

sich diesem Problem gründlich und ernsthaft zuzuwenden. — H. Schäder, *Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas*, *Θεολογία* 27, 1956, 1–14 (S. 713, Anm. 4) ist übrigens für den deutschen Leser bequem zu erreichen in: *Ev. Theologie* 16, 1956, 319 ff.

Es war in dieser Besprechung nur möglich, über den Aufbau des Handbuchs und seine wichtigsten Kapitel zu orientieren. Von den großen Themen haben wir nur einige herausgreifen können. Die Ergänzungen zur Literatur wollen in keiner Weise die Riesensarbeit des Verf.s auch nur im Geringsten herabsetzen. Sein Handbuch wird für Generationen von Forschern und an der theologischen Byzantinistik Interessierten das wichtigste, umfassendste und verlässlichste Hilfsmittel bleiben. Zugleich hat B. der deutschen Forschung überhaupt ein neues Ruhmesblatt mit seinem Buch hinzugefügt. Wenn man bedenkt, wie stark die deutsche Byzantinistik während des letzten Krieges von der internationalen Fachforschung ausgeschlossen war, wird die Leistung B.s noch an Gewicht gewinnen.

Zum Schluß bleibt dem Rezensenten eigentlich nur noch übrig, sich beim Verf. zu entschuldigen, daß er mehr zu den nun schon mehrfach bemühten russisch-orthodoxen „Freibeutern“ gehört! Der Rezensent hofft trotzdem, dieses Handbuch mit seinen Mitteln der kirchengeschichtlichen Forschung auf das Angelegentlichste empfohlen zu haben.

Halle/Saale

K. Onasch

Mittelalter

Raphael Schulte OSB: *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 35)*, Münster i. Westf. (Aschendorff) 1959. XVI u. 198 S., kart. DM 17.80.

Die vorliegende Arbeit geht, wie der Verf. im Vorwort seines Buches mitteilt, auf eine Anregung Karl Rahners zurück, die sich im Nachwort zu dessen Abhandlung *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg 1951) findet: „Es wäre eine dogmengeschichtlich nützliche Arbeit, der Geschichte der Lehre, daß die einzelne Messe als solche Opfer der Gesamtkirche ist, einmal genauer nachzugehen und zu untersuchen, wann diese Lehre zuerst ausdrücklich auftritt (es ist verhältnismäßig spät), wie sie genauer gemeint ist bei den verschiedenen Theologen, welche Folgerungen (mit Recht oder Unrecht) daraus abgeleitet werden.“ Eine umfassende dogmengeschichtliche Darstellung der Lehre, daß die Eucharistie Opfer der Kirche ist, fehlt bislang in der Literatur. Das Tridentiner Meßopferdekret und, ihm folgend, die wesentlich von der Kontroverse gegen die Ansichten der Reformatoren bestimmte römisch-katholische Theologie der nachtridentinischen Zeit „bewirkte, daß ‚die Messe ganz und gar als Opfer Christi‘ angesehen wurde“, während hingegen die Lehre, daß die Messe Opfer der Kirche sei (Schulte schreibt: „zugleich Opfer der Kirche sei“) kaum mehr beachtet wurde (S. 2). Demgegenüber bestreitet die protestantische Theologie unter Berufung auf das Neue Testament die Richtigkeit der Lehre, daß die Feier der Eucharistie als ein Gott dargebrachtes Opfer im Sinne des Dogmas der Transsubstantiation und insbesondere als „unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Christi auf Golgatha“ aufzufassen sei. R. Schulte weist darauf hin, daß im Bereich der römisch-katholischen Theologie unser Jahrhundert mit seiner liturgischen Besinnung einen deutlichen Wandel gebracht habe. So gebe es heute wohl kaum ein Werk römisch-katholischer Autoren über die heilige Messe, von welcher Art es auch sei, das nicht in irgendeiner Weise den Gedanken des Opfers der Kirche herausstelle (S. 2). Die Untersuchung der Frage, seit wann (es ist unserer Meinung

nach nicht so spät, wie Karl Rahner SJ vermutet) und in welchem Sinne die Messe als Opfer der Kirche verstanden wurde, ist von großem und allgemeinem theologischen Interesse. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Raphael Schulte die Anregung Rahners aufgegriffen hat. Sch. beschränkt seine Untersuchung vorerst auf das Frühmittelalter, speziell auf die Zeit von Isidor von Sevilla († 636) bis zu Remigius von Auxerre († 908) und auf den spanischen, britischen und karolingischen Raum. Geplant sind Arbeiten gleicher Zielsetzung für die Väterzeit wie auch für die Scholastik und die folgenden Jahrhunderte bis auf unsere Tage.

Der Verf. gelangt in seiner Arbeit zu dem Ergebnis, daß sowohl im Bereich der spanisch-westgotischen Liturgie wie auch in dem der römischen die eucharistische Handlung in großer Geschlossenheit als ein Akt — und zwar als ein Opferakt — der *Ecclesia universalis* angesehen wurde. Daß bei Autoren im Bereich der römischen Liturgie allenthalben die gleichen Gedankengänge über das Opfer der Kirche zu finden sind wie in dem der spanisch-westgotischen, läßt darauf schließen, wie Schulte herausstellt (S. 186) — und es wird dem wohl niemand widersprechen wollen —, daß es sich hierbei um allgemeines Glaubensgut handelt. „Der Angelpunkt jeder Betrachtung über das eucharistische Opfer“, schreibt Schulte, „ist Christus . . . Das Opfer Christi — letztlich sein ganzes Leben, das wir aber in seinem Opfer [Sch. meint hier den Kreuzestod auf Golgatha] als dem Höhepunkt zusammengefaßt wissen — war also die Heilstat, in der die Schuld Adams gesühnt, aber auch der gottgeschuldete Kult wieder möglich wurde . . . Indes, die Heilstat Christi wird der Menschheit und dem Einzelnen nicht einfach ‚angerechnet‘, wird im Effekt nicht zur rein passiven Übernahme dargereicht. Vielmehr befähigt Christus die (erlöste) Menschheit, die Kirche also, und in ihr die Individuen, zur *aktiven Teilnahme am Heilswirken*“ (S. 186 f.). Schulte macht im Laufe seiner Untersuchung allerlei Feststellungen, die für das Verständnis der vorstehenden Sätze sehr aufschlußreich sind; er mißt ihnen jedoch nicht solches Gewicht bei, wie es nach Meinung des Rezensenten nötig wäre. *Kirche* bedeutet bei Isidor von Sevilla „die geschlossene Christenheit in ihrer wesenhaften Einheit als *Corpus Christi*“ (S. 37). Zur Auffassung Isidors vom Opfer stellt Sch. fest: „Dieses Tun [es ist in diesem Zusammenhang von der (weihe)priesterlichen Tätigkeit beim heiligen Meßopfer‘ die Rede] des Amtspriesters deckt sich . . . keineswegs mit dem *offerre* der Meßfeier. Noch weniger läßt Isidor . . . die gesamte Meßopferhandlung in ihrem wesentlichen Bestand auf diese amtpriesterliche Tätigkeit beschränkt erscheinen. Der Priester ist wie alle Gläubigen ein Glied im *Corpus Ecclesiae*, d. h. Christi, jedoch ein Glied mit einer ganz bestimmten Aufgabe, die anderen nicht zusteht. Nur soweit hat der Priester im Gesamtopferakt der Kirche seine bestimmte Funktion. Dabei bleibt er Glied dieser Gemeinschaft, von der als ganzer das *offerre* ausgesagt wird“ (S. 48). „Der heilige Isidor sagt an mehreren Stellen direkt, daß die ‚Kirche‘ das Meßopfer darbringt“ (S. 52). „Der einzelne Christ . . . kommt durch die Kirche zur Gliedschaft mit Christus, wodurch er auch Priester wird“ (S. 43 f.). „In der feiernden Gemeinde ist bei ihm [d. i. bei Isidor] die ganze Kirche zu verstehen. Denn mit Cyprian spricht Isidor von der *Kirche* und nennt sie in diesem Zusammenhang auch *plebs creditum*“ (S. 50). Aus diesen Feststellungen geht wohl einhellig hervor, daß Isidors Ausführungen sich auf die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen stützt. Die *Kirche* wird als die *Gemeinschaft* (Sch. sagt: ‚Heilsanstalt‘) *aller Auserwählten* verstanden (vgl. S. 31 und die dortigen Quellenhinweise). Der Verf. macht ferner die bemerkenswerte Feststellung, daß die Begriffe *consecrare* und *offerre* sich bei Isidor nicht decken. Das *consecrare* — Isidor benutzt daneben auch die Bezeichnung *conficere* — steht dem Geistlichen zu; es ist der Weihe- bzw. Vollzugsakt. Das eucharistische Opfer jedoch, das *sacrificium*, bringt die Kirche dar (*offert*). Wir haben deshalb alle Veranlassung, danach zu fragen, was denn genauer gesehen damals unter dem *Opfer der Kirche* gemeint war. Die frühmittelalterlichen Autoren stimmen darin überein, daß das Opfer der Kirche ein Selbstopfer ist; Schulte weist im Verlaufe seiner Untersuchungen wiederholt darauf hin. Felix von Urgel († 818) gibt uns in seinem *Liber de variis quaestionibus adversus Judaeos* Einblick in die Auffassung

seiner Zeit, worin das Wesen des christlichen Opfers bestehe. Den Vorrang des christlichen Opfers vor dem jüdischen sieht er, wie Schulte darlegt, in seiner Geistigkeit. „Bei den Juden werden Tiere, das Blut von Schafen und Rindern, also materielle Güter geopfert. In der Kirche aber werden die Gott wahrhaft angenehmen Opfer dargebracht, geistige Opfer nämlich. Unter ihnen werden genannt: Christi Leiden und Tod, der Zeugentod der Apostel und Martyrer, das eucharistische Opfer, Glaube und Barmherzigkeit, das Taufgeschehen, brüderliche Eintracht, Keuschheit, ein zerknirshtes Herz, das reine Gebet, Gehorsam gegen Gottes Gebote u. a.“ (S. 84 f.). Schulte, der davon ausgeht, daß die heutige Lehre vom Meßopfer sich auf eine durchgehende und unveränderte Tradition stütze, bezeichnet es als „auf-fallend . . . daß Felix dies alles *Opfer der Kirche* nennt. Nicht nur der Martertod wird als *pretiosum holocaustum ecclesiae* bezeichnet; es ist sogar die *passio Salvatoris nostri et sanguis ille pretiosus*, das *Leiden und der Tod Christi* das ‚erste Opfer der Kirche‘, und zwar ‚ausgezeichnet vor jedem andern Opfer der Kirche‘. Erst nach Nennung des Martyriums folgt das eucharistische Opfer“ (S. 85). Schulte konstatiert: „Man würde dem Texte nicht gerecht, wollte man in dem *primum sacrificium ecclesiae*, also der *passio et mors* (Christi) auch das eucharistische Opfer angezeigt sehen. Die verbindungslose Nebeneinanderstellung von *mors Domini, mors apostolorum et martyrum, corpus et sanguis, qui quotidie immolatur* als den (in bestimmter Hinsicht verschiedenen) Opfern ist zu eindeutig, als daß es so verstanden werden dürfte“ (S. 85 f.). Umso befremdender ist es, wenn Schulte dann im Schlußkapitel seiner Arbeit erklärt, daß „die Heilstat Christi im Kreuzesopfer als dem Gipfel zusammengefaßt ist, das eucharistische Opfer aber nichts anderes ist als eben das Kreuzesopfer Christi“ (S. 187). Hier hat sich Schulte offensichtlich über eine eindeutige Quellenaussage hinweggesetzt, die um so schwerer wiegt, als Sch. in seinen Aussagen über Felix von Urgel aussagt, daß dieser in seinen Darlegungen von den zu seiner Zeit gültigen und anerkannten kirchlichen Anschauungen nicht abweiche. Felix habe zwar 200 Jahre später als Isidor geschrieben, doch seine Lehren schlossen sich organisch der Auffassung Isidors und der früheren Autoren an (S. 83). In Fragen historischer Forschung — dazu gehörte auch die kirchengeschichtliche und die dogmengeschichtliche — muß man sich aber aufs sorgfältigste davor hüten, Anschauungen unserer Zeit in die einstige Lehre hinein-zuprojizieren, zumal wenn literarische Quellenzeugnisse der betreffenden Zeit den heutigen Anschauungen ausdrücklich entgegenstehen. Dieser Gefahr ist Schulte im Verlauf seiner Ausführungen mehrfach erlegen.

Es ist jedoch nicht die Absicht des Rezensenten, die wissenschaftliche Leistung des Verfassers irgendwie herabzusetzen. Es ist allein schon ein Verdienst, die Anregung K. Rahners aufgegriffen und die Untersuchung des gesamten Fragenkomplexes in Angriff genommen zu haben. Manches für die weitere Forschung wertvolle Einzelergebnis ist gewonnen. Man wird weiter durchdenken müssen, was einst damit gemeint war, wenn man liest: *die Kirche opfert — durch uns* (S. 39) oder wenn es im Post-Pridie-Gebet der spanisch-westgotischen Liturgie heißt: *Wir opfern Dir, was Du der Kirche Dir zu opfern bestimmt hast* (S. 58). Dabei wird man in vermehrtem Maße berücksichtigen müssen, daß das Opfer der Kirche als ein *Selbstopfer* verstanden wurde. Man wird nicht umhin können, alles das mit in die Betrachtung einzubeziehen, was vom Verlauf der Feier der Eucharistie zur damaligen Zeit mit dem Begriffe des Selbstopfers in Zusammenhang zu bringen ist, z. B. inwiefern das Gabenopfer, das die Gläubigen mitbrachten, als Äußerung einer Selbstdarbringung verstanden wurde, welche Bedeutung in dieser Hinsicht die Gebete hatten und alles andere, was man sonst im gottesdienstlichen Geschehen unter den Begriff der ‚Nachfolge Christi‘ stellen kann. Man wird prüfen müssen, ob die Aussage, daß die Eucharistie ein Opfer sei, bzw. daß in der eucharistischen Feier ein Opfer vollzogen werde, nicht *einzig* als Opfer der Kirche aufgefaßt worden ist, als Opferakt des *Corpus Christi mysticum*, der christlichen Gemeinschaft, der Gemeinde Christi. Man wird zu prüfen haben, ob wir die Darlegungen des Felix von Urgel vielleicht in etwa folgendem Sinne verstehen müssen: Die von Christus

gestiftete Gemeinschaft, die Kirche, ist auf das Prinzip der Nachfolge gegründet und unterscheidet sich hierin grundsätzlich von den Systemen menschlichen Zusammenlebens, die sich auf das Ordnungsprinzip der Macht stützen (der Herr befiehlt, die Diener haben zu gehorchen; der Herrscher befiehlt, die Untertanen müssen gehorchen). Anders in der Kirche: Der Herr hat vorgelebt; die Anhänger (Jünger, Gläubigen) folgen ihm nach. Ohne den Herrn gäbe es keine Nachfolge. Der Herr hat Gott ein Opfer dargebracht. Dieses Opfer war ein Selbstopfer: die gehorsame Hingabe seines Lebens und Unterstellung unter den Willen Gottes bis hin zur äußersten Konsequenz, dem Höhepunkt dieser Hingabe, dem Tod am Kreuz. Das Opfer Christi umfaßt also letztlich sein ganzes Leben, der Höhepunkt dieses Opfers ist der Kreuzestod. Dieses Opfer ist das erste Opfer in der von Christus gestifteten Gemeinschaft, die das Prinzip der Nachfolge vertritt. Das Opfer Christi (sein Leben, Leiden und Sterben) ist somit das *erste Opfer* (*primum sacrificium*) *der Kirche und ausgezeichnet vor jedem anderen Opfer der Kirche*. Das Opfer der Christenheit besteht nun in der Nachfolge. Dieses Opfer wird täglich dargebracht (*quotidie imolatur*). Auch dieses Opfer ist ein Selbstopfer und ein Ganzopfer: die Christenheit, die Gemeinschaft der Gläubigen (*plebs credentium*) bringt sich selbst, ihr Leben, Gott dar, d. h. sie unterstellt sich bis zur letzten Konsequenz Gottes Willen. Es ist darum nicht verwunderlich, daß Felix von Urgel in seiner Aufzählung der Opfer der Christenheit nach der *passio et mors Domini* das Opfer der Apostel und Märtyrer nennt; denn dieses bestand ebenso wie das des Herrn in der Hingabe des ganzen Lebens in den Willen Gottes bis hin zum Märtyrertod. Dann erst folgt das eucharistische Opfer, das seinem Wesen nach die feierliche Selbstdarbringung der Christenheit sinnfällig verkörpert — sowohl symbolisch als auch praktisch: symbolisch in der Darbringung von Brot und Wein, d. h. der Elemente, die nach den Einsetzungsworten des Stifters dieser Gemeinschaft das Sinnbild der Christenheit, des *Corpus Christi mysticum*, sind. Die eucharistische Feier stellt aber nicht nur symbolisch die Darbringung (das Opfer) der Kirche dar, sondern ist es zur damaligen Zeit auch praktisch. Die Gläubigen bringen Gaben mit, die in erster Linie der Armenpflege dienen; damit steht die Gemeinde in der Nachfolge Christi hinsichtlich des Gebots der Nächstenliebe; desgleichen sind die Wortverkündigung (Lesung, Predigt) und die Gebete der Gemeinde Akte der Nachfolge Christi. Die feiernde Gemeinde weiß sich in dieser Nachfolge eins mit der gesamten Christenheit. So ist die Messe, die in höchstem Grade eine Verkörperung des Opfers der Kirche darstellt, nicht nur Opfer der Anwesenden, sondern der gesamten Christenheit, der *Ecclesia universalis*. Da die Aussagen des Isidor von Sevilla und die des Felix von Urgel weitestgehend übereinstimmen, wird man zu prüfen haben, ob diese Lehre, die der Rezensent im Anschluß an die von Schulte aufgezeigten Feststellungen oben in groben Zügen zu skizzieren suchte, gemeinsames Glaubensgut des Frühmittelalters gewesen ist. Es ist zu erwarten, daß die geplante Arbeit gleicher Zielsetzung über die Väterzeit weitere Erkenntnisse vermittelt, unter anderem auch Erkenntnisse für das Verständnis der Äußerungen der in der vorliegenden Arbeit besprochenen frühmittelalterlichen Autoren, zumal diese sich ja in ihren Anschauungen auf die Schriften der Väterzeit stützen, dort geäußerte Gedanken wieder aufnehmen, weiterführen oder zu erläutern suchen.

Cuxhaven

A. Weckwerth