vereinzelt sehr plastisch realistischen Aussagen nie etwas anderes als die Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Identität von Gaben und Geber zu bestätigen.

d) Nur äusserst selten gebrauchen die Väter in ihren Aussagen das Wort «*οὐσία*», «*substantia*», und sicher nie, um damit ein eigenes von den «*accidentia*», von den äussern Erscheinungsformen unterschiedenes «Wesen» des Brotes oder des Weines anzudeuten. Mit andern Worten, keine Spur lässt sich von den Gedanken finden, die später in der Lehre der «*transsubstantiatio*» zum Ausdruck kamen. Wenn gesagt wird, dass Brot und Wein Leib und Blut Christi «sind» oder «werden» (*εἶναι* esse, *γίνεσθαι* fieri), wird nie an eine «substantielle», d. h. materielle Veränderung

der einen Substanz in die andere gedacht; immer nur ist die sakramentale, mystische Wahrheit — wie das Neue Testament sie so klar und einfach aussagt — gemeint, dass Christus gegenwärtig ist. So «tut», so «macht» (ποιεῖν, facere) es der Hl. Geist, oder Gott durch den Hl. Geist. Er «offenbart» (ἀποφαίνειν, exhibere) das Brot als den Leib Christi, Er «zeigt» es als solches an (ἀναδείκνυναι, demonstrare, repraesentare, reddere, nuncupare, censere, appellare), Er «heiligt» es zum Leibe Christi (ἀγιάζειν, consecrare, benedicere) und Er ist es, der deshalb die Gaben «verwandelt» (μεταποιεῖν, μεταβάλλειν, μετασκευάζειν, μεταρροθμίζειν, μεταστοιχειοῦν, mutare, transmutare), d. h. der durch seine heiligende Kraft Brot und Wein zu einer höheren Bedeutung und zu einem himmlischen Inhalt erhebt.

e) Mit all diesen Worten legen die Väter dar, dass das Zeichen, das «signum», welches die Augen sehen und die Sinnesorgane schmecken und berühren, tatsächlich *ist*, was es «signat», anzeigt. Dies ist gerade ihre geläufige Sakramentsauffassung. Sie bezeugen und bestätigen damit immer die Wahrheit, die veritas, die realitas, welche im Glauben gekannt und anerkannt wird; das bedeutet nicht, dass dieser Glaube Grund dieser Realität ist, sie schafft oder sie suggeriert diese Realität nicht; ebensowenig bedeutet es, dass nur «im Glauben» eine vera communio, eine wahre Gemeinschaft stattfindet, sondern dass dieser Glaube die «realis praesentia» des Herrn in den «vorliegenden Gaben» (προκείμενα δῶρα) anerkennt; denn die «praesentia», die Gegenwart Christi durch die «consecratio», bleibt das Werk des Herrn selber durch den Hl. Geist.

f) Aus all diesem wird es erklärlich, warum das Wort und der Begriff der späteren Transsubstantiationslehre bei den Vätern fehlt und fehlen muss. Eine μετουσίωσις, ein Übergang der einen Substanz in eine andere — und dies noch dazu verbunden mit einer philosophischen Hypothese von Substanz und Akzidenz —, wobei die Abendmahlszeichen chemisch oder physisch, materiell «verändert» werden, eine Theorie, die in gewissem Sinne den Glauben erleichtern oder ihm zu Hilfe kommen könnte, war den Vätern fremd und für den Glauben der alten Kirche überflüssig, unnütz. «Ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερεύνητος», das «Wie» ist unerforschlich; die Philosophie kann uns nicht lehren, was in der hl. Eucharistie geschieht, und braucht es uns auch nicht zu lehren. Dem Glauben genügt es vollständig, zu wissen, dass es geschieht «durch den Hl. Geist».

Mit Recht sagt *Langen* (Die Kirchenväter und das Neue Testament, S. 163): «Die Auffassung der *hl. Eucharistie als Opfer* ist so alt wie die Kirche.» Weil die Bedeutung und der Sinn der Einsetzungsworte gerade ans Licht treten in der Beziehung, welche diese Worte zwischen der Einsetzung und dem Kreuzesopfer legen, ist es begreiflich, dass der *Opfergedanke* einen wichtigen Platz in den Betrachtungen der Väter und vor allem in den liturgischen Gebeten einnimmt.

Schon die *Didache* nennt die Eucharistie «euer Opfer», ἡ θυσία ὑμῶν, mit Hinweis auf Malach. 1, 11, 14, und befiehlt in dieser Beziehung die Einsetzung von Bischöfen und Diakonen (cp. 14 und 15). So begegnet uns die Bezeichnung «θυσία» oder «προσφορά» für die eucharistische Feier auch wiederholt in den Schriften der Apostolischen Väter (vgl. *Clemens von Rom* ad Cor. 40, *Ignatius*, ad Philad. 4, 1, ad Röm. 7, 3, ad Smyrn. 7, 1, ad Magn. 4, ad Eph. 5, 1; 13, 1). In seinem Dialogus cum Tryphone (cp. 41) sagt *Justinus* von der Eucharistie, dass unser Herr Jesus Christus uns aufgetragen hat, diese Feier zu veranstalten «zum Gedächtnis εἰς ἀνάμνησιν) des Leidens, das Er auf sich genommen hat, um die Seelen der Menschen von aller Bosheit zu reinigen». Dieses «Gedenken», diese Anamnese, ist der Grund, auf welchem die Eucharistiefeier in der Kirche entstanden ist, sie beruht ja auf dem Wort, dem Befehl des Herrn selber. Wie die Einsetzung selbst ein Vorgreifen des Kreuzesopfers ist, so ist die nach dem Pfingstfeste einsetzende eucharistische Feier der Kirche die Anamnese dieses Kreuzesopfers. Und alles liegt daran, wie die Kirche dieses «Gedenken», diese «ἀνάμνησις» verstanden hat. Christus hat uns in der Eucharistie, sagt *Irenaeus* (adv. haer. 4, 17, 5) «ein neues Opfer eines neuen Bundes gelehrt, welches die Kirche, von den Aposteln her, über der ganzen Welt Gott darbringt». Bei *Tertullian* begegnen wir Bezeichnungen wie «orationes sacrificiorum», «participatio sacrificii», «stare ad aram» (de orat. 19), was alles von der Eucharistiefeier gilt; und aus seiner Erwähnung von der Eucharistiefeier am jährlichen Erinnerungstag des Todes der Gläubigen, an dem man die «oblationes pro defunctis» darbringt, womit nichts anders gemeint ist, als dass ihrer bei der eucharistischen Opfer gedacht wurde, erhellt deutlich, wie sehr dies ein allgemein bekannter Brauch war (de corona mil. 3; vgl. de monogamia 10). Die Feier an sich war eine oblatio, ein Opfer.

Cyprianus spricht von dem «sacrificium dominicum» in seinem Brief an Caecilius (Ep. 63). Er legt grossen Wert darauf, dass der Wein im Kelch mit Wasser gemischt sei, weil der Wein Christi Blut ist und im Wasser die Gemeinde abgebildet ist; die Kirche ist der Leib Christi, und so wird in der Eucharistie «Christus populo adunatur, et credentium plebs ei, in quem credit, copulatur et iungitur». Wenn aber der Wein im Kelche fehlt, da wird das Blut Christi nicht geopfert («sanguinem Christi non offerri»), da entspricht unser Opfer nicht seinem Leiden und ist kein wirkliches Opfer da («nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni»). Unser Herr ist unser Hohepriester vor Gott dem Vater, denn er hat sich selber Ihm als Opfer dargeboten und befohlen, dass wir dies zu seinem Gedächtnis tun sollten; der Priester, der dies tut, der genau «nach tut» (*imitatur*), was Christus tat und also ein wirkliches, vollwertiges Opfer Gott dem Vater darbringt — denn er bringt dasselbe Opfer dar, welches Christus dargebracht —, handelt wahrlich als der Vertreter Christi «*vice Christi fungitur*» («Si Christus Iesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse»). Es ist deutlich, dass Cyprian hier das Opfer Christi so genau mit dem der Eucharistiefeier identifiziert, dass diese letzte ohne das erste bedeutungslos sein würde. Schon die Apologeten betonten wiederholt, dass die Christen keine Opfer darbringen wie die Heiden, Opfer nur von sich aus, denn die Christen *hatten* schon ein Opfer, das *ein für allemal* für sie dargebracht worden *ist*, und was also die Christen in der Eucharistiefeier opfern, ist «Gedächtnis» des Opfers Christi am Kreuze, und in diesem «Gedenken», in diesem Memorialopfer bringen sie kein anderes Opfer dar als das eine und dasselbe Opfer Christi, das in unserem «Gedenken» vor uns tritt und für uns lebendig und wirksam wird. An dieser bekannten Stelle des Cyprian heisst es denn auch weiter: «et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus (passio est enim Domini sacrificium quod offerimus), nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus.»

So spricht man auch im Osten. *Cyrillus von Jerusalem* nennt die konsekrierte Gaben ein «pneumatisches Opfer», eine «unblutige

Opferhandlung» (*ἀναίματος λάτρεια*), ein «Opfer der Versöhnung», und sagt, dass wir «den für unsere Sünden geschlachteten Christus darbringen» (Cat. myst. 5, 8 und 10). — Vor allem *Chrysostomus* ist in seiner Ausdrucksweise überschwenglich — «der geopfert Herr liegt vor uns (*τὸν κύριον τεθύμενον καὶ ζείμενον*, de Sacerd. 3, 4), aber nichtsdestoweniger gibt er eine vollständig klare Erläuterung; das tägliche und vielfältige Opfer ist nur *ein* Opfer. «Wir bringen es zwar dar, aber nur weil wir seines Todes gedenken; es ist nur *ein* Opfer und nicht viele. Wie nur ein und nicht viele? Weil es nur für einmal dargebracht worden ist (*ἐπεὶ δὴ ἅπαξ προσήνεχθη*) . . . unser Opfer ist der *τύπος* desjenigen, und jenes der *τύπος* des unsrigen, denn wir bringen immer nur dieses selbige Opfer dar, nicht heute dieses, morgen wieder ein anderes, sondern immer dasselbe; also ist das Opfer nur *eins*. . . Wenn aber überall geopfert wird, gibt es denn nicht auch viele Christus? Aber das ist doch ausgeschlossen; es ist überall *ein* Christus, und dieser Christus ist hier und überall «ganz» (*πλήρης*), *ein* Leib ist er.

Und weiß nun dieser überall dargebrachte Christus nur ein und derselbe Leib ist, und nicht viele Leiber, also ist es auch nur *ein und dasselbe Opfer* (In ep. ad Hebr. hom. 17, 3). Kreuzesopfer und Eucharistie sind *ein und dasselbe* (*μία καὶ ἡ αὐτή*), sagt er (adv. Jud. 3, vgl. in Matth. hom. 82, 5). Hier ist wohl jeder Gedanke an eine Wiederholung des Kreuzesopfers — wodurch man doch gerade von «vielen» Opfern sprechen sollte — ausgeschlossen; die Opferhandlung in der Eucharistie ist «commemoralis», repräsentativ, d. h. die eucharistische Handlung macht das Kreuzesopfer «präsent», stellt es in die Gegenwart hinein.

In demselben Geist lehrt auch *Augustinus*, der bekanntlich wiederholt und ausdrücklich die Allgenügsamkeit des Kreuzesopfers darlegt. Dieses Opfer wurde im Alten Testament verheissen («per victimas similitudinum promittebatur»), wurde im Leiden Christi „per ipsam veritatem dargebracht“ und wird nach seiner Verherrlichung «per sacramentum memoriae» gefeiert (c. Faust. Man. 20, 21). In diesem Sinne der vollkommenen Identität des Kreuzesopfers und der Eucharistie sagt er auch: «Ist nicht Christus in sich selber *einmal* (semel) geopfert? Und dennoch wird er «in sacramento», nicht nur während der ganzen Osterfeier, «sed omni die populus immolatur». Er erläutert dies dann mit seinem Sakramentsgedanken, nach welchen «sacramenta» nur deshalb «sacramenta» sind, weil sie die «similitudo» derjenigen Sachen

haben, von denen sie die „sacramenta“ sind (Epist. 98, 9). Diese Einheit liegt in der Tatsache begründet, dass Christus sowohl Opferer als Opfer ist. «Et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio»; und sein Wille war es, dass das tägliche Opfer der Kirche das sacramentum dieser oblatio sein sollte; und weil sie, die Kirche, der Leib dessen ist, der ihr Haupt ist, hat sie daraus gelernt, dass sie durch Ihn sich selbst opfert. «Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre» (De Civ. Dei 10, 20). In diesem letzteren sagt er aus, wie auch viele andere Väter, dass durch die Einheit von Christus und Kirche, wie vom Haupt und Leib, die Kirche, d. h. die Gläubigen, sich selbst im Opfer Christi als Opfer darbringen. — Ganz in seiner Spur sagt *Fulgentius*, dass Christus, «unigenitum Deum Verbum carnem factum», sich für uns als ein «sacrificium» geopfert hat; dieses Opfer wird nun als das «sacrificium panis et vini» durch die «ecclesia catholica» über der ganzen Welt dargebracht. In den alttestamentlichen Opfern wurde «figurate» abgebildet, was uns einmal geschenkt werden sollte; in *diesem* Opfer wird uns klar gezeigt, was uns *schon* geschenkt worden ist. «In hoc autem sacrificio quid nobis iam donatum sit evidenter ostenditur. In illis sacrificiis praenuntiabatur Filius Dei pro impiis occidendus; in hoc autem pro impiis annuntiatur occisus» (de fide ad Petr. 19, 60). Und noch klarer spricht *Caesarius Arel.* Weil Christus nicht auf Erden bleiben konnte, war es notwendig, «dass Er das Sakrament seines Leibes und Blutes ‚konsekrierte‘, damit per mysterium *fortwährend*, ‚iugiter‘, gefeiert werde, was *für einmal*, (‚semel‘), als Lösepreis geopfert wurde, auf dass, weil die Erlösung zum Heil der Menschen, ‚pro hominum salute redemptionis oblatio‘, täglich und unaufhörlich wirksam ist, auch das *Opfer der Erlösung* ununterbrochen sei, ‚perpetua etiam esset redemptionis oblatio‘, und das ewig geltende Opfer im Gedächtnis lebendig und allzeit gegenwärtig sei in der Gnade, ‚et perennis victima viveret in memoria et semper praesens esset in gratia‘» (Hom. 5, de Paschate). Hier wird also gesagt, dass das fortschreitende Erlösungswerk gerade in der Eucharistie lebendig, wirksam und geltend wird.

Gregorius der Grosse scheint der erste zu sein, der von einer «Wiederholung» des Kreuzesopfers spricht; aber auch hier ist der Sinn ganz klar und in Übereinstimmung mit dem ganzen Westen. Obwohl der auferstandene Christus, sagt er, nicht mehr stirbt und

in sich selber unsterblich und unvergänglich lebt, wird er doch für uns *wiederum* in der Eucharistie geopfert, «pro nobis *iterum* in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur». Aber er erläutert dieses «*iterum*», indem er sagt: lasst uns dann hieraus überlegen, wie gross dieses «sacrificium» ist, welches für unsere Reinigung die «passio» des Eingeborenen fortwährend «nachtut», «semper imitatur» (Dialogi 4, 58). Indessen bleibt die Ausdrucksweise Gregors weniger scharf wie die seiner Vorgänger; anderswo wiederholt er denselben Gedanken (in Evang. hom. 37, 7) und sagt, dass Christus nicht mehr sterben kann und «dennoch in der Eucharistie wiederum leidet», «adhuc in suo mysterio *iterum patitur*»; dies erläuternd fährt er fort: «denn *so oft* wir ihm das Opfer seines Leidens darbringen, *eben so oft* ‚reparamus‘ sein Leiden zu unserer Vergebung.» Wenn man dieses «reparamus» mit «erneuern» übersetzen sollte, wurde man gewiss dem Verfasser unrecht tun; auch hier kann er nicht anderes gemeint haben, als was er in der vorhergenannten Stelle mit dem, übrigens auch unklaren Wort «imitari» ausdrücken wollte.

Jetzt könnte hier nochmals eine Auslese aus den alten *Liturgien* folgen, aber es würde eine Wiederholung manchmal gleichlautender Worte sein. Bekannt ist, dass alle Liturgien vom «Opfer», *θυσία*, *προσφορά*, sacrificium, oblatio, sprechen; und sie tun dies nicht nur im offertorialen Teil von den noch nicht geweihten Gaben, sondern auch nach den Einsetzungsworten, bei der Epiklese und der Anamnese. Wichtig ist hier folgendes. In den Gebeten, die den Gedanken des «Tuet dies zu meinem Gedächtnis» weiterführen, die sogenannte Anamnese, ist man immer «eingedenk des Leidens, des Todes und der Auferstehung» Christi, und damit wird zwischen der Feier und dem Kreuzesopfer ein klares Band gelegt. Die «memoria passionis, mortis et resurrectionis», — und dies ist gerade die eucharistische Feier — ist eine *θυσία*, und sie *ist* dies gerade darum, weil auch die ganze «passio», das Werk des Kreuzes, eine *θυσία* ist. Die Eucharistiefeier ist das «sacramentum sacrificii», und zwar deshalb «sacramentum», weil der Empfang, der Genuss der konsekrierten Gaben unser Teilhaben an dem «sacrificium» des Herrn selber verbürgt und verwirklicht, denn wir haben Teil an seinem Leib, der für uns dahingegeben, an seinem Blut, das für unsere Sünden und zur Vergebung unserer Sünden vergossen wurde. Daraus ergibt sich auch der weitere Gedanke, dass die Feier eine und einheitlich ist, sie ist ein ganzes, sie zerfällt nicht in einen

Konsekrationsteil, in welchem das Opfer dargebracht werde, und einen Kommunionsteil, in welchem nur die Realpräsenz von Gewicht wäre. Die Liturgie der alten Kirche kennt nirgends eine Trennung zwischen «consecratio» und «communio», zwischen Opfer und Realpräsenz. Es ist gerade die «communio», welche das Band bildet, das Kreuzesopfer und Eucharistie in einer sakramentalen Identität zusammenbindet. Ohne die «communio» ist der Opfercharakter der Eucharistie undenkbar; ohne «communio» würde das «Opfer» keine Gemeinschaft zwischen uns und dem Herrn zustande bringen, die Feier würde sinnlos sein. Ganz klar sagt es noch immer die Anamnese des Missale Romanum: «ut quotquot *ex hac altaris participatione* sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.»

(Fortsetzung folgt)

Utrecht.

A. Rinkel
