

Wirklichkeit ging es aber der Kirche damals nur darum, dafür Sorge zu tragen, daß nicht unter dem Gewand des Bibelinteresses häretische Tendenzen in die Laienwelt infiltrierten. Die Kirche hatte seit den Tagen Tertullians und Vinzenz von Lerins oft genug die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß im Zeichen einer selbstherrlichen Schriftauslegung die Grundlagen der von Christus gesetzten Ordnung angegriffen wurden. Es war daher nur eine von außen erzwungene Maßnahme, wenn die Kirche auf alle Weise darauf bedacht war zu verhüten, daß jeder die Bibel auf eigene Faust auslegte. Wenn man freilich der Kirche ihre Vollmacht bestreitet, unter dem Beistand des Geistes die Schrift gültig und verbindlich auszulegen, und wenn man als letztlich ausschlaggebende Instanz nur das Bibelverständnis des einzelnen hinstellt, muß man gegen solche Maßnahmen der Kirche protestieren — aber dann sollte man sich auch eingestehen, daß man unter Kirche etwas radikal anderes versteht als die christliche Frühzeit und die Bibel selbst. Jedenfalls spricht aus Mt 16, 18 ff. ein anderes Kirchenbild — um nur diesen einen, klassischen, aber nun einmal nicht wegzuleugnenden Text zu zitieren. (NB. Auf 22 muß es in *propositio* 82 Quesnels statt „verdammenswert“ richtiger „schädlich“ [lat.: *damnosus*] heißen; 25 lies statt Konsultatoren: Konsultoren.)

H. B a c h t S. J.

Fischer, J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte*. 1. Bd. gr. 8^o (XXV u. 318 S.) München 1954, Hueber. 21.80 DM.

Die Studie erinnert in mehr als einer Hinsicht an die 1948 erschienene Arbeit des Verf. über die Völkerwanderung im Urteil altchristlicher Autoren (Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus, Heidelberg 1948). In gleicher Weise wird unternommen, durch weitausgebreitete Synthese altchristlichen Schrifttums einen gültigen Querschnitt zu erzielen für einen Ideenkreis, der gleicherweise in sich abgerundet wie zur Hervorhebung *typischer* Ideologien geeignet ist. Wir finden auch die gleiche Arbeitsmethode angewandt. Mit peinlicher Genauigkeit wird gesammelt, zitiert, aufgezählt, und zwar vom Objekt her. Es sei unumwunden zugestanden, daß Verf. bei der Wahl des Objektes diesmal eine ebenso glückliche Hand hatte wie in der erwähnten 1. Arbeit; der natürliche Todesvorgang im Licht altchristlicher Geisteshaltung ist als Gegenstand systematischer Betrachtung in mehr als einer Hinsicht wichtig und aufschlußreich. Nach einem sehr reichhaltigen Literaturnachweis (in welchem nur solche Werke aufgenommen wurden, „die einen nennenswerten Beitrag zum Thema boten“) und einer Reihe einleitender Angaben wird das Stoffgebiet in zwei Hauptpunkte aufgeteilt.

Zuerst geht es um „*Das Ereignis des Todes*“ (13—142). Hier bricht die Frage nach dem Wesen des Todesvorgangs (13—72) gleich die dynamische Auseinandersetzung zwischen frühem Christentum und vorchristlicher bzw. zeitgenössischer Philosophie auf: eine mehr negative Tendenz im Protest gegen den eschatologischen Nihilismus wird nachgewiesen von Athenagoras bis Origenes; besonders Tertullian wandte sich in scharfen Formulierungen gegen die eschatologische Aussage Epikurs und der Epikuräer, welche in Seneka erneute Verteidigung gefunden hatte (19). Eine merkwürdige Position bezog der Afrikaner Arnobius d. Ä., indem er einerseits aus der Zweckmäßigkeit von Ethik und Sittlichkeit gegen den Nihilismus Epikurs argumentierte, andererseits aber die Unsterblichkeit der Seele von ihrer Natur her leugnete und deren Unsterblichkeit lediglich als Funktion ihres Begnadetseins zuließ (21). — Noch andere vornizänische Autoren zeigten gelegentliche Spuren eines Thnetopsychitismus: Justin, Tatian, Theophil von Antiochien und Klemens von Alexandrien (50—64). Im allgemeinen ging es bei ihnen entweder darum, die Einzigkeit der Unsterblichkeit Gottes gegenüber den Geschöpfen herauszustellen, oder darum, die Verdammnis des Menschen in einer totalen Vernichtung ausgehen zu lassen.

In der Behandlung der wichtigen Frage nach der *Begründung des leiblichen Todes* — wohl der wichtigsten des ersten Hauptpunktes — wird eine dreifache Antwort herausgeschält, welche in sich eine Steigerung bedeutet. Als „naturgesetz-

licher Vorgang“, „Straffolge der Sünde“ und „göttlicher Gnadenerweis“ ergeben sich die Erklärungen aus der Sicht des jeweiligen Autors; nicht notwendig so, daß die Betonung des einen Grundes diejenige eines zweiten ausschliesse; aber auch nicht derart, daß alle drei Begründungen bei jedem Schriftsteller wie von selbst aufleuchten. F. weist ausdrücklich nach, wie z. B. der erste Grund, daß also der Tod einfach als Gesetzmäßigkeit der Natur nach dem Willen des Schöpfers aufträte, nicht von allen Vätern geteilt wird. Neben dem in sich unlogischen Kompromißvorschlag des Theophil v. Ant. sind auch „Väter, die unter Verzicht auf die unausgesprochene Annahme einer präternaturalen Unsterblichkeit Adams und Evas im Urzustand lehrten, daß der Mensch von Gott unsterblich erschaffen worden sei und diese Unsterblichkeit durch den ersten Sündenfall verloren habe. Hierher gehört vor allem Tertullian, dann der frühe Hippolyt, Novatian und deutlich Methodius“ (101). Und weil ohnehin in den Schriften des NT fast ausschließlich der Tod als Folge der Sünde nachgewiesen wird, versteht sich von selbst, daß die entsprechend lautenden patristischen Aussagen zahlenmäßig und an Gewicht hervortreten. Eine noch auffälligere Erhebung von der Auffassung des AT bedeutet die erlösungsmäßig überaus optimistische Idee, die im dritten erwähnten Grund sichtbar wird und die zum guten Teil der Polemik gegen die Gnostiker entsprang: im Tod eine besondere Wohltat Gottes und einen besonderen Gnadenerweis zu schätzen. Diese Haltung geht vom mehr Primitiven, d. h. von der Freude über die Befreiung vom Ungemach des Lebens, über mehrere Zwischenwerte bis zum platonistisch orientierten Willen, die Seele aus den Fesseln des Leibes befreit zu sehen, ganz abgesehen davon, daß die Sterbestunde „entscheidende Gnadenstunde für die Frommen hinsichtlich des zukünftigen Lebens ist“ (119).

Ein dritter Unterabschnitt des ersten Hauptteiles behandelt den „Tod als Abschluß“ (122—142). Gemeint sind zwei spezielle Fragestellungen, die wohl kaum an dieser Stelle eine erschöpfende Behandlung erfahren können: Tod als Abschluß eines bestehenden Ehebandes (d. h. Problem der zweiten Ehe); Tod als Abschluß des Heilswirkens. Über letztere Frage werden zwei Aussagen aufgefangen, daß nämlich der Mensch mit dem Ende seiner Lebenszeit jede Möglichkeit zu Verdiensten und sakramentalen Gnaden verliere und daß vereinzelt im hier betrachteten literarischen Feld das Sterben selbst wegen der geforderten vollkommenen Loslösung von allem Irdischen als sitzlich bedeutsames Geschehen gewertet wird (Tertullian?, Laktanz, Klemens v. Al.).

Der zweite Hauptabschnitt des Werkes geht über die Aussage der vornizänischen Schriftsteller zur Frage: Was erwartet den Menschen *zwischen Tod und Auferstehung*? (143—315). Die *Unsterblichkeit* der menschlichen Seele zu verkünden war zwischen Pythagoras und den Neupythagoräern häufig das Anliegen der griechischen Weisheit gewesen, während im Raum des AT dieser Gedanke kaum zum Durchbruch gekommen ist. Daß vor allen Dingen Plato in diesem Sinne seinen Einfluß auf die Entwicklung der Anthropologie geltend gemacht hatte, läßt die entsprechende Betonung der Unsterblichkeit innerhalb des frühchristlichen Raumes dort am ehesten suchen, wo die Geisteshaltung des Neuplatonismus am intensivsten in die christliche Verkündigung einfloß. F. weist in diesem Zusammenhang auch auf das andere religionsgeschichtliche Problem hin, daß nämlich auch von den *Mysterienkulten* die Unsterblichkeitserwartung in die christliche Zeit gebracht worden sei. „Dort wurde nicht wie zunächst in der Philosophie die ontische Unsterblichkeit der Seele, sondern zugleich ihr jenseitiges Heil ins Auge gefaßt: ihre Unvergänglichkeit als solche war dabei vorausgesetzt“ (147). Während unter den christlichen Autoren diejenigen der griechischen Apologetik in ihrer psychologischen sowie soteriologischen Darstellung der Unsterblichkeitserwartung kaum zu einer einheitlich klaren Sichtung kamen, bahnte Tertullian in geschickter Verwertung platonischen Gedankengutes dem für die Christen unumgänglichen Bewußtsein der Unsterblichkeit den Weg. Eine dreifache Art der Argumentierung wird von F. in dessen Schriften gefunden: aus der Beobachtung des Volksglaubens; aus der Bibel, vor allem aus dem Schöpfungsbericht; aus der Philosophie, indem Einfachheit und Unauflöslichkeit der Seele sowie deren Selbstbetätigung die Unsterblichkeit postulieren (177). Durch Tertullian trat die christ-

liche Erwartung, schon unmittelbar nach dem Tod die Seligkeit zu verkosten, neben die ältere, auch späterhin noch durchscheinende Auffassung, daß das „Heilsgut der beseligenden Unvergänglichkeit . . . erst nach dem Hadesinterim und der allgemeinen Auferstehung erreichbar“ sei (224). Im selben Zusammenhang findet F., daß, abgesehen von den hauptsächlichlichen Alexandrinern, die meisten Väter darauf achten, daß das Unsterblichkeitsglück der Seele nicht in der Trennung vom Leib, sondern in der harmonischen Vereinigung mit diesem bestünde.

Über das *Los nach dem Tode* handelt der zweite Unterabschnitt. Eine diesbezügliche Aussage der hier befragten Vertreter der christlichen Lehre ist um so schwieriger zu gewinnen, je ausschließlicher die Zeit zwischen Tod und Auferstehung des Fleisches ins Auge gefaßt wird. Grund dafür mag u. a. in der starken eschatologischen Konzentration auf die Parusie gelegen haben. Außerdem galt es, dem der hellenistischen Denkweise fremden Gedanken von der Auferstehung des Fleisches stärkeres Gewicht zu geben in der Betonung, daß das Los der Seele unmittelbar nach dem Tod noch nicht vollendete Seligkeit oder Bestrafung ausmachen könne. F. führt Zeugnisse an von Klemens v. Rom bis zu Methodius und dem Dialog „De recta in deum fide“ und findet: „Mit Nachdruck lehrt die große Mehrzahl der Väter, daß die Seele, die als Trägerin der Persönlichkeit den Tod bewußt überlebt, alsbald Vergeltung empfängt“ (311). Nur ein Teil der Zeugnisse spricht sich über den Ort der abgeschiedenen Seelen im Sinne der heutigen Glaubensverkündigung aus. Andere nahmen für die Zeit vor dem Endgericht Zwischenorte an, die „für Gute und Böse, für Auserwählte und Verdammte verschieden sind, jedoch für beide Gruppen meist im Hades“ (ebd.). Auch die Vorstellung einer postmortalen Läuterung gewann im 3. Jahrhundert an Deutlichkeit (Tertullian, Cyprian, Klemens v. Al., Origenes usw.). Die Vertreter der „Interimstheorie“ sahen sich andererseits veranlaßt, Ausnahmen zuzugestehen, indem sie z. B. den Märtyrern, Hippolyt auch den Aposteln und Propheten, den sofortigen Eintritt in den Himmel zuerkannten.

So gewinnt man unbedingt den Eindruck, daß die vorliegende Studie klare und konkret formulierte Ergebnisse zeitigt. Andererseits kann man aber nicht übersehen, daß solche zu sehr im einzelnen bestehen und daß die ganze Arbeit den Eindruck einer wohlgeordneten Materialsammlung nicht überschreitet. Zweckmäßig wäre von hier aus ohne Vorwurf und Vorurteil zu überdenken, welche Werte oder Nachteile eine derartige Methode mit sich bringt. Einerseits sieht man, wie Ergebnisse der Synthese sich beinahe unmerklich im Rahmen der schlichten Interpretations- und Verknüpfungsversuche einstellen. Dem Leser ist größere Objektivität garantiert, wenn er zum Nachvollzug an die einzelnen Elemente herantreten will. Auf der anderen Seite erhebt sich die Frage, wie weit bei derartiger Aufteilung die theologische Lehre eines antiken Autors eingefangen werden kann; dieselbe Frage übrigens, die gestellt wird über den theologischen Wert des bekannten Enchiridion Patristicum. Wenn in unserm Falle z. B. Origenes in beinahe jedem Unterabschnitt als Zeuge herangezogen, wenn also jeweils getrennt dargelegt wird, was dieser Alexandriner über „Protest gegen den eschatologischen Nihilismus“ (24), über den „Tod als Trennung von Seele und Leib“ (36), über die Sterblichkeit des Leibes (45 f.), über „Die Allgemeinheit des Todes“ (70) . . ., über den „Tod als Ende des Heilswirkens“ (137), über „Das Los nach dem Tode“ (284) aussagt, dann ist zwar das einzelne der Aussage klar herausgestellt und im Zuge einer gewissen Entwicklung gesehen. Es fragt sich aber, ob in solchem Falle das Ganze nicht doch *wesentlich* mehr sei als die Summe vieler Teile; also ob die Eigenart origenistischer Eschatologie mit ihrer ganz präzisen historischen Situation, ihrer Abhängigkeit und ihrer jeweiligen Zielsetzung überhaupt genug berücksichtigt werden kann. Diese Frage stellen soll nicht notwendig heißen, sie gegen den Verf. beantworten. Derselbe konnte zweifellos mit guten Gründen in seinem Sinne sich entscheiden, als es darum ging, entweder die sachlichen Ordnungsprinzipien zur beherrschenden Struktur zu machen oder aber die individuelle Situation der einzelnen Zeugen als das vorherrschende Element herauszustellen. Indem er sich so entschied, mußte er damit rechnen, daß die zusammengefaßten Ergebnisse in die Grenzen recht allgemeiner Aussage hineingebannt würden. Derjenige, den die vorgetragenen Zusammenfassungen (142 218 ff. 310 ff. u. a.) nicht

ganz befriedigen, kann mit Recht den bedeutenden Wert der Arbeit feststellen im klaren und exakten Vollzug der Ausdeutung von einzelnen Väterzeugnissen.

Der vorliegende Bd. bildet den 1. Teil von Studien, mit denen sich Verf. an der Universität München habilitierte. Über Drucklegung des abschließenden 2. Teiles werden weder bezüglich des Inhaltes noch des Termines genauere Daten mitgeteilt, so daß wohl der vorliegende Bd. zunächst einmal als geschlossenes Ganzes aufgenommen werden soll. Letzteren zu kennen läßt jedenfalls mit dankbarem Interesse auf die Fortführung warten.

E. H. Röttges S. J.

Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorpeshinischen griechischen Patristik.* gr. 8^o (XXVII und 351 S.) Freiburg 1955, Herder. 21.— DM.

In den Auseinandersetzungen um die Frage nach der Mysteriengegenwart hat die Theologie wiederentdeckt, was Jahrhunderte hindurch außer Beachtung blieb: daß man nämlich den sakramentalen Geheimnissen der Kirche, der Eucharistie vor allem, nicht gerecht wird, wenn man sie nur als Mitteilung des Effektes der Erlösung sieht. Man erkannte neu die alte Wahrheit, daß im Sakrament der Kontakt mit dem Geschehnis der Erlösung selbst gewonnen wird.

Daß es sich hier um genuinstes Überlieferungsgut handelt, zeigt die vorliegende wertvolle Arbeit aus der Schule von K. Adam und J. R. Geiselman in Tübingen. B. gibt diesem ersten Teilband den Titel „Aktualpräsenz . . .“, um gerade dieses dynamische Moment der Gegenwart des Heilsgeschehens selbst im eucharistischen Kultus als Lehre der Patristik herauszuheben. Das Abendmahl der Kirche enthält „eine tätige Gegenwart der Person des unsichtbaren, weil in pneumatischer Existenzweise wesenden Christus“ (XXIII). Dabei wird die Realpräsenz Christi nicht übersehen, sie wird nur aus der Isolierung gelöst und durch die Betonung der Gegenwart des Heilsgeschehens ergänzt. B. möchte am liebsten das Wort Realpräsenz für beides — die Gegenwart Christi selbst wie auch seines Heilswerkes — anwenden und den Begriff dann differenziert sehen in den der Substanzialpräsenz, die für die Gegenwart des Leibes Christi, und den der Aktualpräsenz, die für Christi Heilswerk gilt. Um der Kontinuität der Terminologie willen beläßt er den Terminus „Realpräsenz“ dann doch in der Anwendung auf die substanzielle Gegenwart des Herrn unter den sakramentalen Gestalten, während er beides dann als objektive Gegenwart bezeichnet.

B. beginnt seine Untersuchungen mit einer Darstellung der Einsetzungsberichte des Neuen Testaments, die er als liturgische Fixierung, nicht aber als ins einzelne gehende Erzählung erweisen kann, da den Berichten alles fehlt, was über das liturgisch Nötige hinausgeht. Unter den beiden Gruppen der Überlieferung dieser Berichte stellt B. die paulinisch-lukanische Tradition als die ältere fest, und unter diesen beiden liegt wieder der paulinische Bericht vor dem lukanischen. Bemerkenswerte Ausführungen werden angeschlossen über die Tatsache, daß die Betonung der Diatheke in der Blutformel bei Paulus und Lukas der Betonung des Blutes selbst bei Markus gewichen ist. B. glaubt daraus wie auch aus Hebr eine Auseinandersetzung mit blutfeindlichen Strömungen innerhalb des Judentums lesen zu können. Das wäre dann eine Bestätigung des jüngeren Alters der markischen Tradition. Im Versuch, die Worte zu rekonstruieren, wie sie aus dem Munde des einsetzenden Herrn gekommen sein mögen, hält B. das über das Brot Gesprochene für das Herrenwort selbst, während die formale Rekonstruktion des über den Wein Gesprochenen nicht möglich sei. Wohl sei klar, daß Jesus an den Kelch seine Diatheke geknüpft und dessen Inhalt mit seinem Blut identifiziert hat. Im Versuch, die Wandlungsworte zu deuten, stellt B. fest, daß sowohl das Wort „Leib“ (aram. bašar) wie das Wort „Blut“ (aram. dam) jedes für sich im Sinne von „leibhaftige Person“ zu verstehen sei, was die Realpräsenz Christi in den Spezies unbezweifelbar mache. (Auf die symbolische Bedeutung der „getrennten Gestalten“, auf das, was nach dem Tridentinum „vi verborum“ gegenwärtig ist, legt B. vielleicht doch zu wenig Wert. Er sagt später geradezu, diese Symbolik sei der Patristik fremd [145], obwohl er selbst sie bei Theodor v. Mopsuesta eingehend feststellt [232].)