

innigen Umgang“, einem „traulichen Verkehr“, einer „Liebesgemeinschaft mit Gott“ (heilige Theresia), zu „entretien et conversation de l’âme avec Dieu“ (Franz von Sales) wird, das freilich vermag die Philosophie nicht auszumachen. Ein solches Verhältnis hängt allein vom freien Willen Gottes ab, und der Mensch kann nur durch eine besondere Offenbarung von ihm Kenntnis haben.

Was ist Opfer?

Von P. Damian Klein O. F. M., Bahia (Brasilien).

Der Leser braucht nicht zu fürchten, daß hier eine weite Heerschau der vielen Meinungen und Ansichten über das Opfer geboten und eine ebenso umfangreiche Kritik angefügt, — noch weniger, daß eine neue Meinung neben die anderen gestellt werden soll. So grausam bin ich nicht. Vor 35 Jahren hat Renz¹⁾ in seinem zweibändigen Werk eine große Übersicht gegeben; und in neuester Zeit hat M. Lepin²⁾ in einem stattlichen Band von 800 Seiten mit mehr Klarheit und Geschick dasselbe getan. Wer will, kann dort die verschiedenen Auffassungen nachlesen. Beider Hauptgegenstand ist freilich das eucharistische Opfer; aber beide haben naturgemäß auch dem Allgemeinbegriff des Opfers als der Voraussetzung der Idee der eucharistischen Feier ihre Aufmerksamkeit geschenkt und die wechselnden Meinungen aufgeführt.

Ihre Mannigfaltigkeit ist nicht gerade erbaulich, und auch nicht geeignet, der theologischen Opferspekulation viel Hochachtung zu gewinnen. In einem so wichtigen Begriff so wenig Einheit, und darum so wenig Sicherheit! Auffallen muß es aber jedem, daß die mittelalterlichen Theologen eigentlich nur in nebensächlichen Dingen verschiedener Meinung waren, während das bunte Vielerlei auch in wesentlichen Punkten erst der Neuzeit angehört. Gewiß ist der Opferbegriff seit dem 16. Jahrhundert auch öfter und eingehender behandelt worden als in der Zeit der Scholastik; aber man kann nicht sagen, diese habe ihm wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Was Thomas in der Summa theologica, II, II, 85 und I, II, 102, 2 und

¹⁾ Franz Ser. Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffes, oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers, Dillingen und Freising, 1902, 2 Bände.

²⁾ M. Lepin, L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours, Paris, 3. éd. 1926.

Contra Gentiles, III, 119 und 120 thetisch, und anderswo nebenher ausspricht, ist ein sehr beachtliches Gedanken-gut. Wenn damals nicht öfter in langen Traktaten darüber geschrieben worden ist, so ist das verständlich. Was friedlicher Allgemeinbesitz ist, bedarf nicht langer Einzelbehandlung. Und daß in der Neuzeit die Trakte übermäßig anschwollen und fast zahllos aufeinander folgten, ist doch großenteils ein Zeichen, daß keiner so rechtes Vertrauen in die aufgestellten Lösungen des Rätsels hatte, und viele glaubten, neue Wege zeigen zu müssen.

Wenn man das Buch von Lepin durchgelesen und durchdacht hat, bleibt einem das Empfinden, daß die neuere Opferspekulation in eine Sackgasse geraten ist. In seinem natürlichen Bette fließt der Bach ruhig und einheitlich dahin; erst wo er Hindernisse findet, fängt er an zu rauschen; und erst wenn ihm der Weg versperrt ist, schwillet er an, und seine Wasser suchen sich vielerlei Bahnen, um zum Ziele zu kommen. Das Bild paßt ja nicht in allem; aber die Vielheit der Meinungen in nicht nur nebenschälichen Fragen zeigt doch, daß die Opferspekulation sich irgendwie und irgendwo den natürlichen Weg versperrt hat. Und das Interessanteste dabei ist, daß alle mit Vorliebe auf die Großen der Vorzeit zurückweisen, und besonders den heiligen Thomas als Zeugen anführen. Ob das aus dem Zusammenhang genommene Wort zu der behaupteten These aber auch immer stimmt? Ich habe dabei das Zweifeln gelernt und bin den Gedanken des Aquinaten etwas nachgegangen, und habe meine Zweifel bestätigt gefunden.

Es wird nichts schaden, diese Gedanken einmal im logischen Zusammenhang zu überblicken, um zu sehen, wo und wie die Spekulation Abwege eingeschlagen hat. A priori brauchen diese noch keine Irrwege zu sein; aber verdächtig bleiben sie doch; und jedenfalls darf für sie dann nicht die Autorität des großen Meisters in Anspruch genommen werden.

I.

Thomas stellt das Opfer in die Reihe der *Actus religionis*,³⁾ und darin wird ihm niemand direkt widersprechen wollen. Ob aber die Tragweite dieser These immer genügend gewürdigt wird?

Der Akte der Tugend der Religion gibt es gar viele, da der Dienst Gottes gar mannigfach sich betätigen kann. Als *innere Akte* nennt Thomas die frohe Hingabe des

³⁾ S. th., II, II, 85, 3.

Herzens, *devotio*, und das Gebet;⁴⁾ — als äußere dann, jene Handlungen, in denen auch der Leib zum Dienste Gottes gebraucht wird in Huldigung und Anbetung;⁵⁾ — oder, in denen materielle Dinge Gott geweiht werden als Opfer, oder als einfache Weihegabe, Erstlingsfrüchte und Zehnten;⁶⁾ — oder, in denen Gott etwas versprochen wird als Gelübde;⁷⁾ — oder etwas Sinnfälliges zu göttlichen Übungen gebraucht wird als Sakrament, Schwur, Beschwörung, Anrufung und Gotteslob.⁸⁾

Das sind mannigfache und auf den ersten Blick auch verschiedenartige Dinge. Und doch nennt sie Thomas allesamt *actus religionis*. Das bedeutet doch, daß er sie alle als Glieder einer und derselben Art, *species*, ansieht, eben der Tugend der Religion. Betrachtet man sie unter andern Gesichtspunkten, können sie, oder müssen sie auch unter verschiedene Arten des Seins gruppiert werden. Z. B. die innere Hingabe des Herzens, die anbetende Kniebeugung, das Opfer, der Schwur u. s. w. sind, für sich genommen, Dinge von ganz verschiedener Art, verschiedenen nach *genus* und *differentia specifica*. Aber insofern sie geübt werden zum Dienste Gottes, und in ihnen die Tugend der Gottesverehrung betätigt wird, bilden sie alle miteinander eine Art, und verhalten sich zueinander wie Einzeldinge der gleichen Art. Sie haben alle das gleiche Formalelement, die Ehrfurcht vor dem großen Gott, und alle den gleichen Zweck, die Verehrung der Größe des unendlichen Gottes.

Darum geht es nicht an, das Opfer aus dieser Gruppe herauszunehmen und als Ding eigener Art zu betrachten, so daß die Gottesverehrung etwa die Gattung, und das Opfer die Art bedeute; und es ist abwegig, für das Opfer ein eigenes Formalelement und ein eigenes Ziel zu suchen, die zum Formalelement und zum natürlichen Zweck der Gottesverehrung sich verhielten wie die Art zur Gattung.

In einer gedankenvollen Schrift meinte neuestens *P. Placidus Rupprecht*,⁹⁾ es sei ungenügend, beim Opfer nur die Symbolisierung der inneren Hingabe des Menschen als wesentlich hervorzuheben; es komme beim

⁴⁾ S. th., II, II, 82 et 83.

⁵⁾ S. th., II, II, 84.

⁶⁾ S. th., II, II, 85—87.

⁷⁾ S. th., II, II, 88.

⁸⁾ S. th., II, II, 89 ss.

⁹⁾ *P. Placidus Rupprecht O. S. B.*, Der Mittler und sein Heilswerk. *Sacrificium mediatoris*, Freiburg i. Br., 1934.

Opfer auf die besondere Art an, wie die Hingabe sich vollziehe. Das augustinische *ut sancta societate inhaeremus Deo* sei nur das allgemein religiöse Moment; das Opfer habe die besondere Aufgabe, die Menschen mit Gott (wieder) zu verbinden, und die durch die Sünde gestörte heilige Gemeinschaft grundlegend zu erneuern.¹⁰⁾

Wenn die These des heiligen Thomas, das Opfer sei ein *actus religionis*, anerkannt wird, wie Rupprecht es tut, dann liegen in den genannten Behauptungen logische Unmöglichkeiten. Die Gattung, *genus*, hat keine Akte, sondern wird in Arten, *species*, eingeteilt, und diese in Akte. Diese aber sind Einzeldinge, die eine logische Unterteilung nicht mehr zulassen. So kann beim Opfer die Gottesverehrung nur als Artbegriff angesehen werden, und sein Formale muß nach Sein und Zweck dem der Gottesverehrung gleich sein. *Singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur a forma.*¹¹⁾

Diese logische Brüchigkeit seiner Basis scheint Rupprecht nicht beachtet zu haben. Dagegen gibt er sich viele Mühe, den theologischen Gedanken seiner These aus Thomas nachzuweisen, indem er zahlreiche Worte des heiligen Lehrers zusammenträgt, in denen dieser dem Opfer die Versöhnung Gottes, die Vergebung der Sünden, unsere Erlösung und Heiligung zuschreibt.¹²⁾ Auch da fehlt es an logischer Klarheit und Eindeutigkeit. Da es sich hierbei um grundlegende Ideen handelt, möge auch gleich beigefügt werden, was andere Theologen wie Scheeben,¹³⁾ Kramp¹⁴⁾ und Ten Hompel¹⁵⁾ diesbezüglich vorgetragen haben. Diese halten an der Lehre der Vorzeit fest, der Zweck des Opfers als eines *actus religionis* sei wesentlich latreutischer Art, die Verehrung der Größe Gottes. Aber damit sei notwendig ein zweiter Zweck verbunden, nämlich den Opfernden zu heiligen, wodurch dieser erst fähig werde, den ersten recht zu verwirklichen. Darum sei auch dieser zweite Zweck in den

¹⁰⁾ L. c. 40—41, 49.

¹¹⁾ S. th., I, 85, 3, ad 4. — Cf. „Genus sumitur a materia communis; differentia vero completiva speciei a forma; particulare vero a materia individuali“; S. th., I, 85, 5, ad 3.

¹²⁾ L. c. 43 ss.

¹³⁾ Matthias Josef Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br., 1882, III, 395.

¹⁴⁾ Josef Kramp S. J., Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie, Regensburg, 1920, 21 ss.

¹⁵⁾ Max Ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi, Freiburg i. Br., 1920, 66 ss.

Begriff des Opfers aufzunehmen. Diese Gedanken sind großenteils beifällig aufgenommen worden.

Grundsätzlich sind Zweck und Wirkung einer Handlung auseinander zu halten. Wirkung ist alles, was direkt oder indirekt aus einer Handlung folgt; weshalb es der Wirkungen viele geben kann. Dagegen Zweck, d. h. innerer, objektiver Zweck ist nur jene Wirkung, die aus der Handlung direkt sich ergibt, auf die ihre Natur aus sich heraus abzielt; und dieser kann nur einer sein, weil die Natur nur eine ist und aus sich heraus nur auf ein Ziel hindrängt. *Natura non tendit nisi ad unum.*¹⁶⁾ Dazu kann aber als zweiter ein äußerer und subjektiver Zweck hinzukommen, der von dem Handelnden gesetzt und er strebt wird; und zwar kann dazu jede, auch indirekte Wirkung der Handlung herangezogen werden. Aber dieser subjektive Zweck ist niemals wesentlich, weil er nicht in der Handlung selbst liegt, sondern vom Willen des Handelnden bestimmt und zu erreichen gesucht wird. Auch stehen beide, der objektive und der subjektive Zweck, niemals koordiniert nebeneinander; sondern der erstere dient dem Handelnden als Mittel, um zu dem zweiten zu gelangen. Der subjektive Zweck hängt also nur indirekt mit der Handlung zusammen und kann darum nicht in deren Begriffsbestimmung aufgenommen werden, weil er ihr äußerlich und darum unwesentlich ist und bleibt.

Die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, von der Rupprecht spricht, und allgemeiner, die Heiligung des Opfernden, von der die anderen reden, sind tatsächlich Wirkungen des Opfers, aber sie folgen nur indirekt aus der heiligen Handlung, und können darum wohl als subjektives Ziel durch das Opfer erstrebt werden. Aber sie dürfen nicht als objektiver Zweck, weder primärer noch sekundärer Ordnung, angesehen werden und gehören nicht in die Begriffsbestimmung des Opfers.

Daß sie nur indirekte Wirkungen der Opferhandlung sind, ergibt sich daraus, daß sie nicht in der Hand des Menschen liegen, sondern einzig und allein von Gott gewirkt werden.¹⁷⁾ Der Mensch kann sich mit Gottes Gnade dazu vorbereiten, darum bitten, und so indirekt zu ihrer Erlangung beitragen. Und das tut er im Opfer dadurch, daß er subjektiv die latreutische Huldigung Gott darbietet, auf daß er sich würdige, ihm jene Gnaden zu-

¹⁶⁾ S. th., I, II, 1, 5.

¹⁷⁾ S. th., III, 60, 5: „Sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis.“

zuwenden. Aber niemals kann gesagt werden, das Opfer habe in sich den Zweck, den Menschen zu heiligen und ihm die durch die Sünde gestörte heilige Gottesgemeinschaft wieder zu erlangen. *Nulla res agere potest ultra suam naturam.*¹⁸⁾

Nicht einmal das Opfer des Gottmenschen am Kreuze hatte in sich den Zweck, uns mit dem Vater zu versöhnen und zu heiligen. Es war in sich die höchste Tat gehorsamer Huldigung und anbetender Liebe; und nur subjektiv bot sie der Sohn dem Vater zu dem Zwecke dar, daß er uns verzeihe und uns seine Kindschaft und Liebe zurückgebe.¹⁹⁾

Übrigens ist die indirekt heiligende Wirkung des Opfers nicht diesem allein eigen, sondern kommt jedem *actus religionis* zu, was Rupprecht auch einigermaßen zugibt. Nur meint er, das Opfer sei „der eigentliche Akt, der dies Ziel habe, und es auch in weit höherem und intensiverem Grade ermögliche als die anderen gottesdienstlichen Handlungen“.²⁰⁾ Diese Einschränkung stimmt nicht. Kein Akt der Gottesverehrung, auch nicht das Opfer „hat dies Ziel eigentlich“, d. h. in sich, kraft seiner Natur; es kann ihm nur subjekt gestellt werden wie jedem anderen Akt dieser Tugend. Auch hängt die indirekte Bewirkung jener göttlichen Hulderweise nicht so sehr von der Handlung an sich ab, als vielmehr von der subjektiven Disposition dessen, der die Handlung setzt, eben weil die Bewirkung nur indirekt ist, und Gott nur ein Motiv geboten wird, auf daß er wirke. Von seiten des Menschen erfolgt also nur eine moralische Einwirkung, und diese wird nicht bemessen nach der Art der Tat, sondern nach der Gesinnung des Handelnden.

Ja, genau genommen, müssen wir noch weiter gehen und sagen, jene indirekte Bewirkung der göttlichen Gnadenweise sei weder dem Opfer allein, noch auch den Akten der Gottesverehrung im allgemeinen eigen, sondern komme jeder wahren Tugendübung zu. Was bedeutet es denn, daß der Herr in der Bergpredigt²¹⁾ den verschiedensten Tugenden das Himmelreich und die Liebe des Vaters verspricht? In dem Gnadengeschenk des Himmelreichs ist doch die Einigung mit Gott, Sündenvergebung und Heiligung und jedes göttliche Gut eingeschlossen. Bei Berücksichtigung dieser Tatsache muß es jedem

¹⁸⁾ S. th., I, II, 112, 1.

¹⁹⁾ S. th., III, 48, 2—3; 49, 4.

²⁰⁾ L. c. 41.

²¹⁾ Mt. 5, 3 ss.

klar werden, woher die heilige Wirkung des Opfers eigentlich kommt. Wenn allen Tugenden ohne Ausnahme es zukommt, dem Menschen die Gotteskindschaft mit all ihren Gnaden zu erwerben, dann muß hinter allen eine gemeinsame Ursache stehen, die in allen dasselbe wirkt, — und das ist die Liebe. Die Scholastiker sprechen mit Recht von einem universellen Charakter dieser Tugend,²²⁾ insofern sie alle anderen Tugenden richtunggebend beeinflußt, und sie samt deren objektiven Zielen auf ihr eigenes artgemäßes Ziel, das *bonum divinum*, hinlenkt, und ihnen dadurch auch etwas von der eigenen wesenhaften Wirkung mitteilt, das Einswerden mit Gott. Deshalb nennt sie Thomas mit Recht *mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma.*²³⁾ Was wir also indirekte Wirkung des Opfers nennen, die Heiligung und Wiedervereinigung mit Gott, geht in Wahrheit auf die in ihm wirkende Liebe zurück. Aber auch diese wirkt jene Gnaden Gottes nur indirekt, weil es eben Gnaden sind.

Bei dieser logisch und theologisch so klaren Lage der Dinge ist es von vornherein gewiß, daß auch die Lehre des Aquinaten nicht anders lauten kann. Manche von den bei Rupprecht und Kramp angeführten Worten des Meisters nennen die besagten Gnaden schlechthin unter den Wirkungen des Opfers,²⁴⁾ wie es jeder Theologe tut; damit ist aber nichts über dessen direkten oder objektiven Zweck ausgesagt. Bei anderen, in denen Thomas die Wiederversöhnung und Heiligung oder die Einigung mit Gott auch als Ziel des Opfers lehrt,²⁵⁾ ist mehrfach klar genug gesagt, daß es sich um einen indirekten oder subjektiven Zweck handelt; und wo das nicht ausgesprochen ist, zeigt es der Zusammenhang, oder es ist als selbstverständlich vorauszusetzen. Eine göttliche Gnadenmitteilung kann niemals direkte Wirkung, und darum niemals direktes und inneres Ziel einer rein menschlichen Handlung sein,²⁶⁾ und darf logischerweise nicht in deren Begriffsbestimmung aufgenommen werden. Darüber sollte unter Theologen doch wohl keine Diskussion mehr nötig sein.

²²⁾ S. th., II, II, 58, 6; III, 85, 2, ad 1.

²³⁾ S. th., I, II, 62, 4; II, II, 23, 8.

²⁴⁾ S. th., II, II, 85, 1, ad 2; III, 22, 2; 3, ad 1; 4, ad 2; 48, 6, ad 3; 49, 4 etc.

²⁵⁾ S. th., III, 48, 2 et 3; 49, 4.

²⁶⁾ „Nulla res potest agere ultra suam speciem“: S. th., I, II, 112, 1.

Damit ist auch der Weg gewiesen, um über die vier gewöhnlich aufgeführten Opferzwecke der Anbetung, Sühne, Bitte und Danksagung²⁷⁾ ein klares Urteil zu fällen. Nur der erste kann als eigentlicher und objektiver Zweck des Opfers angesprochen werden. In den anderen Fällen handelt es sich um Dinge, die von Gottes freiem Willen abhängen. Nur ihm steht es zu, die beabsichtigte Sühne wirksam zu machen, das erbetene Gut zu gewähren und die geleistete Danksagung anzunehmen, während der opfernde Mensch in dem latreutischen Dienst ihm nur einen Beweggrund bietet, oder richtiger, sich selbst zu disponieren sucht, auf Grund dessen der erbarmungsreiche Gott ihm die erstrebten Gnaden zuwenden möge.

Darum ist es unrichtig zu sagen, die genannten vier Zwecke seien jedem Opfer eigentümlich, oder in jedem Opfer enthalten; nur trete nach Umständen der eine oder der andere mehr hervor.²⁸⁾ Die letzten drei sind ja nur äußerliche Zwecke, die beigelegt werden können, wenn und wie es dem Opfernden beliebt. Ebensowenig kann man behaupten, wenigstens der Sühnezweck sei nach dem Sündenfalle jedem Opfer wesentlich oder mitwesentlich.²⁹⁾ Die Sünde hat an dem Wesen der Opferhandlung nichts geändert. Sie hat dem sündigen Menschen nur die subjektive Pflicht gebracht zu sühnen, und damit auch die Pflicht, Sühnopfer darzubringen. Aber auch so bleibt der Sühnezweck immer subjektiv und ist durchaus nicht notwendig bei jeder Opferhandlung vorhanden. Bei jedem Akt der Gottesverehrung tritt die ganze objektive *ratio religionis*, die latreutische Verehrung Gottes in Tätigkeit; aber durchaus nicht jede subjektive, gerade weil diese äußerlich und nicht Wesenselement ist. Dasselbe gilt vom Opfer. Im Alten Bunde war gewiß der Sühnegedanke sehr stark ausgeprägt; daß er aber allen Opfern zugrunde gelegen habe, läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Beim Ganzopfer findet auch

²⁷⁾ S. th., I, II, 102, 3, ad 10.

²⁸⁾ Cf. Nicolaus Gehr, Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt, Freiburg, 1897, 13. — Derselbe, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche, Freiburg, 1902, I, 589. — Mauritius de la Taille S. J., Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes, Parisiis, 1924, 9, meint, „omni sacrificio, ut symbolo latreutici affectus, competere etiam duplē significationem, et eucharisticam et impetratoriam“. Beim blutigen Opfer komme die Sühne noch hinzu. — Josef Mors S. J., Tractatus de sacramentis, Petropolis, 1937, I, 228.

²⁹⁾ Josef Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn, 1914, III., 323; Thomas Specht, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg, 1912, I., 292.

Thomas nur die Idee der Anbetung.³⁰⁾ Auch bei den Friedopfern tritt der Sühnegerdanke nicht zu Tage, man müßte denn bei jedem Schlachten und Verbrennen einer Gabe oder in ähnlichen Riten eine Sühne sehen wollen, was nicht berechtigt ist.

Nach dem Gesagten muß als These gelten, daß das Opfer als Betätigung der Gottesverehrung in sich latreutischer Natur ist.³¹⁾ In ihm weiht sich der Mensch Gott, um ihm zu gehören und in Liebe und Verehrung ihm zu dienen. Seine Wurzel liegt in der Betrachtung der Größe Gottes, aus der die heilige Ehrfurcht entspringt und den Menschen zwingt, sich huldigend seinem Dienste hinzugeben, und dies auch in äußeren Symbolen zu betätigen.³²⁾

Das nötigt uns noch ein Weiteres hier anzufügen. In der nachtridentinischen Theologie ist es Brauch geworden, die im Opfer zu verehrende Größe Gottes zu umschreiben als die Herrschaft über alles, was lebt und lebt, — oder noch beschränkter, als die absolute Macht über Leben und Tod,³³⁾ vor der die Kreatur in Furcht und Zittern sich huldigend beuge, und dies in symbolischer Selbstvernichtung zum Ausdruck bringe. Diese Auffassung ist nicht durch Analyse des Begriffs der Gottesverehrung gewonnen worden; sondern man glaubte sie von den alttestamentlichen Opfern ablesen zu müssen; und vielleicht hat auch die Zeit des fürstlichen Absolutismus, in der sie ausgebildet wurde, bestimmend mitgewirkt. Jedenfalls ist sie durchaus ungenügend.

³⁰⁾ S. th., I, II, 102, 3, ad 8.

³¹⁾ „Sacrificium pertinet ad illum cultum quae latraria dicitur, et uni Deo debetur“: S. Augustinus, *Contra Faustum*, 20, 21; P. L. 42, 385. — „Ipsius latrariae est sacrificium offerre Deo“: S. Bonaventura, III Sent. 9, 2, 2; Op. omnia, *Ad Claras Aquas*, III, 215. — „Offerre sacrificium est tantum de illis, quae pertinent ad latriam elicitive“: S. Thomas, In III. Sent., 9, 1, 1, 2, ad 1; cf. S. th., II, II, 85, 2.

³²⁾ S. th., II, II, 82, 3.

³³⁾ Robertus Bellarminus, *Disputationes de controversiis fidei*, Parisiis, 1608, de Missa, 5, 27; III, 792: „Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo, qua ad agnitionem humanae infirmitatis et professionem divinae majestatis a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens rito mystico consecratur et transmutatur.“ Auf ihm fußt Card. Joan. Baptista Franzelin: „Oblatio rei sensibilis soli Deo facta per realem vel moraliter aequivalentem destructionem legitime instituta ad protestationem supremae majestatis Dei in vitam et mortem atque ad manifestandam agnitionem absolutae dependentiae omnium a Deo simulque reatus hominis lapsi“: *Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, Romae, 1879, 318. — Nach Bernhard Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg, 1929, II, 340, gilt diese „allgemein als Schuldefinition“.

Auch Thomas sagt: *Ad religionem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum.*³⁴⁾ Er ist aber weit entfernt, den Machtgedanken in den Vordergrund zu stellen, oder gar als den alleinigen Grund der Verehrungspflicht zu betonen. *Diversae rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suae.*³⁵⁾ Damit kommt auch die unendliche Güte und Erbarmung im Bilde Gottes zur vollen Geltung. *Sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia; ad quam pertinet, quod in ipso sicut in summo bono beatificamur.*³⁶⁾

Unsere Verehrung und Anbetung umfaßt doch Gott in seiner ganzen unendlichen Größe, während jene Auffassung nur einen Teil, und nicht einmal den edelsten Teil von ihr hervorhebt und zur Deutung der opferlichen Riten verwendet. Durch sie wird nicht einmal der Gottesbegriff des Alten Bundes umfassend zum Ausdruck gebracht; um wieviel weniger der des Neuen. *Deus caritas est.*³⁷⁾ Und in der Liebe und Erbarmung zeigt sich Gottes Allherrschaft glänzender und ergreifender als in den Schrecken seiner Macht. Es stimmt darum nicht ganz, wenn Bellarmin sagt: *Sacrificium est summa protestatio subjectionis nostrae ad Deum;*³⁸⁾ es ist mehr. Thomas bestimmt seinen Inhalt genauer als Unterwerfung und Verehrung, die in ein und demselben Akte sich betätigen, insofern die Unterwerfung aus heiliger Ehrfurcht geschieht, und die Verehrung in heiligem Dienst sich auswirkt.³⁹⁾ Auch Bellarmin setzt den angeführten Satz fort: *et summus cultus externus qui exhiberi possit*, sieht aber den Kult eben in der absoluten Unterwerfung, die in der Zerstörung (consumere) der Gabe symbolisch zum rechten Ausdruck komme. Das ist zu eng. Nach Augustin und Thomas steht hinter der Verehrung als causa imperans die Liebe, die sich ganz dem Geliebten schenkt, um in und mit ihm zu leben und in seinem heiligen Dienste glücklich zu werden, *ut sancta societate inhaereamus Deo*. Gott will nicht nur Herr sein, den die Kreatur fürchten müsse, sondern auch und vorzüglich Vater, der

³⁴⁾ S. th., II, II, 81, 3.

³⁵⁾ Ibidem, ad 1.

³⁶⁾ S. th., II, II, 84, 1, ad 2; 85, 2.

³⁷⁾ I. Jo 4, 16.

³⁸⁾ L. c., col. 293.

³⁹⁾ S. th., II, II, 81, 3, ad 2.

in seiner Verehrung seine Kinder zu sich emporzieht, um sie in heiliger Lebensgemeinschaft mit sich glücklich zu machen. Diese göttliche Liebe liebend anbeten und ihr sich huldigend weihen zum heiligen Dienste, und dies in äußerem Symbolen betätigen, das ist der Inhalt des äußeren Opfers als *actus religionis*. So hat der Gottmensch in schrankenloser Liebe den Vater verehrt und seinem heiligen Willen sich restlos geweiht bis zum Gehorsam am Kreuze und damit das erhabenste Opfer dargebracht.

II.

Eine zweite These des Aquinaten lautet: das Opfer ist *actus religionis elicitus*.⁴⁰⁾ Diese ist, soweit ich die Sache überschau, von der neueren Opferspekulation ganz unbeachtet gelassen worden; und eben dadurch ist ihr meines Erachtens das Verständnis der äußeren Seite des Opfers verschlossen geblieben.

*Religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum . . . Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam.*⁴¹⁾

Wie die Liebe im ganzen Tugendbereich, wie oben gesagt, eine besondere Stellung hat, aus der sie alle Tugenden beeinflussen und bestimmen kann, genau dieselbe universale Stellung kommt der Gottesverehrung im Kreise der sittlichen Tugenden zu, indem sie deren Akte und Ziele auf die Verherrlichung Gottes hinlenkt und ihnen dadurch religiösen Charakter mitteilt.⁴²⁾ So entstehen die beiden Kategorien von Akten der Religion: *actus eliciti* und *actus imperati religionis*. Ein andächtiges Gebet vor dem Altar ist *actus elicitus*; den Altar mit Blumen schmücken zur Ehre Gottes ist *actus imperatus*. Der Unterschied liegt darin, daß die *actus eliciti* unmittelbar von der Tugend der Religion und von ihr allein gesetzt

⁴⁰⁾ In III. Sent. 9, 1, 1, 2, ad 1: „Offerre sacrificium est tantum de illis, quae pertinent ad latriam *elicitive*“. — S. th., II, II, 81, 1, ad 1: „Religio habet . . . actus quosdam proprios et immediatos, *quos elicit*, . . . sicut sacrificare, adorare et alia“. — Ib. II, II, 85, 3: „Sunt quidam actus qui non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam; et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis“.

⁴¹⁾ S. th., II, II, 81, 1, ad 1.

⁴²⁾ An der eben genannten Stelle, II, II, 81, 1, ad 1, wird als Grund angegeben: „virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus, ad quas pertinent ea quae sunt ad finem.“ Cf. ebendaselbst 4, ad 1 und ad 2.

werden und unmittelbar und allein auf die Ehrung Gottes hinzielen: *non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam.*⁴³⁾ Bei den *actus imperati* treten zwei Tugenden in Tätigkeit; die eine unmittelbar — das Schmücken des Altars —, die andere mittelbar, die dem Schmücken die Ehrung Gottes als Ziel setzt, die Religion. Diese Akte also *laudem habent* aus zwei Zwecken, weil aus zwei Ursachen entsprungen. Die *actus eliciti* sind direkt, in sich religiös; die *imperati* nur indirekt, weil sie von der Religion nur mittels einer anderen Tugend betätigt werden.

Diese beiden Arten von religiösen Akten dürfen aber nicht den inneren und äußeren religiösen Akten gleichgesetzt werden. Auch die äußeren Akte können *eliciti*, direkt religiös sein; z. B. das mündliche Gebet, die anbetende Kniebeugung vor dem Altar und andere.

Bei unserer Frage nach dem Sinn und Wesen des äußeren Opfers ist die Unterscheidung der beiden Kategorien besonders zu beachten, um die Tragweite der obigen These des Aquinaten richtig zu verstehen. Bei den *actus externi imperati* wird zunächst die materielle Handlung als solche, oder direkt beabsichtigt, und erst dann wird sie auf Gott bezogen. Das Schmücken des Altars mit Blumen ist und bleibt in sich materiell wie das Schmücken jedes anderen Gegenstandes; der Zweck damit Gott zu ehren wird ihm nur subjektiv und äußerlich beigegeben. Anders bei den *actus externi eliciti*. Sie haben als direktes und darum innerliches und objektives Ziel Gott selbst und seine Ehrung. Dies Ziel ist aber geistiger Natur; und darum muß auch die äußere Handlung in sich geistig sein nach dem logischen Gesetz, daß der Zweck und das, was direkt auf seine Erreichung abzielt, zueinander passen und darum gleicher Natur sein müssen.⁴⁴⁾ Die äußere Handlung des *actus elicitus religionis* muß also in sich geistig sein. Das will besagen, daß sie nicht als materielle Handlung beabsichtigt und gewertet wird, sondern nur als materielle Ausdrucksform des geistigen Tuns, als bloß äußere Gestalt, in der das Geistige direkt wahrnehmbar wird, — oder, um die Sprachweise der Alten zu gebrauchen, das Äußere, Materielle ist nur direktes Zeichen, Symbol, Figur, Bild des geistigen Geschehens. Das materielle Zeichen und das geistige Handeln sind aber

⁴³⁾ S. th., II, II, 85, 3.

⁴⁴⁾ „*Unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum*“: S. th., I, II, 96, 1. Nur ein in sich geistiger Akt kann direkt auf ein geistiges Ziel gerichtet sein und es erreichen.

ein Sein und ein Tun, das, in sich unwahrnehmbar, in wahrnehmbarer Gestalt vor unsere Sinne tritt.

Beim mündlichen Gebet z. B. werden die Wörter und Sätze nicht ihrer selbst wegen gesprochen und gewertet, sondern als Ausdrucksformen des in ihnen lebenden geistigen Gedankens und Affektes. Das mündliche Gebet ist ein in sich geistiges Tun, aber in hörbaren Zeichen. Aber beide, die materiellen Wörter und das geistige Denken und Empfinden bilden nur *ein Sein*, vergleichbar dem *einen Sein*, das im Menschen aus Leib und Geist besteht. Das Gleiche ist zu sehen an dem zweiten oben angeführten Beispiel, der Kniebeugung vor dem Altar. Die Anbetung ist in sich geistiger, unsichtbarer Natur; sie wird aber betätigt in materieller, sichtbarer Form; und das Innere und das Äußere sind ein Tun. Darum wird auch die Kniebeugung selbst Anbetung genannt, wie das Sprechen der Gebetsformel selbst Gebet heißt, — nicht wegen des materiellen Geschehens, sondern trotz ihrer materiellen Art, weil diese vergeistigt wird durch die in ihr lebende Geistigkeit.

Natürlich könnte auch jemand in den genannten Beispielen das materielle und das geistige Tun subjektiv voneinander trennen, indem er die äußere Handlung als solche beabsichtigte und betätigte zum Zeichen, daß ihr ein innerer Akt des Gebetes oder der Anbetung entspreche oder parallel laufe. Diese Möglichkeit besteht. Aber dann wäre das äußere Geschehen kein Gebet und keine Anbetung mehr, sondern nur ein Simile, weil rein materieller Natur, und psychologisch wäre es ein *actus imperatus* der Gottesverehrung; — oder, in scholastischen Formeln, es wäre *res et signum indirectum* des inneren Tuns, während es in der ersten Auffassung, als *actus elicitus*, als nur *signum directum* der geistigen Handlung angesprochen werden muß.

Diese subjektive Möglichkeit der Trennung des Inneren und des Äußeren, des Geistigen und des Materiellen kommt aber beim mündlichen Gebet und bei der Kniebeugung niemand in den Sinn, sondern alle Welt faßt diese Übungen mit Thomas in der besprochenen Weise als *actus eliciti religionis* auf, weil der gesunde Menschenverstand sie so nimmt und übt. Beim äußeren Opfer aber soll das nach den neueren Theologen auf einmal anders sein. Bei seiner Deutung nehmen sie die genannte Möglichkeit als Tatsache an — gegen Augustin und Thomas.

Der äußere Opfergegenstand soll in sich wirkliche Gabe sein und durch eine wirkliche äußere Darbringung Gott hingegeben werden zum Zeichen, daß dazu parallel der Opfernde innerlich sich Gott schenke. Also zwei Gaben, die äußere, materielle, und die innere, geistige; und zwei Handlungen, die äußere Schenkung der sichtbaren Gabe, und die innere Selbsthingabe. Das Äußere werde aber indirekt oder *imperative* von der Tugend der Gottesverehrung betätigt, damit es ihr inneres Tun zeige und bezeuge.⁴⁵⁾ Also das Äußere ist nur *actus imperatus religionis*,⁴⁶⁾ — *res et signum (indirectum) rei internae*,⁴⁷⁾ genau so wie das Schmücken des Altares mit Blumen, das die innere Liebe und Verehrung bezeugen soll. Dann ist folgerichtig das äußere Tun beim Opfer in sich rein materiell und ohne religiösen Gehalt, — darum auch in sich kein Opfer, sondern nur ein Simile. Das wird von den Theologen auch anerkannt, indem sie es ein symbolisches Opfer nennen.⁴⁸⁾ Von einer wahren, direkten Hingabe der rein materiellen Gabe an Gott kann ja keine Rede sein, sie wird nur äußerlich und indirekt in den Dienst Gottes gestellt, wie die Blumen auf dem Altar, oder allgemeiner, wie die gewöhnliche Weihegabe.

Von der gewöhnlichen Weihegabe soll das äußere Opfer nach Kramp nur graduell sich unterscheiden, und zwar durch die Art und Weise der Darbringung; d. h. während die einfache Weihegabe ohne Veränderung ihres physischen Bestandes dem Dienste Gottes geschenkt werde, liege das Charakteristische des Opfers darin, daß die Gabe durch eine physische Veränderung Gott geweiht und geheiligt werde zur Symbolisierung der inneren persönlichen Hingabe.⁴⁹⁾ Diese Heiligung und Weihung für Gott kann, wie schon bemerkt, nur indirekt und äußerlich gemeint sein wie bei der einfachen Weihegabe, weil in beiden Fällen die Gabe rein materiell ist und bleibt.

Dies wird als Lehre des heiligen Thomas hingestellt; ich möchte sagen, es sei das gerade Gegenteil von dem, was Thomas in Wirklichkeit lehrt.

Kramp hat den entscheidenden Punkt unbeachtet gelassen, daß nämlich der Aquinate das Opfer als *actus*

⁴⁵⁾ Cf. *De la Taille*, I. c., p. 4., Sectio II. Secundum assertum.

⁴⁶⁾ „Est sacrificium opus externum imperatum a virtute religionis.“ *Collegii Salmanticensis Cursus theologicus*, Parisiis, 1882, XVIII, 760.

⁴⁷⁾ *De la Taille*, I. c. 9.

⁴⁸⁾ Scheeben, I. c., 398; Franzelin, I. c., 291 ss.; Joh. Heinrich—Constantin Gutberlet, Dogmatische Theologie, Mainz, 1901, IX, 807.

⁴⁹⁾ L. c. 20 und 41.

elicitus religionis versteht, während seine Darstellung, die übrigens im wesentlichen den neueren Theologen gemeinsam ist, es als *actus imperatus religionis* behandelt. Ist das Opfer *actus elicitus*, dann folgt, wie oben gesagt wurde, daß das äußere und das innere Opfer *ein Tun* sind mit *einer Gabe* und *einer Darbringung an Gott*; — dann ist das äußere Geschehen in sich geistiger Natur, freilich nicht aus sich heraus, sondern durch das in ihm direkt enthaltene Geistige des inneren Opfers; — dann wird auch die äußere Gabe in sich im wahren Sinne Gott geschenkt, wiederum nicht *per se*, sondern durch die geistige Gabe, mit der sie ein Ganzes geworden ist; — dann ist das Äußere überhaupt wirkliches Opfer und nicht nur symbolische Darstellung des inneren Opfers, nicht *sacrificium symbolicum*, sondern *sacrificium verum in symbolis externis*.

Das ist die Lehre des Aquinaten, wie sie in dem Ausdruck *actus elicitus religionis* gut zusammengefaßt ist. Übrigens ist dasselbe in dem berühmten Satz Augustins ausgesprochen, den Thomas sich zu eigen gemacht: *Sacrificium visible invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est.*⁵⁰⁾ Der Satz wird freilich auch von den Neueren stets angeführt und mit ihrer Auffassung vereinbar gefunden, indem sie *signum* als *indirectum* verstehen. Aber die beiden großen Meister der Vorzeit nehmen es als *directum* und erläutern es durch den Vergleich mit dem mündlichen Gebet,⁵¹⁾ bei dem wohl noch niemand in den materiellen Wörtern und Sätzen ein *signum indirectum* gefunden hat. Wenn wir Neueren von Zeichen reden, meinen wir es gewöhnlich, oder immer im subjektiven und indirekten Sinne; aber die Vorzeit war in ihrem Denken viel objektiver und bezeichnete gern die äußeren Erscheinungsformen eines in sich geistigen Seins oder Tuns als *signa, symbola, figurae, imagines*, und bei religiösen Dingen auch als *sacramenta*. Letzteres Wort haben wir ja von ihr ganz übernommen und gebrauchen es bis heute in dem gleichen objektiven und direkten Sinne in der theologischen Terminologie, um die göttlichen Gnadenmittel — also geistiges Sein und Tun in materiellen Formen — zu benennen. In derselben Bedeutung verwenden Augustin und Thomas *signum* und *sacramentum* in der obigen Umschreibung des

⁵⁰⁾ De civitate Dei, X, 5; P. L. 41, 282. — S. th., III, 22, 2; cf. Contra Gentiles, III, c. 120.

⁵¹⁾ Augustinus, De civitate Dei, X, 19; P. L. 41, 297. Contra Faustum, I, 19, c. 16. — Thomas, S. th., II, II, 85, 2.

äußersten Opfers. Das ist aber das Gegenteil von dem, was die Neueren darin zu finden glauben.

III.

Zur Erläuterung oder Stütze ihrer Opferdeutung rufen sich diese Theologen mit Vorliebe auf zwei Worte des Aquinaten, die hier noch besprochen werden müssen.

1. In S. th. II. II. 85, 3 fragt der heilige Lehrer, ob das Opfer ein besonderer Tugendakt sei. In der 3. Objektion wird eingewendet, Opfer sei, was Gott dargebracht werde; nun werden aber viele und verschiedene Dinge Gott dargebracht, — *devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes et holocausta*, also Dinge von ganz verschiedener Art; folglich könne das Opfer kein besonderer Tugendakt sein. In der Antwort „*Ad tertium*“ berücksichtigt Thomas zunächst die *oblationes et holocausta*, oder *sacrificia*, und schreibt:

Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, — sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat. Nam sacrificium dicitur ex hoc quod facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur.

Lepin findet in dem Worte eine Definition des Opfers;⁵²⁾ Kramp wenigstens keine vollständige;⁵³⁾ ich gar keine. Thomas will einen Weg zeigen, die gewöhnliche Weihegabe vom Opfer zu unterscheiden. Dazu bedarf es keiner Begriffsbestimmung; es genügen einige äußere Anhaltspunkte. Ein Meister der Logik wie Thomas definiert auch nicht: *sacrificia dicuntur quando . . .* Als unterscheidendes Merkmal des Opfers nennt er: *circa res oblatas aliquid fit*. Dies begründet er durch die etymologische Deutung des Wortes *sacrificium*, wie sie von Isidor von Sevilla⁵⁴⁾ gegeben und unter den Scholastikern sehr beliebt war. *Sacrificium* besage *facere aliquid sacrum*, oder wie er anderswo es ausdrückt: *sacrificatio*.⁵⁵⁾ Unter *sacrum* oder *sacra* verstand er *ad cultum Dei destinata*, oder genauer *quae immediatum respectum*

⁵²⁾ L. c. 192.

⁵³⁾ L. c. 20.

⁵⁴⁾ „*Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis dominicae passionis*“: Etymologiarum LL. XX; L. VI. De libris et officiis, c. 19 De Officiis, n. 38. P. L. 82, 255.

⁵⁵⁾ In Ps. 39, 7: „*Sacrificium importat factionem sacri.*“

*ad cultum Dei habent.*⁵⁶⁾ Demnach ist *sacrum* als Substantiv zu verstehen und bedeutet eine unmittelbar gottesdienstliche Handlung. Als Erkennungszeichen einer solchen führt er an: *quando animalia occidebantur et comburebantur, — quando panis frangitur et comeditur et benedicitur.* Wo diese Handlungen an der Gabe vorgenommen werden, redet man von Opfer; wo sie fehlen, von Weihegaben. Für diese führt er als Beispiele Geld- und Brotspenden an.⁵⁷⁾

Welche Bedeutung haben nun diese als Erkennungszeichen aufgeführten Akte beim Opfer? Die neueren Theologen greifen das erste Beispiel auf: *animalia occidebantur et comburebantur*, und folgern daraus ihre oben dargelegte Deutung. Das Schlachten und Verbrennen der Tiere ist eine physische Veränderung der Gabe. Diese Veränderung ist es, wodurch sie Gott geweiht und bereitet, oder auch dargeboten wird; ohne sie haben wir nur die einfache Weihegabe. Die physische Veränderung sei also nach Thomas das opferbildende Element, oder wenigstens ein Hauptelement der Opferhandlung neben der eigentlichen Darbringung.⁵⁸⁾ Natürlich meinen sie nur eine symbolische Opferhandlung, weil ja alles Äußere für sie rein materiell ist und bleibt und nur indirekt auf das innere, geistige Opfer hinweist.

Trotz der Sicherheit, mit der diese Deutung vorgetragen wird, muß ich an der Richtigkeit zweifeln. Kramp meint, nach dem Zusammenhang wie auch nach der Ansicht aller Autoren sei der genannte Text des heiligen Thomas ausschlaggebend für dessen Opfertheorie.⁵⁹⁾ Ich möchte glauben, die oben dargelegte Lehre des Aquinaten, das Opfer sei *actus elicitus religionis*, sei viel tiefergreifend als der Hinweis auf irgend ein äußeres Erkennungszeichen, da sie das innere Werden und Wesen des Opferaktes bloßlegt. Mit ihr hat die Opferspekulation

⁵⁶⁾ S. th., I, II, 101, 2, ad 3 und ad 4.

⁵⁷⁾ Lepin, I. c. 194, scheint unter *panes in altari* an die Schabroste des mosaischen Ritus zu denken, die Thomas damit als bloße Weihegabe betrachte. Aber der Aquinate spielt ganz offensichtlich auf die alte Gewohnheit an, daß bei kirchlichen Feiern die Gläubigen Brot und andere Dinge auf den Altar legten oder in die Kirche brachten, die dann teilweise zur eucharistischen Feier verwendet wurden, teilweise zum Unterhalt der Kirchendiener oder zur Unterstützung der Armen dienten. Cf. Ludovicus Thomassinus, Vetus et nova Ecclesiae disciplina, Venetiis, 1766, tom. 3, l. 1, cc. 2—3 und cc. 12—15. Lucius Ferraris, Prompta Bibliotheca canonica, juridica, moralis etc., Lutetiae Parisiorum, 1854, art. Oblatio, V. col. 1413 ss.

⁵⁸⁾ Cf. Kramp, I. c. 38 ss.; Rupprecht, I. c. 84.

⁵⁹⁾ L. c. 20.

sich zuerst zu beschäftigen, und nach ihr auch den obigen Text zu verstehen. Mit ihr steht aber die Deutung, die Kramp und die Neueren im allgemeinen unserem Texte geben, in direktem Widerspruch. Darum ist es unmöglich, daß sie den Sinn des Aquinaten richtig wiedergebe.

Es ist sehr bezeichnend für jene Deutung, daß sie mit dem zweiten Beispiel — *panis frangitur et comeditur et benedicitur* — nichts Rechtes anzufangen weiß.⁶⁰⁾ Das Schlachten und Verbrennen der Tiere im ersten Beispiel wird mit Recht auf die Opfer des Alten Bundes bezogen, wie auch die Imperfecta der Zeitwörter es fordern. Wenn dann das zweite Beispiel im Präsens angefügt wird, kann der Autor vernünftigerweise nur an einen gegenwärtigen Ritus gedacht haben, — das eucharistische Opfer.⁶¹⁾

Wie soll aber in der heiligen Messe die Gabe durch eine physische Veränderung Gott bereitet, geweiht und gar dargeboten, also geopfert werden? — und dies in den drei Akten des Brechens, Essens und Segnens? Die Opfergabe ist doch *Christus passus*, und nicht Brot und Wein oder deren Akzidenzen. Das Brechen berührt nur die Spezies. Außerdem geschieht das Brechen der Spezies wie auch das Essen der Opferspeise erst nach Vollzug der Opferung und der Konsekration. Die Gabe ist schon Gott dargebracht; was soll da die Bereitung und Weihung der Gabe noch besagen? Bei diesen beiden Akten kann also von einer physischen Veränderung der Gabe zum Zweck ihrer Bereitung und Weihung oder Opferung keine Rede sein. Das dritte Zeitwort *benedicitur* wird

⁶⁰⁾ Scheeben, l. c. 402, scheint zu meinen, Thomas spreche vom alttestamentlichen Brotopfer. Dagegen verstehen das Wort vom eucharistischen Opfer Melchior Canus, *De Lugo*, Götzmann, die bei Kramp angeführt werden. Ferner Lepin, l. c. 193 sq. — A. Michel, Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1928; vol. X, Art. Messe, col. 1062; und Rupprecht, l. c. 85. — Kramp, l. c. 37, glaubt, es werde sich wohl kaum entscheiden lassen, welche Deutung die richtige sei, da der Text dazu keine Handhabe biete. Ich denke, die Verschiedenheit der Tempora in den beiden Beispielen ist der Handhabe genug, und meine Ausführungen im Text geben die Lösung dessen, was Kramp so rätselhaft erscheint. Ihm dünkt es sicher zu sein, daß die drei Verben des zweiten Beispiels nicht so eine zusammenhängende Gruppe bilden wie die zwei Verben des ersten, und er ist geneigt, *frangitur et comeditur* noch auf das alttestamentliche, und *benedicitur* allein auf das eucharistische Opfer zu beziehen. Eine solche Willkür im Gebrauch der Tempora möchte ich einem Logiker wie Thomas nicht zutrauen. Er tröstet sich schießlich mit der Bemerkung, für die Bestimmung des Wesens des Opfers sei die Deutung des zweiten Beispiels belanglos, weil das erste genüge und von Thomas selbst erklärt sei. Das dürfte eine Täuschung sein.

⁶¹⁾ Cf. Lepin, l. c. 193 sq.

mit Recht von der Konsekration verstanden. Aber auch in ihr wird die Opfergabe, das verklärte Gotteslamm, das sich für uns geopfert hat und wiederum dem Vater dargebracht wird, in keiner Weise irgendwie physisch verändert. Man könnte versucht sein, an die Transsubstantiation zu denken.⁶²⁾ Deren Gegenstand ist aber nicht das Gotteslamm, sondern Brot und Wein, die in keiner Weise eigentliche Opfergabe genannt werden dürfen.⁶³⁾ Außerdem ist die Wesenswandlung als ein unsichtbares, nur im Glauben zu fassendes Mysterium keine äußere Handlung.

⁶²⁾ Lepin, I. c. 722, führt 13 Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts auf, die tatsächlich in der Transsubstantiation die für das Opfer notwendige Veränderung der Gabe zu finden glaubten. Auch Rupprecht, I. c. 85, sieht in der Konsekration, der eigentlichen *actio sacrificialis*, „die Veränderung der Gabe“ sich vollziehen, indem darin „das natürliche Sein von Brot und Wein zur Herstellung der übernatürlichen Lebensspeise aufgebraucht werde“.

⁶³⁾ Kramp meint, in der heiligen Messe seien sowohl Brot und Wein wie auch der in den heiligen Gestalten gegenwärtige Christus wahre Opfergabe, und beide werden in eigentlicher Weise Gott zum Opfer dargebracht, I. c. 60, in ein und demselben Darbringungsakt, der vom Offertorium bis zur heiligen Wandlung sich entwölfe, I. c. 70 und 80, und der vor der Wandlung nur vorbereitend sei, und in ihr vollendet werde, so daß auch die Gabe vor der Wandlung nur als anfängliche, und in ihr als endgültige Opfergabe zu betrachten sei, I. c. 80. Als Grund zu dieser Aufstellung dient ihm die Beobachtung, daß in der römischen Meßliturgie vor der Wandlung dieselben Opferausdrücke wie nachher Verwendung finden ohne jegliche Einschränkung, I. c. 60. Die Begründung ist schwach. In der feierlichen Rede der Liturgie darf man keine logischen Unterscheidungen erwarten; und in einer Zeit, wo jedermann in der eigentlichen Opferung eine in sich geistige Handlung sah, konnten auch vor der Wandlung an und für sich mehrdeutige Ausdrücke gebraucht werden, ohne Mißverständnisse hervorzurufen. Diese wurden erst möglich, seitdem man den eigentlichen Opferakt nicht mehr als *actus elicitus religionis* verstand. Aber auch die ganze Konstruktion birgt logische Zwiespältigkeiten in sich. Ein und derselbe Darbringungsakt soll zwei wesentlich voneinander verschiedene Objekte haben, ohne daß die Einheit des Aktes gesprengt werde. Und die vorausgesetzte eine Darbringung der beiden Objekte soll eine direkte und eine indirekte Hingabe an Gott einschließen, ohne daß von zwei Darbringungen die Rede sein müsse. Denn das metaphysisch Unmögliche, daß die materielle Gabe in sich direkt an Gott hingeben werde, wird doch auch Kramp nicht behaupten wollen, trotzdem er auch bezüglich ihrer von einer wahren und eigentlichen Opferung redet. Buchstäblich genommen, besagen die Worte eine direkte Hingabe. Da diese aber evident unmöglich ist, muß ichannehmen, es handle sich um einen ungenauen Ausdruck, und der Autor meine nur eine indirekte Hingabe der materiellen Gabe. Ist das aber der Fall, dann bedeutet ein und derselbe Darbringungsakt für die materielle Opfergabe eine indirekte Hingabe, und für die geistige eine direkte, trotzdem nur eine Darbringung vorausgesetzt wird. Das sind Konstruktionen, deren Logik für mich unfaßbar ist.

So ist auf das zweite Beispiel die Deutung der Neueren von einer physischen Veränderung der Gabe als dem opferbildenden Element nicht anwendbar. Dann darf sie aber auch nicht aus dem ersten Beispiel herausgelesen werden. Doch komme ich zunächst zur positiven Erklärung dessen, was Thomas in dem obigen Texte denn eigentlich sagen will.

Die genannten Theologen meinen, der heilige Lehrer spreche vom Werden der symbolischen Opfergabe und wolle dessen Ursachen angeben. Tatsächlich redet er vom Erkennen der Opfergabe und gibt Merkmale an, die das Vorhandensein der in sich unsichtbaren Opferung in dem äußerem Geschehen sichtbar werden lassen. Es handelt sich um die *causae cognoscendi*, nicht *essendi* des Opfers.

Es muß doch auffallen, daß Thomas nicht sagt: *sacrificia proprie fiunt*, sondern *dicuntur* — „man redet von eigentlichen Opfern“ —; auch nicht *per hoc quod circa res oblatas aliquid fit*, sondern *quando*. Das entspricht doch gar nicht seiner sonst allgemein anerkannten logisch genauen Ausdrucksweise, falls da das Werden der Opfergabe dargelegt werden sollte. Der Nebensatz *quando* will Umstände hervorheben, bei deren Vorhandensein man von eigentlichen Opfern reden kann, und deren Fehlen zeigt, daß nur eine Weihegabe vorliegt.

Im Sinne der Vorzeit ist auch das äußere Opfer ein in sich geistiger Akt, der, wenn auch in sinnlich wahrnehmbarer Form vollzogen, in seinen Seinsursachen unsichtbar bleibt, weil es eben ein *actus elicitus religionis* ist. Für sie war die Frage, durch welche äußere Akte eine Gabe zum Opfer werde, unfaßbar. Alles Äußere war ja nur Form, nur Ausdrucksweise, nur *signum*, während alles das Wesen und Werden Bestimmende vom Geiste kam. Diese von innen her wirkenden Kräfte schufen sich ihre äußeren Erscheinungsformen in mannigfachen Riten, die das Innere erkennbar machen sollten. So können die äußeren Vorgänge wohl Merkmale, Erkennungszeichen, *causae cognoscendi* der in sich unsichtbaren Opferung, aber niemals ihr Wesen und Sein bestimmende Elemente sein, *causae essendi*.

Im eucharistischen Opfer nun, um beim zweiten Beispiel des Aquinaten zu bleiben, lehrten die Theologen jener Zeit allgemein,⁶⁴⁾ und besonders auch Thomas,⁶⁵⁾

⁶⁴⁾ Lepin, I. c. 129 ss.

⁶⁵⁾ S. th., III, 73, 4, ad 3: „Hoc sacramentum dicitur sacrificium, in quantum reprezentat passionem ipsam Christi; dicitur autem hostia,

werde in der Konsekration der *Christus passus* auf dem Altar gegenwärtig und dem Vater dargebracht. Darin waren alle einig; und auch in dem weiteren Punkte, daß die Darbringung des göttlichen Leidens in den Riten dargestellt und erkennbar sein müsse. Nur über das „Wie“ dieser Darstellung und Erkennbarkeit wurden verschiedene Meinungen laut.

Die älteren Theologen verwiesen dabei mit Vorliebe auf das Brechen der Spezies über dem Kelch und auch auf das Brechen und Genießen des konsekrierten Brotes bei der heiligen Kommunion,⁶⁶⁾ nach den Worten der Schrift: *Fregit et dixit: Accipite et comedite.* Sie sahen darin Bilder einer Immolation, obwohl sie recht gut wußten, daß die eigentliche Opferung schon vorausgegangen. Der in sich geistige Akt der Opferung und seine äußeren Erkennungszeichen brauchten nach ihrer Ansicht nicht zeitlich zusammenfallen, sondern die letzteren konnten auf die ganze äußere Handlung sich verteilen. Alexander von Hales hat dann in demselben Sinne die Doppelkonsekration als ein Bild der Trennung des Blutes vom Leibe des sterbenden Erlösers, und darum als einen Darstellungs- und Erkennungsritus der unsichtbar sich vollziehenden Opferung zur Geltung gebracht.⁶⁷⁾ Auf diese verschiedenen Meinungen weist Thomas hin durch den Satz: *quando panis frangitur et comeditur et benedicitur.* Er selbst bevorzugt die Auffassung Alexanders,⁶⁸⁾ erwähnt aber auch die anderen Ansichten, da es sich ja nicht um theoretische Wahrheiten, sondern um praktische Deutungen handelt, wie er ja auch an anderen Stellen im gleichen Sinne noch weitere Riten verwertet. Von diesem Gesichtspunkt aus wird es auch verständlich, weshalb er *benedicitur* an letzter Stelle erwähnt: — die ersten beiden Riten sind ihm von weniger Bedeutung; der der Doppelkonsekration ist für ihn die Hauptsache.

So ist meines Erachtens das zweite Beispiel des Aquinaten in seinem positiven Sinn restlos geklärt, und damit der Weg gewiesen, auch das erste richtig zu werten. Das Schlachten und Verbrennen der Tiere will Thomas nicht als opferbildende Elemente aufweisen, — das

inquantum continet ipsum Christum.“ — Ibidem 82, 10: „ . . . Deum, cui consecratione huius sacramenti offertur sacrificium.“

⁶⁶⁾ *Lepin*, l. c. 112 ss.

⁶⁷⁾ *Lepin*, l. c. 166 ss.

⁶⁸⁾ In Epist. I ad Cor. XI, lect. 5: (*Eucharistia*) „est memoriale dominicae passionis, per quam sanguis fuit separatus a corpore“. — Item S. th., III, 74, 7, ad 2; 76, 2, ad 1; 78, 3, ad 2; 80, 12, ad 3, etc. Cf. *Rupprecht*, l. c. 109 ss.

wäre ein Widerspruch mit der Definition des Opfers als eines *actus elicitus religionis*, — sondern als Riten, die die unsichtbar vor sich gehende Opferung sichtbar dar tun und die Gabe als Opfergabe erkennbar machen, — genau wie das andächtige Sprechen der Gebetsformel das Beten des Geistes versinnlicht und hörbar macht. Jene Riten sind ja nicht in sich Opferhandlung, auch keine symbolische, sondern nur Symbole, in denen der Geist direkt handelt und sich opfert. Sie sind also nicht *res et signa*, ebensowenig wie das Brechen der Spezies, das Genießen der Opferspeise und die getrennte Konsekration von Brot und Wein, sondern nur *signa directa* des sich betätigenden Geistes und darum nur *causae cognoscendi*, nicht *essendi* des Opfers. Damit ist klar, daß die Deutung, die die neueren Theologen dem obigen Texte geben, mit dem Gedanken des Aquinaten nichts gemein hat. Diesen richtig zu erfassen haben sie sich dadurch den Weg versperrt, daß sie das äußere Opfer als *actus imperatus religionis* nehmen, nicht als *actus elicitus*, wie es Thomas tut.

2. Damit komme ich zum zweiten Wort des heiligen Lehrers, das die genannten Theologen für ihre Opferdeutung zu verwerten suchen. In der qu. 86 handelt er zunächst von den Weihegaben, und stellt im ersten Artikel die Frage, ob alle Menschen kraft positiven Gebotes zu Weihegaben verpflichtet seien. Seine Antwort leitet er ein mit den Worten:

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quae in cultum Dei exhibentur, — ita quod, si aliquid exhibeat in cultum divinum quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est et sacrificium . . . Si vero sic exhibeat ut integrum, maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium.

Das Wort hat in der Form einige Ähnlichkeit mit dem eben besprochenen; der Gedanke ist aber verschieden. Dort gibt Thomas äußere Merkmale an, durch die eine Opfergabe von der Weihegabe leicht zu unterscheiden ist; es sind im allgemeinen die Riten einer Immolation, die bei der einfachen Weihegabe fehlen. Hier geht er mehr auf das Innere ein, in dem beide Gaben voneinander unterschieden sind.

Zunächst betonen die Theologen mit Recht, Thomas spreche von einer Veränderung, die an der äußeren Gabe im Opfer sich vollziehe. Er sagt ausdrücklich, daß

die Weihegaben *integra manent*, während beim Opfer aus der Gabe *aliquid sacrum* werden solle, nämlich (*aliquid*) *ad cultum Dei destinatum*, und zwar *quod immediatum respectum ad cultum Dei habeat*. Die Weihegabe wird ja nur mittelbar zum Dienste Gottes gebraucht, indem ihr materielles Sein zur Verherrlichung Gottes verwendet wird, wie die Schönheit der Blumen zum Schmücken des Altares, der Duft des Weihrauchs zur Mehrung der Feierlichkeit der heiligen Handlung. Auch das Wort *consumendum in aliquid sacrum* scheint das Überführen der Gabe aus einem Zustand in einen anderen zu besagen.

Aber welche Änderung ist gemeint? Die neueren Theologen sind anscheinend darin einig, daß der heilige Lehrer nur von der physischen Veränderung reden könne, die er als das opferbildende Element beim Werden der Opfergabe bezeichnen soll. Sie glauben hier denselben Gedanken wiederzufinden, den sie auch dem vorhergehenden Worte unterlegen.⁶⁹⁾

Man könnte eine Ironie darin finden, daß diese Theologen lange Traktate schreiben, um das Rätsel des Opfers zu lösen, und dabei herrliche Urteile über den Wert des Opfers als des höchsten Ausdrucks der Gottesverehrung kundtun, — und dann als Ergebnis ihrer Mühe verkünden, es sei das Opfer im Grunde nichts anderes als eine gewöhnliche Weihegabe, nur daß dabei noch einige materielle Riten vorgenommen werden, die aber einen religiösen Wert nicht besitzen. Beide, Opfer und Weihegabe, sind nach ihnen ja *actus imperati religionis* und dienen nur mittelbar zur Verherrlichung Gottes. Kramp sagt ausdrücklich, es bestehe zwischen beiden nur ein gradueller Unterschied innerhalb desselben Symbols, kein qualitativer; das Opfer symbolisiere nur innerlich tiefergreifend und umfassender als die Weihegabe die innere Hingabe des Menschen, weil an der Gabe wirksam vor sich gehe, was der Opfernde in

⁶⁹⁾ Lepin, l. c. 195 und 207. — Kramp, l. c. 36, meint, der Text enthalte in Wirklichkeit, was er nach der ausdrücklichen Bemerkung des Aquinaten enthalten solle, — eine Wiederholung des in qu. 85, 3, ad 3 Gesagten. Das ist eine Täuschung. Das *sicut dictum est* kann nach der ganzen Konstruktion unmöglich den ganzen Satz als eine Wiederholung des vorher Gesagten bezeichnen wollen. Es bezieht sich nur auf den Objektssatz *quod*, daß nämlich *oblatio* schon vorher als *nomen commune* aller dem göttlichen Kult geweihten Dinge dargelegt worden sei. Die Folgerungen, die er damit verbindet, *ita quod . . .*, sind aber etwas Neues, wie oben gesagt wurde.

seiner Seele vollziehen wolle.⁷⁰⁾ Das ist doch sehr wenig und dazu religiös belanglos, weil der religiöse Wert nicht im Symbolisieren liegt. Außerdem ist auch dies Wenige nicht einmal dem Opfer eigentümlich, da es in gleicher Weise auch bei der einfachen Weihegabe sich finden kann.

Auch die gewöhnliche Weihegabe kann darin, daß sie mittelbar zum Dienste Gottes verwendet wird, physischer Veränderung unterworfen sein, und gerade durch diese materielle Veränderung sehr gut die innere Hingabe des sich Weihenden symbolisieren. Nehmen wir eine Kerze, die aus Andacht vor dem Tabernakel angezündet wird; — sie ist eine Weihegabe und symbolisiert durch ihr Leuchten und ihre Selbstauflösung sehr schön die Liebe und Aufopferung an den, der im Tabernakel wohnt. Noch deutlicher zeigt sich die Belanglosigkeit der physischen Veränderung im Verbrennen des Weihrauchs vor dem Altar. Im Alten Bunde war das Anzünden des Weihrauchs auf dem goldenen Altar im Heiligtum eines der edelsten und heiligsten Opfer.⁷¹⁾ Tue ich es heute vor dem Tabernakel, ist es nur eine Weihegabe. Und doch haben wir in beiden Fällen dieselbe Gabe und dieselbe materielle Veränderung und denselben Symbolismus der Anbetung des Allerhöchsten. Und trotzdem die verschiedene Wertung dort und hier. Also ist die physische Veränderung der Gabe als „die tiefergriffige und umfassendere Symbolisierung der inneren Hingabe des Menschen“ nicht das Unterscheidende des Opfers gegenüber der gewöhnlichen Weihegabe.

Wohl ist gesagt worden, nicht die materielle Veränderung an sich, sondern insofern sie von der rechtlichen Autorität als Opferritus angeordnet sei, bilde das Charakteristische und Unterscheidende der Opfergabe.⁷²⁾ Ja, aber worin bestand dies denn, bevor eine solche authoritative Bestimmung gegeben worden war? Daß diese Verordnung vor der Darbringung des ersten äußeren Opfers erlassen worden sei, hat auch nicht den leitesten Schimmer einer Wahrscheinlichkeit für sich. Vor der mosaischen Gesetzgebung kennen wir keine positive Ver-

⁷⁰⁾ L. c. 20. 41.

⁷¹⁾ Ex 30, 7—9.

⁷²⁾ Ferdinandus Al. Stentrup, Soterologia, Oeniponte, 1889, 225 ss. Cf. Suarez: „Haec eadem mutatio rei oblatae, quatenus fit ex institutione divina et ad divinam excellentiam significandam, consecratio dicitur, quia ut sic est quid sacrum; unde per eam sacratur, seu sacra efficitur res illa quae sic mutatur.“ Op. omnia, Parisiis, 1856, XXI, 615.

ordnung über das Opfer, wenn auch wohl schon in der Patriarchenzeit sich gewohnheitsmäßige Übungen herausgebildet hatten. Außerdem wäre eine solche Bestimmung, weil *causa externa*, nicht imstande das Wesen und Sein einer menschlichen Handlung innerlich zu ändern. Sie könnte sie verbieten mit der Wirkung, daß sie von Gott nicht anerkannt würde; aber sie in sich unmöglich zu machen, das steht außerhalb ihres Machtbereichs. Jedenfalls hat aber Thomas mit solchen Voraussetzungen nicht gerechnet, sondern hat aus den inneren Ursachen der Handlung heraus das Unterscheidende des Opfers gegenüber der Weihegabe zu bestimmen gesucht.

Die Veränderung, die nach obigem Text im Opfer an der äußeren Gabe sich vollzieht, ist nicht physisch zu verstehen, sondern moralisch, wie sie in der Begriffsbestimmung des Opfers als eines *actus religionis elicitus* ausgesprochen ist. Dieser Ausdruck besagt, wie schon oben erklärt wurde, daß im sichtbaren Opfer das Äußere und das Innere ein Sein und ein Tun werden, daß der Geist die Materie sich aneignet und direkt in ihr wirkt, derart, daß die äußere Gabe und die äußere Handlung ihren materiellen Selbststand verlieren und nur als Symbole, oder reine Ausdrucksformen dienen, in denen der Geist unmittelbar lebt und sich opfert. Das Materielle wird in sich vergeistigt und in sich religiös und darum fähig Gott unmittelbar zu verherrlichen, — *in se*, aber nicht *per se*, sondern durch den Geist, der in ihm sich verkörpert. Das ist die moralische Veränderung der Opfergabe, von der Thomas redet.

Damit ist auch klar, was er von der Weihegabe aussagt: *integra manent*. Die physische Unveränderlichkeit kommt nicht in Frage. Sie ist vollkommen gleichgültig, wie oben an Beispielen gezeigt wurde; es handelt sich um die moralische Unveränderlichkeit. Die Weihegaben behalten ihren materiellen Selbststand und werden als materielle Gaben gewertet, und sollen gerade durch ihr materielles Sein der Verherrlichung Gottes dienen. In ihnen lebt und wirkt der Geist nicht unmittelbar; sondern er gebraucht sie als Mittel, und zwar als in sich selbständige Mittel, seine Gesinnung und seine Empfindungen der Gottesverehrung sichtbar zu machen. Darum wird die Gabe auch nur im uneigentlichen Sinne Gott geschenkt. Sie bleibt im menschlichen Besitz des Weihenden oder der Kultgemeinschaft, weil sie als materielles Ding mit materiellem Selbststand gar nicht direkt auf Gott bezogen werden kann. Diese ganze Eigenart der Weihegabe wird

wiederum dadurch kurz und klar umschrieben, daß sie nur *imperative* von der Tugend der Gottesverehrung ausgeht, — *actus religionis imperatus*.

Damit ist auch gesagt, daß der Unterschied zwischen Opfer und Weihegabe letzten Endes seine Begründung oder Ursache in der Absicht des Menschen findet. Er kann an und für sich ein und dieselbe Gabe, — die natürliche Geeignetheit vorausgesetzt —, sowohl als Opfer wie als Weihegabe Gott hingeben, je nachdem er in ihr direkt, oder durch sie indirekt die Gedanken und Empfindungen seines Geistes betätigen will. So wird es verständlich, daß auch die zuständige religiöse Autorität dieselbe Sache mit derselben äußereren Handlung bald als Opfer, bald als Weihegabe im Dienste Gottes verwenden lassen kann, z. B. das Anzünden des Wehrauchs im mosaischen Ritus und in unseren Kirchen. Daß es bei uns nur als Weihegabe gelten würde, hat nicht in der Sache selbst seinen Grund, sondern in der kirchlichen Gewohnheit, neben dem göttlichen Opfer der Eucharistie keine anderen mehr darbringen zu lassen. Diese anderen gelten heute allgemein als unerlaubt, obwohl meines Wissens kein formelles Verbot vorliegt. Thomas hält ihre Darbringung für schwer sündhaft,⁷³⁾ weil sie gewissermaßen eine Verleugnung des Glaubens an das Erlösungsopfer Christi bedeuten würde. Vor Christus seien sie ein Bekenntnis zum kommenden Erlöser gewesen; nach seinem Kommen seien sie deshalb ohne Sinn und Bedeutung, — oder schlössen vielmehr eine Verneinung des Vollendungsoffers ein. Daß dieser Grund überzeuge, kann füglich bezweifelt werden, weil der Hinweis auf das kommende Erlösungsopfer gewiß nicht der einzige Sinn der vorchristlichen Opfer war. Die Apostel haben jedenfalls auch noch nach dem Tode des Herrn die mosaischen Opfer für sich darbringen lassen, und gewiß nicht in bloß äußerer Akkommodation, sondern in der ehrlichen Überzeugung, damit Gott zu ehren und ihm zu gefallen, freilich nicht auf Grund des mosaischen Ritus, sondern im Glauben an Christus, den Herrn. Man stelle das schöne Glaubensbekenntnis Pauli Gal 2, 19 sq neben seine Gelübdeopfer Act 18, 18, 23, 23 ss. Eine innere Unvereinbarkeit beider hat der Apostel jedenfalls nicht gekannt. Sie ist aber auch nicht notwendig, um die heutige kirchliche Anschauung oder Praxis zu recht-

⁷³⁾ S. th., I, II, 103, 4.

fertigen, da diese in anderen Erwägungen ihre Begründung findet.

Die beiden Thesen des heiligen Thomas, das Opfer sei actus religionis, und zwar actus religionis elicitus, die durch die beiden besprochenen Texte noch näher beleuchtet werden, zeichnen ein gutes Bild von dem, wie er und seine Zeitgenossen das äußere Opfer verstanden haben; und man wird der logischen Klarheit und Geschlossenheit des Gedankens die Anerkennung nicht versagen können. Das Opfer wird eindeutig in den ganzen Zusammenhang der Übungen der Gottesverehrung eingegliedert; und die innere geistig-religiöse Natur des Aktes wird trotz des materiellen Gewandes vollkommen gesichert. Alles Äußere und Sinnenhafte rückt in Stellungen zweiter Ordnung mit der alleinigen Aufgabe, das Leben und Wirken des Geistes direkt darzustellen und sichtbar zu machen, und erhält Sinn und Inhalt nur vom Geist und seinem Tun, so daß im Opfer Geist und Leib geeint dem Allerhöchsten sich anbetend weihen zum heiligen Dienst und seliger Lebensgemeinschaft.

Die neuere Theologie hat besonders die zweite These des Aquinaten nicht beachtet. Sie hat das einigende Band zwischen dem Inneren und dem Äußeren des Opfers gelöst, und letzterem eine materielle Selbständigkeit gegeben, die die Vorzeit verneinte. Damit hat sie dem äußeren Opfer seine direkt religiöse Natur genommen, und es auf die Stufe der gewöhnlichen Weihegabe herabgedrückt, wenn auch ihre Vertreter diese Tatsache in ihrer nackten Wirklichkeit nicht zugeben wollen. Solche Abweichungen von den Wegen der Vorzeit, glaube ich, können keinen Fortschritt bedeuten. Es sind Irrwege, die nicht zur Wahrheit führen, was ganz besonders in der Deutung des Kreuzopfers und der eucharistischen Feier zu Tage tritt. Doch dies kann hier nicht mehr behandelt werden.

Apostolat zum Beistand der Sterbenden.

Von B. van Acken S. J., Trier, Rudolphinum.

Unter diesem Titel erschien kürzlich ein kleines Schriftchen von Monsignore Raphael J. Markham S. T. D., Compton Road, Hartwell Cincinnati, Ohio. Die Leser dieser Zeitschrift werden sich gewiß für dieses Apostolat interessieren. Es soll darum hier das wichtigste aus diesem Schriftchen wiedergegeben werden über den Zweck,