

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<sup>o</sup> (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].)



Die Aktualpräsenz des verkörperten Christus ist das Thema des 2. Kapitels, in dem die Lehre der Frühzeit von Christus als dem Herrn und Hohenpriester beim Abendmahl dargestellt wird. Es handelt sich hier noch nicht um die Aktualpräsenz des geschichtlichen Heilswerkes Christi in der Eucharistie, sondern um die „aktuelle Gegenwart der Person des pneumatischen Christus“ (65), also um die Tatsache, daß er der eigentlich wirkende Herr und Priester in der kirchlichen Abendmahlsfeier ist. Ausgehend von der Bedeutung des Mahles als messianischen Heilszeichens, das im Abendmahl eine besondere Erfüllung fand, bei den Mahlfeiern des Auferstandenen bestätigt wurde, wird gezeigt, wie die Urkirche sich bei der Eucharistiefeyer als Gast der Mahlveranstaltung des erhöhten Herrn wußte. Am Abschluß dieses Abschnittes wäre eine kurze Auseinandersetzung mit der Frage erwünscht, ob und wie sich die Existenz des Herrn nach seiner Himmelfahrt von der vor ihr unterscheidet. Der Herr west ja doch nicht erst seit der Himmelfahrt in himmlisch-pneumatischer Existenz (82).

Sehr eingehend und klar wird dann die patristische Auffassung von Christus als dem Herrn und Hohenpriester der Eucharistiefeyer dargelegt. In der Übersetzung der Texte zeigt sich B. bisweilen schon als Interpretator, wo es gut gewesen wäre, zunächst einmal in wörtlicher Wiedergabe den Text selbst zu bieten. S. 88 ist ein direkter Übersetzungsfehler unterlaufen. Der zitierte Athanasius-Text enthält zwar ohne Zweifel die Eucharistie. Aber nicht in dem Satzteil, den B. meint und den er fälschlich übersetzt: „Du hast uns gewürdigt, an der Speise deines Fleisches teilzuhaben.“ In Wahrheit sind die „sarkikai trophai“ eben nicht die Eucharistie, sondern die natürliche Speise. Ihr wird dann die himmlische Speise (die Eucharistie) gegenübergestellt (vgl. Stichwort „sarkikós“ im Athanasiuslexikon von Müller).

Besonders bedeutsam ist die Behandlung der commemorativen Aktualpräsenz des historischen Heilswerkes Jesu im eucharistischen Geschehen, der das 3. Kapitel gewidmet ist. Hier kommt B. in gewissenhafter Analyse der Vätertexte zu dem Ergebnis, daß im eucharistischen Geschehen eine objektive Vergegenwärtigung relativer Art des geschichtlichen Heilswerkes Christi gelehrt werde, nicht aber in einer Gegenwart quoad substantiam im Sinne Casels, sondern dargestellt im eucharistischen Geschehen als seinem Symbol. Hier ist dann der Ansatz für eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen der Mysterientheologie gegeben, die dann später in eigenen Abschnitten geführt wird. Wir müssen gestehen, daß uns hier manches undeutlich geblieben ist. Schon die Herausstellung des eigentlichen Differenzpunktes der verschiedenen Auffassungen wird nicht ganz deutlich. Daß Christi Heilswerk im Symbol gegenwärtig wird, sagen alle Mysterientheologen. Die Auseinandersetzung beginnt erst da: Ist im Symbol das geschichtliche Heilswerk substantiell enthalten oder nur virtuell; ist in ihm unmittelbar das historische Heilswerk dargestellt oder sein übergeschichtlicher, im Jenseits aufgehobener Heilsgehalt? Wird man nicht vielleicht — auch nach Lesung der Väter — doch sagen müssen, daß die eine Aussage die andere nicht ausschließt, sondern ergänzt und daß die verschiedenen Beiträge der Mysterientheologen nur in ihrer gegenseitigen Ergänzung das wiedergeben, was die Väter meinen? Jedenfalls müßte B. die symbolische Gegenwart näher zu erklären suchen und vor allem dieses eucharistisch-kultische Symbol von anderen bildlichen Darstellungen unterscheiden. Worin liegt der Unterschied?

B. scheint nicht ganz frei von der Tendenz, den einen oder anderen Text auch da, wo das nicht so ausgemacht ist, in seinem Sinne zu deuten. Das fällt besonders da auf, wo er den dynamisch-aktualen Zug im Symbolbegriff auffinden will. Ist es wirklich richtig, daß die Väter, wenn sie die Elemente selbst Symbol des Leibes und Blutes Christi nennen, auf die symbolische Darstellung nicht des statisch betrachteten Leibes und Blutes, sondern des dynamischen Heilshandelns Christi hinweisen (z. B. 218)? An einigen Stellen ist gerade die Gegenwart des Heilswerkes von der Gegenwart des Herrn selbst unterschieden. Wenn die Elemente Symbol des Leibes und Blutes Christi genannt werden, heißt das ja nicht, daß die Väter da nicht an die Realpräsenz glaubten. Auch wenn der Herr quoad substantiam real gegenwärtig ist, kann man die Spezies noch Symbol nennen, da ja in ihnen seine Gegenwart nicht unmittelbar realistisch sichtbar wird. Jeden-



falls scheint uns keineswegs sicher, daß auch schon die Aussage, die Elemente seien Symbol des Leibes und Blutes Christi, unmittelbar von der Gegenwart des Heilswerkes spreche. Zumal diese Aussage noch eigens gemacht wird.

Das letzte, 4. Kapitel stellt die Lehre der Väter dar, daß im Abendmahl der Kirche auch die Inkarnation des Herrn commemorativ aktual präsent gesetzt werde, eine Wahrheit, die in der Theologie weithin vergessen wurde oder doch wenig besprochen wird.

Diese fleißige Arbeit verdient unseren aufrichtigen Dank. Wenn wir auch die eine oder andere Frage anzumelden hatten, so leugnet das nicht im geringsten den Wert dieses Buches, das der Theologie des kirchlichen Abendmahls reiche Quellen erschließt, aus denen sie neue Fülle gewinnen sollte.

Otto Semmelroth S. J.

Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. 1. Jahrgang 1955. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. Jahrgang 9.80 DM; Einzelheft 3.— DM.

Die neue protestantische Vierteljahresschrift wird unter der Schriftleitung von W. Joest (Neuendettelsau) von einem engeren Redaktionsausschuß geleitet, dem G. Gloege (Jena), R. Prenter (Aarhus) und E. Schlink (Heidelberg) angehören. Der weitere Herausgeberkreis umfaßt, ähnlich wie der Redaktionsausschuß, eine Anzahl von bekannten Namen auch aus den skandinavischen Ländern: aus Oslo N. A. Dahl, aus Uppsala R. Josefson, aus Helsinki A. Lauha, aus Kopenhagen K. E. Skydsgaard, aus Lund G. Wingren. Aus der Schweiz zeichnet O. Cullmann (nicht K. Barth). Bultmann fehlt auf der deutschen Namensliste. Der Titel gibt gut Sinn und Wollen der Zeitschrift an: „Die Herausgeber sind sich darin einig, daß um der Verkündigung willen die dogmatische Lehre eine notwendige Funktion des Lebens der Kirche ist“ (Beiwort). Man möchte so, ohne an eine theologische Schule gebunden zu sein, der Kirche „durch streng wissenschaftliche Arbeit bei der systematischen Klärung der Fragen dienen, die ihrer Verkündigung heute aufgegeben sind“ (ebd.). Dabei soll auch „gründlich erwogen werden, was aus anderen Kirchen mit dem Anspruch schriftgemäßer Erkenntnis laut wird“ (ebd.).

Die beiden bis zur Abfassung dieser Besprechung erschienenen Hefte bestätigen konkret dieses Ziel. Der 1. Artikel von E. Schlink, Weisheit und Torheit (1—22), entwickelt an Hand der Heidelberger Disputation Luthers Auffassung über die Abweisung des Aristotelismus und seine Hinkehr zur Kreuzesphilosophie, deren Wesen darin liegt, daß sie nicht nur Wissen ist sondern „Widerfahrnis — nämlich das Ereignis der rettenden Tat, die Gott in Jesus Christus am Glaubenden tut“ (15). Das aber ist kein Kampf „gegen“ die Philosophie sondern letztlich „für“ sie. Denn der Mensch muß durch das enge Tor von Buße und Glauben hindurch, um zum rechten Erkennen zu kommen. Doch bleibt diese Kreuzesphilosophie notwendig Gegner eines metaphysischen Gott und Mensch umgreifenden „Systems“ (20). Es ist „eine teleologisch-eschatologische bestimmte Wirklichkeitsbetrachtung, die die Vorläufigkeit und Zerrissenheit dieser gegenwärtigen Wirklichkeit ernst nimmt“ (ebd.) im lutherischen Axiom des „Sünder und gerecht zugleich“. Wir möchten glauben, daß Sch. die katholische Analogie ein wenig unterbewertet, wenn er schreibt, daß der scholastische Aristotelismus einfachhin ein Gott und Mensch umfassendes ontologisches Gefüge (4) darstellt. Hier liegt bereits der von Luther übersehene Unterschied zum reinen Aristotelismus. Doch wird im Artikel die Grundrichtung der neuen Zeitschrift im ‚Sünder und gerecht zugleich‘ gut durchsichtig.

Das geschieht auch im 2. Artikel von G. Gloege: Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. In ihm wird der aristotelisch-thomistische Personbegriff dem platonisch-augustinischen gegenübergestellt. Ersterer versteht Person als Kategorie der Substanz, als Hypostase geistiger Wesenheit und Natur, während letzterer von Gl., im Anschluß an die Untersuchung von E. Benz (1931), als mehr personal ausgerichtet gezeichnet wird mit der Liebe als Grundsubstanz des Personseins, die in Gott eigentlich nur verwirklicht ist, im Menschen allein in Analogie und unter Hinweis auf das trinitarische Personsein des Dreifaltigen in der Liebe geeinten Gottes besteht. Dieses mehr dynamische Personsein ist von Luther nach Gl. existentiell umgeformt. Rechtfertigung wird nicht mehr personale