

Geiselman, Josef, Die Eucharistielehre der Vorscholastik. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XV, 1—3.) Paderborn 1926, Schöningh. M 24.—

Der Verfasser untersucht die Eucharistielehre des Frühmittelalters ungefähr bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts. Zunächst zeigt er die Grundlagen, auf denen diese Jahrhunderte weiterbauten; es sind, der Hauptsache nach, „der ambrosianische Metabolismus“ und der dynamisch-symbolisch gerichtete Augustinismus.

Dann analysiert der Verfasser die Werke aller Schriftsteller, die bis zur Wende des 12. Jahrhunderts *ex professo* oder gelegentlich über die Eucharistie geschrieben haben, versucht sie in eine der beiden Richtungen einzureihen und den Fortschritt festzustellen, den sie vielleicht gebracht haben. Ungefähr bis zum hl. Paschasius Radbertus wird ohne selbständige Verarbeitung nur das Traditionsgut weitergegeben. Erst der Abendmahlsstreit zwischen Radbertus und Ratramnus, den der Verfasser eingehend behandelt, bringt einen Fortschritt; besonders die Frage über die reale Gegenwart Christi, über die Beziehung des eucharistischen Leibes zum historischen wird in dieser Zeit erörtert. Die Frage, wie der Leib Christi gegenwärtig wird, ob durch Transsubstantiation oder anderswie, wird noch nicht ausführlich behandelt; sie bildet den Gegenstand des zweiten Abendmahlsstreites, den Berengar von Tours veranlaßte. Seit dieser Zeit ist der Vergegenwärtigungsvorgang in den Mittelpunkt der Eucharistielehre gerückt.

Die Hauptarbeit, die während dieser ganzen Zeit geleistet wurde, besteht nach der Ansicht des Verfassers darin, daß das einfache Nebeneinander des Ambrosianismus und Augustinismus aufhört, und daß eine ausgleichende Annäherung der beiden einander zum Teil widersprechenden Anschauungen zustande kommt. Keine wird ganz übernommen, keine ganz abgelehnt.

Der Verfasser hat mit viel Gelehrsamkeit und Fleiß diese Untersuchung geführt und in sehr vielen Punkten endgültige Resultate erreicht; natürlich wird er in andern auf Widerspruch stoßen.

Mir scheint z. B. seine Darstellung der Lehre Ratramnus' von Corvey diesem Theologen nicht gerecht zu werden. Er macht ihn zu einem einseitigen und extremen Anhänger des Augustinischen Spiritualismus, zu einem Vorgänger Berengars. Diese Ansicht will mir zu schroff scheinen. Ratramnus will gegen Radbert die „figura“, das Geheimnis, die symbolische Funktion des Sakramentes retten; er kämpft gegen einen Realismus, den er für übertrieben, für symbol-zerstörend hält. Deshalb trägt er alles zusammen, was zeigen kann, daß auch nach der Konsekration noch eine figura, noch ein Symbol da ist. Daß der Leib Christi auch irgendwie wirklich gegenwärtig ist, ist ihm so selbstverständlich, daß er es nicht einmal sagt. Gewiß, er drückt sich zweideutig aus, und manche seiner Formulierungen, logisch zu Ende gedacht, mögen zu Berengar führen. Er hat aber von seinem Meister Augustin gelernt, in einer Polemik immer nur die eine Seite einer Frage zu sehen und zu behandeln und alles andere beiseite zu lassen. Darum teilt er auch das Schicksal seines großen Lehrers, daß er oft mißverstanden wird und beide Parteien sich auf ihn berufen.

Sehr gut ist von dem Verfasser die Lehre des Paschasius Radbertus dargestellt; nur daß sich bei ihm keine Verwandlung, sondern nur eine Koexistenz von Brot und Sakrament finde (161 168), scheint mir nicht bewiesen. Überhaupt ist mir in dem Buch eine gewisse Tendenz aufgefallen, diese Verwandlungslehre möglichst spät anzusetzen; nach ihm hat kaum einer dieser frühmittelalterlichen Theologen bis zu Berengar klar und eindeutig von ihr gesprochen; nicht nur die spätere Formulierung, auch die Sache selbst ist ihnen unbekannt.

Zeugnisse, die deutlich von einer *commutatio*, einer *conversio* sprechen, werden, wie mir scheint, unterschätzt und zu flüchtig behandelt.

Die Wandlungslehre ist z. B. klar in dem Wunder ausgedrückt, das dem hl. Gregor dem Großen von seinem Biographen Johannes Diaconus c. 872 zugeschrieben wird, und das auch Paschasius Radbertus neben andern zitiert. Gewiß, in der ursprünglichen Fassung der älteren Biographie, die Paulus Diakonus geschrieben hat, ist es nicht enthalten; es ist da vermutlich von einem Angelsachsen eingeschoben worden. Diese Interpolation „drückt“, wie Geiselman richtig sagt, „den Wandlungsgedanken, wenn nicht gar den Transsubstantiationsgedanken, klar aus“. „Conditor noster . . . ea potestate, qua cuncta fecit ex nihilo, . . . panem et vinum aqua mixtum, manente propria specie, in carnem et sanguinem suum ad catholicam precem ob reparationem nostram Spiritus sui sanctificatione convertit“ (ML 75, 53). Aber, fährt der Verfasser fort, „diese Ausgabe fußt auf französischen Handschriften des 12. Jahrhunderts. . . . So gibt uns diese Stelle nur die eucharistische Anschauung des 11.—12. Jahrhunderts in Frankreich“ (85). Doch schon Gezo von Tortona (c. 950; ML 137, 395) und die Synode von Arras (1025; Hartzheim, Conc. german. III 76) haben genau denselben Text.

Auch in andern Wandlungswundern dieser Zeit ist von *transformatio*, *commutatio* die Rede. Also muß die Wandlungslehre im 10. Jahrhundert, mindestens in Frankreich und England, bekannt gewesen und gelehrt worden sein.

Der entgegengesetzten Ansicht des Verfassers machen drei Schriften große Schwierigkeiten:

das dem Haymo von Halberstadt († 853) zugeschriebene Fragment „de corpore et sanguine Domini“ (ML 118, 815);

der Brief Rathers von Verona († 974) an Patrick (ML 136, 643);

die dem Alkuin († 804) zugeschriebene „Confessio fidei“ pars IV „de corpore et sanguine Domini“ (ML 101, 1086).

In diesen Schriften ist u. a. die Transsubstantiationslehre klar zum Ausdruck gebracht. In einem eigenen Werke<sup>1</sup> sucht der Verfasser aus inneren Kriterien nachzuweisen, daß diese drei Werke dem 11. Jahrhundert angehören. Seine Gründe sind zum Teil sehr beachtenswert, aber doch wohl nicht (wenigstens nicht für Haymo und Rather) so zwingend, wie er meint. Eine seiner Voraussetzungen, die immer wiederkehrt: ihre Eucharistielehre „geht durch die Darlegung der Verwandlung als Transsubstantiation über den Rahmen der metabolischen Theologie des 9. bzw. 10. Jahrhunderts hinaus“, scheint mir unbewiesen.

P. Browe S. J.

Przywara, Erich, S. J., *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (104 S.). M 4.25. — Brunner, Emil, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (99 S.). M 4.10. — (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baumler und M. Schröter, 3. und 10. Lieferung). München und Berlin 1926, Oldenbourg.

„Religionsphilosophie ist die wissenschaftliche Reflexion über das tatsächlich vorliegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin ‚naive‘ Einheitsverhältnis von Religiosität und Metaphysik“ (26). Von dieser Definition ausgehend, behandelt Przywara im Hauptteil seiner Schrift (21 bis 65) die wichtigsten und zugleich die aktuellsten Wahrheiten und Fragen der Religion: Gottesbegriff und -beweis, Leib und Geist, Individuum und Gemeinschaft, Natur und Übernatur, Gnade und Freiheit, Menschwerdung und Trinität, Mystik, Liturgie, Kulturarbeit usw. Man merkt den Schriftsteller, der die ganze Breite der religiösen Auffassungen kennt und überall die inneren Beziehungen herauszulesen versteht. Er kommt mit einem einzigen Prinzip aus, dem Grundverhältnis von Schöpfer und Geschöpf,

<sup>1</sup> Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften. Paderborn 1926, Schöningh. M 5.60. Vorher in der ThQschr 1924 und 1925 erschienen.