

gute Werke auch schon immer geübt worden sind (aus neuerer Zeit genügt es die Namen Wichern und von Bodelschwingh zu nennen), so ist es doch für das christliche Bewußtsein etwas anderes, ob man sich nur als begnadeten Sünder weiß oder als einen in der neuen himmlischen Welt, in Christus Lebenden, der kraft des Hl. Geistes immer heiliger wird und dem Vater wohlgefällige Werke tun kann — darauf zielt ja doch der Römerbrief Kap. 8. Sicher, die Erst- und Hauptursache ist die Gnade, auch nach katholischer Lehre, aber der Wille wirkt frei mit. Das Gnadenleben in Christus ist auch auf katholischer Seite in den letzten Jahrzehnten stärker erörtert und bewußter gepflegt worden. Die gegenwärtige Gemeinschaft, die Kirche, kommt bei H. etwas zu kurz (69).

Eine habituelle Gnade läßt freilich auch H. noch nicht zu, nur eine aktuelle, »keine substanzielle Veränderung im katholischen Sinn«. Aber — die ntl. Ausdrücke: »Wiedergeburt, Neuschöpfung, neues Leben, Gotteskindschaft, Wasserquelle (Joh 4,14), Sein in Christus, Versiegelung mit dem Hl. Geiste« sagen nicht nur eine vorübergehende Hilfe (dynamisch heißt doch nicht notwendig nur stoßweise!), sondern einen Dauerzustand, freilich auf das Wirken ausgerichtet, *perficiens, elevans naturam tamquam principium operationis*.

Wichtiger noch wäre eine Klärung und gedankliche Durcharbeitung des »Übernatürlichen«, das in den biblischen Wendungen »Neues Leben, Kommender Aeon, Sein in Christus« deutlich vorliegt; aber man darf nicht stehen bleiben bei diesen Wendungen aus Scheu vor einer Trübung des reinen Evangeliums durch Philosophie und Scholastik — schon Paulus und Johannes haben doch die Offenbarungswahrheiten gedanklich verarbeitet, und Jesus selber hat sie zwar nicht in Definitionen, aber doch in Bilder und Gleichnisse, also in menschliche Formen gefaßt, und für diese gedankliche Verarbeitung »täte eine Begegnung mit der alten Kirche not, einer klassischen Gestalt christlicher Theologie, die im Kampf mit Gnosis und Mysterien, im Gespräch mit Platonismus und Neuplatonismus erwachsen ist. Was geschieht, wenn die Kirche Sakramente spendet, segnet, ordiniert? ... Keine Angst vor ‚Magie, Mystik!‘« (Wendland).

Mystik lehnt auch H. noch ab (19, 41, 67, 86), weil er sie ausschließlich im Sinne des Alleins versteht, während sie doch nichts weiter ist als das Innerwerden, Spüren des Übernatürlichen, der Gotteskindschaft wie Gal 4,6; Röm 8,15.

Auch eine Begegnung mit der verfehnten Scholastik bzw. katholischen Dogmatik könnte fruchtbar werden (diese selbst benutzt ja dankbar die protestantische Bibelforschung). Sowohl auf die Frage des Übernatürlichen wie auf die des Zusammenwirkens von Gnade und Willen, die H. anrührt, ist seit Augustin und besonders im »Gnadenstreit« des 16. Jahrh. unendlich viel Mühe und Scharfsinn verwandt worden, an dem man nicht einfach vorübergehen sollte. Für die urchristliche Askese zeigt H. volles Verständnis. W. Koester.

*Holböck, F., Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik.* gr. 8° (XV u. 247 S.) Rom (Piazza Ponte S. Angelo 28) 1941, Officium libri catholici. L 28.—; geb. L 36.—.

Ursprünglich als Dissertation an der Pont. Univ. Gregoriana zu Rom gearbeitet, stellt sich das Werk als Zielsetzung einen ersten Einblick in die Auffassung vom Wesen der Kirche im 12. Jahrh. herzustellen. Da in der Frühscholastik eine unmittelbare eigene Theologie über die Kirche noch fehlte, war es überaus glücklich, vom Zentralgeheimnis des christlichen Glaubens, von der Eucharistie aus, den Zugang sich zu erschaffen. So wird die Arbeit zugleich zu einer guten, ja

um es gleich vorwegzunehmen, zu einer vorzüglichen Einführung in die Lehre vom eucharistischen Leib Christi. Man wird sogar sagen dürfen, daß gerade in dieser letzteren der besondere Sonderwert des Buches besteht, demgegenüber das erste Ziel der Darstellung des mystischen Leibes vielleicht noch etwas, jedenfalls systematisch, zurücktritt und zurücktreten mußte, da der umstrittenen Grundfragen der Eucharistie noch zu viele waren, die es zunächst zu klären galt. Die Arbeit entwickelt in einem ersten Teil zuerst in geschichtlichem Überblick die Auffassungen von den Kampfschriften gegen Berengar über die praktisch-asketischen-mystischen Abhandlungen zu den eigentlich theologischen Summen seit der ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux bis zum 4. Laterankonzil, dem sich am Schluß noch eine gedrängte Darstellung der Auffassung der Kanonisten des 12. Jahrh. anschließt. Im zweiten Teil wird dann systematisch dieser Gang durch die Geschichte in den grundlegenden Fragen zusammengefaßt: Eucharistie als Symbol des mystischen Leibes, als seine Wirkursache und als sein Opfer, um nur die Hauptpunkte zu nennen.

Aus dem historischen Teil ergibt sich, daß naturgemäß das Verhältnis zwischen mystischem und eucharistischem Leib am meisten in den mehr liturgischen und asketischen Schriften breiter ausgeführt wird. Alger von Lüttich hat einen Lieblingsgedanken dieses Schrifttums in den klassisch kurzen Ausdruck gefaßt, daß wir durch den Empfang des eucharistischen Leibes *concorporales, consacramentales, consanguinei* mit Christus und so auch unter uns werden. So sagt er an einer Stelle: *Tertium corpus Christi, quod est Ecclesia, per secundum in Eucharistia consacramentalis est capiti suo Christo* (PL 180, 794 A; H. 26). Diese *real-mystische* Auffassung war so tief verankert, daß der starke Versuch Berengars einer bloßen Symbolik darob unterging, weil er zu wenig an Realismus bot, während die mystische Darstellung selber durch den Kampf gegen den Symbolismus keinen Schaden litt, wie es sonst leicht hätte geschehen können, wenn sie nicht so fest im religiösen Bewußtsein gestanden hätte. Im Gegenteil sind es gerade auch die Kampfschriften gegen Berengar, wie das Beispiel Algers schon zeigt, die neben dem Hervorheben der wahren Gegenwart die von Berengar nur einseitig betonte Symbolik durchaus beibehalten, ja aus dem Gedanken der wirklichen Gegenwart heraus vertiefen und aufbauen: nur durch die Realpräsenz kommt die reale Einheit des mystischen Leibes letztlich zustande. Auffallend dabei ist, wie sehr auch das hl. Meßopfer in diese Betrachtung hineingezogen wird. Weil, so führt wieder etwa Alger aus, die ontische Lebensgemeinschaft mit Christus durch die Eucharistie nicht tot und unfruchtbar, sondern echte Lebensgemeinschaft des mystischen Leibes und der Glieder ist, wird das Kreuzesopfer tagtäglich erneuert. So tief ist diese Einigung im Empfang des eucharistischen Leibes gesehen, daß sie auch zur Leidens- und Opfergemeinschaft mit Christus gerade im Meßopfer wird: *Quia consacramentales et concorporales sumus Christo, licet non vera sed imaginaria passione in seipso immolatur, quando nos in memoriam passionis suae sacramentum tantae suae pietatis agimus sacrificando ipsum* (PL 180, 789 C; H. 27). Daraus wird von selbst die Siegesgemeinschaft: *Cum corpus eius facti fuerimus, transibit ipse in nobis ad Patrem et nos in illo, ut cum illo in tanti transitus labore unum facti, unum semper simus perventionis gaudio* (ebd. 806 A; H. 28). So erfüllt sich auf wortwörtlichste und wirklichste Weise das Hohepriesterliche Gebet, daß alle eins seien, wie der Vater in Christus und Christus im Vater. Diese durchaus reale Auffassung des Verhältnisses von eucharistischem und mystischem Leib ist der eigentliche Grundgedanke aller Abhandlungen der Früh-scholastik und der Schlüssel ihrer Betrachtungsweise. Er findet sich

wie in den aszetischen Werken ebenso in den systematischen. Gewiß tritt hier in der Art und Form der Darstellung eine gewisse Abkühlung der Darstellungsweise auf, wie sie aus der Art dieser Werke und aus der mit ihr notwendig gegebenen Zergliederung sich ergibt, da nur so das Gesamtproblem genauer untersucht und weitergeführt werden konnte. Vielleicht zeigt nichts so sehr, wie stark diese realistische Auffassung die Frühscholastik erfaßt hatte, als die Tatsache, daß auch bei den Einzellösungen der Summen dieser Grundgedanke immer wieder aufleuchtet.

Daß Hugo von St. Viktor in seinem reifsten Werk *De sacramentis christianae fidei* selbst immer wieder bei der Einzelproblematik auf die reale Konstitution des mystischen Leibes durch den Empfang des eucharistischen und seine Gegenwart in den Gliedern und so im Gesamtorganismus zu sprechen kommt, wird bei seiner Eigenart weniger überraschen, wenn die Betonung auch auffallen muß, mit der er gerade die Eucharistie und ihren Empfang so in den Mittelpunkt seiner Betrachtung der Kirche stellt. Er geht zwar hier nicht soweit wie andere Scholastiker, die sogar die Wirkung der Taufe für die Herstellung des mystischen Leibes zurücktreten lassen, um der Eucharistie diese Aufgabe ganz zu erteilen, wenn sie die Eingliederung in den mystischen Leib nicht der Taufe sondern der Eucharistie zuschreiben. H. gibt im systematischen Teil (218 ff.) gute Erklärungsmöglichkeiten, die zeigen sollen, daß es sich hier mehr um ein psychologisches denn tatsächliches Zurücktreten der Taufe handelt. Aber gerade dieses psychologische Moment ist charakteristisch für das Vorherrschen der Konstituierung des mystischen Leibes gerade durch den Empfang des Herrenleibes. Die letzte der von H. vorgelegten Erklärungen, warum die Taufe hier manchmal so zurücktritt, liegt darin, daß man nach der Meinung der Zeit die Eucharistie »in voto« schon bei der Taufe empfangen habe, so daß man die Incorporatio auch der Eucharistie zuschreiben konnte. Ich muß gestehen, daß ich mit diesem Ausdruck nichts Rechtes anfangen kann, da die Theologen der Zeit auch davon nicht sprechen. Es ist da schon besser, bei der Ausdrucksweise der Zeit zu bleiben, die wiederum im Anschluß an Fulgentius viel charakteristischer für unsere Frage ist: *Der Täufling wird des Leibes Christi teilhaft, »quando in baptisate membrum Christi efficitur«* (PL 65, 392; H. 217). So stark ist also die Realität der Verbindung von *corpus Christi mysticum* und *eucharisticum*, daß hier umgekehrt die Eingliederung in den mystischen Leib auch die Teilnahme am wirklichen bringt. Wenn Hugo von St. Viktor also auch nicht so weit geht, die erste Einverleibung der Eucharistie zuzuschreiben, so gibt ihm doch die Kommunion die »vivificatio« des mystischen Leibes: *per corpus Christi efficitur participes vivificationis* (PL 176, 416; H. 115). Darüber hinaus ist es auch bei Hugo sehr bemerkenswert, daß er an einzelnen Stellen nur von der Eucharistie spricht und ihr einfachhin die Eingliederung zuschreibt, wie etwa in den Worten: *Idcirco voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret* (ebd. 465B; H. 116). Hier tritt also auch bei ihm das psychologische Element in den Vordergrund, daß uns zweifellos einen tiefen Einblick in die vorherrschende persönliche Auffassung des Viktoriners erlaubt von der besonderen Wesensbedeutung der Eucharistie für das lebendige Leben der Kirche und der Glieder in ihr. Schade, daß diese Seite im Buche etwas zurücktritt ob des in sich durchaus guten Bestrebens, diese Lösungen in feste Termini (hier *incorporatio perfecta* — *imperfecta*) zu fassen.

Von ausschlaggebender Bedeutung wurde Hugo für den Ausbau der Formel des Verhältnisses von Sakramentenzeichen, Sakramentsinhalt und Sakramentszweck (*sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*), der H. ein vorzügliches eigenes Kapitel im systematischen

Teil widmet (219 ff.). An ihr zeigt sich nämlich vor allem in der 2. Hälfte des Jahrhunderts die Ansicht der Theologen vom Verhältnis des zweifachen Leibes Christi zueinander. Ihr Sinn ist zuerst am klarsten in der von Hugo abhängigen Summa sententiarum des Otto von Lucca dargelegt: Die Gestalten sind das sacramentum tantum, der Leib und das Blut die res et sacramentum und zwar res (Sakramentsinhalt) für die Gestalten, Sacrament (Symbol) für den mystischen Leib, der dann die res tantum ist. Für die Beziehung des eucharistischen zum mystischen Leib ist also das zweite und das dritte Glied von Bedeutung. H. zeigt, daß das deutliche Herausheben des 2. Gliedes als res et sacramentum vor allem der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux zu verdanken ist als Folge des Kampfes gegen den bloßen Symbolismus Berengars. Freilich war es zunächst noch unbestimmt, was das »sacramentum« in diesem Glied bedeute. So nannte der vom Herausgeber der Anselmsentenzen diesen fälschlich angegliederten Eucharistietraktat — den man daher nicht mit dem gemeinsamen Namen »Sentenzen Anselms« bezeichnen sollte, da er in Wirklichkeit eine selbständige Einzelabhandlung der Schule darstellt — den Leib Zeichen des Brotes, das die Engel genießen (panis quo angeli fruuntur: H. 221). Nach Lanfrank ist der sichtbare eucharistische Leib Zeichen des unsichtbaren im Himmel. Doch deutet ihn bereits Guitmund (†1095) auf den mystischen Leib gegen Berengar: Der eucharistische Leib kann nicht sacramentum des wirklichen Leibes sein, da dieser ja gegenwärtig ist; so ist er figura, sacramentum, signum des mystischen: *Ipsium corpus . . . corporis sui, quod est Ecclesia, signum est figura et sacramentum* (PL 149, 1460; H. 221). Nach der Summa sententiarum wird dann diese Deutung die allgemein übliche. Naturgemäß mußte diese Entwicklung zu einer Verdeutlichung der »res tantum« des 3. Gliedes führen. Während etwa Hugo von St. Viktor diese »res« noch unbestimmt als *gratia spiritualis* oder *participatio spiritualis Jesu* deutet (221 f.), entwickelt, folgerichtig zum 2. Glied, die Summa sententiarum auch hier ihre Deutung auf den mystischen Leib. Der Lombarde nahm die Formel der Summa sententiarum wörtlich in sein Lehrbuch auf. Dadurch war ihr Siegeszug gesichert und, was für den späteren Einfluß von Wichtigkeit ist, der Ansatzpunkt vieler Darlegungen über das Verhältnis des doppelten Leibes zueinander gegeben oder doch wenigstens in Zeiten, die der individuellen Auffassung der Eucharistie und ihrer Wirkung in der Einzelseele mehr ihr Interesse gaben, der Urgedanke der Gemeinschaftswirkung und der gemeinschaftsbildenden Wirkung erhalten. Man kann hier so gut den Vorteil wie den Nachteil einer solchen begrifflichen Formulierung sehen. Denn neben den Vorteil, den die Formel über alle zeitliche Verschiedenheit hinaus als Träger der Idee behält und als ihr immerwährender Erwecker, tritt der Nachteil der vollendeten Terminologie, die die Problematik des Lebendigen allzu leicht ablöst. So wiederholt man schon in der 2. Hälfte des 12. Jahrh. die Formel nun stereotyp; das lebendige Interesse an ihr als Problem nimmt offenbar ab, wenn damit auch wohl nicht gesagt zu sein braucht, daß das persönliche Mitleben mit dem durch sie ausgedrückten innigen Verhältnis der Eucharistie zur Kirche schon so bald verblaßte. »Vielfach enttäuscht« (102) würde man durch diese Entwicklung wohl nur dann, wenn man die Summen nur in sich sehen würde. Die anderen Werke der Zeit müßen hier ergänzend herbeigezogen werden, um sich zum Gesamtbild zu vereinigen. Dies aber zeigt die alten Züge noch.

Der innere Wert der Formel war über das leichtere Weitergehen des Grundgedankens hinaus ein doppelter. Sie machte zunächst deutlich, daß zwischen der Sakramentswirkung (*efficacia*) und der *res sacramenti* zu unterscheiden ist. Ref. hat in seiner Arbeit über Die Letzte Oelung in der Frühscholastik (Schol

7 [1932] 336 ff.) dargelegt, wie seit der Abaelardschule dieser Unterschied ausdrücklich gemacht wurde. So schreibt etwa die *Epitome* ganz allgemein über alle Sakramente: *Quaedam sacramentorum in hoc conveniunt, quod videlicet alia est eorum efficacia et alia eorum res; quaedam vero in hoc discrepant (a. a. O. 339)*. Für die Taufe wird die Einheit beider Elemente zugegeben, anders bei der Eucharistie und Letzten Oelung. Für die letztere ist z. B. die res die Einverleibung in Christi mystischen Leib (ähnlich wie bei der Eucharistie), während die »*efficacia*« in Gnadenstärkung und Sündennachlaß besteht (ebd.). Für andere Theologen liegt die res der Letzten Oelung in den inneren Wirkungen, während die »*efficacia*« auch die Heilung des Körpers einschließt (ebd. 340 ff.). Die *Epitome* sieht für die Eucharistie die »*Sache*« in der Einverleibung in Christi Leib, die nicht die »*Wirkung*« sein kann, da die Einverleibung nach ihr sich bereits in der Taufe vollzogen und jetzt nur vollendet wird. Die »*efficacia*« liegt in der eigentlichen Seelenstärkung (ebd. 339). Die Formel bringt nun ausgezeichnet zum Ausdruck, was schon die *Epitome* dunkel sagte, daß diese beiden Elemente nicht rein nebeneinander stehen. Die *Epitome* sprach z. B. ausdrücklich von einem »*perficere unionem*«, eben durch die Seelenstärkung in der Kommunion. In der Formel wird nun das »*sacramentum*« des 2. Gliedes auf die Kirche bezogen und damit der eucharistische Leib, d. h. das 2. Glied, im inzwischen voll entwickelten engeren Sakramentsbegriff als »*causa gratiae*« notwendig in eine ursächliche Beziehung zum 3. Glied, der *res tantum*, gestellt: Der mystische Leib wird also nicht nur versinnbildet durch den eucharistischen, sondern auch bewirkt. Das ist der klassische Sinn der Formel für die *res*, die Einheit des mystischen Leibes (vgl. die gute Zusammenstellung bei H. 223 f.). Innocenz prägt das in die Worte: *Corpus Christi verum efficit corpus Christi mysticum (PL 217, 879; H. 224)*. Damit ist also auch von der theologischen Systematik her die starke Realität des Verhältnisses von eucharistischem Leib und mystischen tief erfaßt und in der Formel terminologisch festgelegt, ohne daß dadurch der individuellen Wirkung der Eucharistie (der *efficacia*) Eintrag geschah.

Noch ein Wort wäre beizufügen über das 2. Glied der Formel: Was ist dies »*sacramentum*« Zeichen, Symbol der »*res tantum*«? Gerhoh von Reichersberg machte bereits auf die Schwierigkeit aufmerksam, da der Inhalt des 2. Gliedes doch der unsichtbare Leib Christi ist. Wie kann etwas Unsichtbares Zeichen eines anderen sein? Die Abaelardschule lehnte daher diese Symbolik ab. Und wirklich liegt in allen Erklärungen, die hier von der Frühscholastik vorgelegt werden, etwas vom Schatten der Schwierigkeit. Nur wenige Theologen gaben ihr die Lösung, daß die Einheit des Leibes Christi mit seinen körperlichen Gliedern Symbol und Wirkursache der *res*, also der Einheit des mystischen Leibes sei. Allgemein wird mehr die Symbolik der Sakramentsgestalten auf das 2. Glied übertragen, ohne daß man darauf achtete, daß so eine gewisse Umbenennung in die Formel kam, wenn man nicht, wie es vielleicht unbewußt geschah, unter *res et sacramentum* den wahren Leib eben als eucharistischen betrachtete. (190 ff.): das urchristliche Erbe der Körner- und Traubensymbolik bezieht sich unmittelbar auf die Materie; von den an ihr vorgenommenen Handlungen war die Vermischung von Wein (Christus) und Wasser (Volk) wie die Teilung der Hostie in drei Stücke als Sinnbild etwa der streitenden, leidenden, siegenden Kirche, geeignet die Beziehung des doppelten Leibes zueinander darzutun. Aber auch der Genuß der Sakramentswirklichkeit war Symbol des mystischen Leibes und seiner Einheit: *Sicut enim visibiliter corpus Christi nobis assumendo illud incorporamus, ita invisibiliter per gratiam illi unimur (Roland Bandinelli; H. 208)*. Bei allen diesen Symbolarten ist wohl

das Auffallendste in der Durchführung die Anwendung, daß sie nicht so als Symbol der wahren Gegenwart wie es heute vielfach üblich ist, sondern entsprechend dem Sinn des 2. und 3. Gliedes der Formel, als Symbol des 3., also der *res*, d. h. des *corpus mysticum*, aufgefaßt werden. Gewiß kennt die Frühscholastik für das 1. Glied der Formel auch die Symbolik des Brotes und Weines als passendem Zeichen der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi; aber das tritt doch weit zurück gegenüber jenen Symbolarten, die die Einheit des mystischen Leibes zeichnen und — bewirken. Die letzteren werden mit sichtbarer Freude bis in die kleinsten Einzelheiten ausgemalt und angewendet wie etwa die Forderung der Vermischung des Wassers und des Weines vor der Wandlung, damit beide so wirklich in das Eine Blut Christi verwandelt werden und die vollkommene Einheit von Christus und Kirche darzustellen vermögen. So etwa bei Meister Simon (204).

Während die Frühscholastik durch diese Dreierformel das Verhältnis von eucharistischem und mystischem Leib in eine feste und dauernde Terminologie gefaßt und durch die Anwendung des ursächlichen Sakramentsbegriffes für den Einfluß der Eucharistie auf die Gestaltung der Kirche das ihr überhaupt zur Verfügung stehende stärkste Mittel zur Bezeichnung des Realitätsverhältnisses beider in klarerem Ausbau des augustinischen realsymbolischen Charakters der Eucharistie benutzt hat, ist ihr das bei der Beziehung von Eucharistie, Kirche und Opfer nicht gelungen. Hier ist daher noch alles loser gefaßt und war daher leichter im Laufe der Entwicklung der Möglichkeit des Vergessens ausgesetzt. So ist gerade hier die Arbeit von H. ein Her-aufholen wichtigsten neuen Stoffes gerade in einer Zeit, die sich so mit dem Verhältnis von Opfer und Kirche beschäftigt. Auch in diesem Punkt ist die Grundauffassung der Frühscholastik von der durchaus realistischen Durchdringung des eucharistischen Leibes in den mystischen Leib hinein beherrscht. Wir werden also Antworten oder doch Versuche in ihr auf modernste Fragen finden, falls sich auch unsere Zeit wieder stärker dieser urchristlichen Realität zuwendet — urchristlich, weil aus echtestem Väterdenken eines Cyprian, Augustin, Hilarius u. a. erwachsen, worauf die Frühscholastik ihrem Wesen als Übergang aus der Patristik zur Scholastik in ihren zahlreichen Väterzitaten immer wieder hinweist.

Es sei für die Auffassung des Opfers aus der Realverbundung und etwa auf die Stellung des Priesters und des Volkes bei der Messe verwiesen. In der Frage z. B., ob das Opfer vom Priester aus zu betrachten sei oder ob der Plan Jesu zunächst »primär auf die durch die Taufe und Firmung ‚in Geist und Wahrheit‘ befähigte Gemeinde, auf das ganze Volk Gottes ging und erst sekundär und um dieses Ziel zu erreichen, auf einen besonderen Stand geweihter Amtsträger« (so J. A. Jungmann in ZKathTh 66 [1942] 233), gibt der Realismus der Frühscholastik die jedenfalls beherzigenswerte Antwort, daß die Messe das Opfer des mystischen Leibes in der von den damaligen Theologen vertretenen echten Gegenwartswirklichkeit Christi in ihm ist. So ist es für die Frühscholastik ein unvollziehbarer Gedanke, hier auch nur gedanklich Christus, Priester und Volk zu trennen. Ja, die Einheit ist ihr so stark, daß sie sich nicht nur im Opfernden zeigt, sondern auch im Opfergegenstand, der wieder Christus in seinem mystischen Leib ist, wie es Alger von Lüttich aussprach: Weil wir durch den Genuß consacramentales und concorporales mit Christus geworden sind, werden wir auch im eucharistischen Opfer als solche mit ihm vereint geopfert (PL 180, 789; H. 230). Es geht daher der Plan Jesu weder primär auf den Priester noch auf das Volk, sondern auf seinen Leib im Vollsinn des Wortes, wobei selbstverständlich dem Haupt und seinem sichtbaren Vertreter die

Funktion des Hauptes zukommt, aber immer so, daß es eben das Haupt und nicht bereits den ganzen Körper darstellt.

Damit ist die Antwort auf eine zweite, heute für uns brennend gewordene Frage, gegeben: die Beteiligung der Glieder am Opfer. Die Antwort der Frühscholastik ist auch hier eindeutig: *Haec oblatio non tantum est sacerdotis, sed cunctae familiae i. e. cleri et populi* (Stefan von Autun, PL 172, 1290; H. 227). Mit Recht weist H. darauf hin, daß die Begründung dafür in dieser Zeit nicht aus dem allgemeinen Priestertum genommen ist (228). Man wies vielmehr auf die Ur Idee der Gesamtlehre hin, eben auf die durch den eucharistischen Empfang entstandene Realverbindung der Gläubigen mit der Kirche und dem Opferpriester Christus: *Accipiuntur omnes ubique fideles, qui in unitate totius corporis et sibi adhaerent invicem et summo capiti, ut quidquid boni fiat in toto corpore, ab eo nullo modo est alienum* (Odo von Cambrai, PL 160, 1057). Als Mittel dieser aktiven Teilnahme des Volkes werden gewöhnlich *oratio* und *devotio* genannt, wobei freilich beide wiederum nicht nur in irgendeinem weiten Sinn als Wirkkräfte verstanden werden. Das Volk hilft vielmehr dadurch wirklich die Konsekration des Priesters zu vollziehen: *Quotquot sint de corpore Christi . . . eorum suffragia postulantur, quorum fides per gratiam Dei adiuvat fieri tanta mysteria* (Stefan von Autun, PL 172, 1889 A/B). Der Hl. Geist wird dadurch herabgefleht, damit er durch die Worte des Priesters die Wesensverwandlung vollziehe. Ja, auch durch die reale Vereinigung, die die Gläubigen in der Eucharistie mit dem Hl. Geist erhalten, helfen alle dabei mit: *Singuli enim membra . . . vegetantur Spiritu Sancto. Inde est, quod non solum sacerdotes . . . offerunt, cooperantur et omnes ubicunque sint fideles* (Stefan von Autun, PL 172, 1289; H. 51). Ein weiterer Grund liegt darin, daß der Glaube und die Andacht das Opfer vor Gott angenehm machen, wie es öfter als Erklärung für das *Orate fratres* dargelegt wird (H. 229). Bemerkenswert ist dabei, daß meist ausdrücklich auf die Mitwirkung der Gesamtkirche hingewiesen wird, wie es die oben gebrachten Texte schon zeigen oder unter vielen anderen Stefan von Autun (PL 172, 1290; H. 227) mit den Worten sagt: *non tantum assistentis familiae sed totius Ecclesiae*. Daher behält die Privatmesse ausdrücklich ihre Bedeutung (vgl. etwa Petrus Damiani, Odo von Cambrai, Stefan von Autun: 51). Das Wesentliche ist nicht das einzelne Glied, sondern der opfernde und geopfert mystische Leib als solcher. Noch viel stärker als in unserer Zeit ist also hier der Gemeinschaftscharakter bis in das Letzte durchgeführt, während bei vielen unserer heutigen Gemeinschaftslösungen immer noch das Individuum und die Folge der starken Individualbetrachtung und der »Erlebnis«-Forderung sich geltend macht (etwa in den Bestrebungen gegen die Privatmesse, der Messe als Opfermahl, der vollen deutschen Messe u. a.).

Es braucht nicht mehr hervorgehoben zu werden, von welcher Bedeutung das Buch ist. Neben der ähnlich eingehenden und zu aktuellsten Fragen über die Ehe und das Kind anregenden Arbeit von Abbellán aus der gleichen Schule (vgl. Schol. 16 [1941] 269 ff.) ist das vorliegende Werk sicherlich mit das Beste, was wir an zusammenhängenden Darstellungen aus der Frühscholastik besitzen.

H. Weisweiler.

Roschini, G. M., O. S. M., *Mariologia. T. I. Introductio in Mariologiam.* gr. 8° (VIII u. 525 S.) Mailand 1941, Ancora. L 30.—  
*T. II. Summa Mariologiae. Pars prima. De B. M. Virginet considerata in sua missione.* gr. 8° (623 S.) Ebd. 1942. L 40.—