

so; dieser tatsächliche Zustand scheint aber hier, wenn auch nur stillschweigend und vielleicht dem Verf. selbst gar nicht bewußt, zur Norm erhoben zu sein; dagegen müßte wohl der Dogmatiker der Theologie Einspruch erheben. Schade, daß die ansonsten gut ausgestattete Arbeit des Namen- und Sachverzeichnisses ermangelt.

O. von Nell-Breuning S. J.

Eichrodt, Walth., *Der Heilige in Israel. Jesaja 1—12* (Botschaft des AT, 17 I). 8° (147 S.) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 8.80 DM.

Die Erklärung dieser theologisch so gefüllten Kapitel durch einen Autor, der sich um die theologische Durchleuchtung des AT so verdient gemacht hat, nimmt man mit besonderem Interesse zur Hand. Man wird nicht enttäuscht. Ohne viel auf textliche Einzelheiten und fachliche Sonderfragen einzugehen, ist E.s Kommentierung ganz auf die Erhebung des religiösen Gehaltes jedes einzelnen Sinnabschnittes konzentriert. Er wird in einer reifen Einfachheit und Klarheit dargelegt, die von einem sorgsam Bedenkenden und Meditierenden des Prophetenwortes zeugt. Der Zielsetzung des Kommentars entsprechend werden dabei die Gedanken oft bis zur konkreten religiösen Situation des Lesers ausgezogen, ohne je in gemachte „Anwendungen“ abzuleiten und ohne die konkrete geschichtliche Situation, in die das Wort ursprünglich hineingesprochen wurde, außer acht zu lassen. Wie E. sofort zu 1,1 feststellt, gilt es stets, „beides zu sehen, die konkreten irdischen Zeitverhältnisse und die göttliche Wirklichkeit, die in ihnen einen Zeugen gefunden hat“ (12). Eine Einleitung, die die Grundlinien der Interpretation entwickelte und eine Gesamtanschauung des Propheten und seines Buches darlegte, ist diesem Band noch nicht beigegeben. Sie ist für den zweiten Band über Is 13—23; 28—39 angekündigt. So dürfen wir uns vorläufig darauf beschränken, einige Einzelzüge der Auslegung zu nennen, die von Interesse sind.

Der Kommentar folgt, unter Vorwegnahme von Kap. 6 an den Anfang, im ganzen der Textfolge des Buches. Textänderungen sind relativ selten. Der Abschnitt 5, 25—30 wird wie üblich hinter 9, 20 eingeordnet, 10, 1—4 dagegen trotz anerkannter Verwandtschaft nicht zu 5, 8—24 gezogen. Eine interessante Umstellung, die die Deutung merklich beeinflusst, findet sich in Kap. 8. Hier ist 8, 16—17 hinter 8, 2 und 8, 18 hinter 8, 4 gesetzt. 8, 1—2 16 wird als einheitliche Anweisung Gottes zur Beschriftung und Versiegelung der großen Tafel verstanden, indem 8, 2 mit G imperativisch gelesen und 8, 16 „meine“ in „deine“ Jünger verändert wird. Die schweigende Wartezeit des Propheten, in der der Herr sein Volk in Unsicherheit und Ratlosigkeit zurückläßt (94), ist dann das „Dreivierteljahr“ (96) zwischen Beschriftung der Tafel und Geburt des Prophetensohnes. Warum allerdings das ausdrücklich in allgemein lesbarer Schrift aufgezeichnete Rätselwort, das man auch wohl kaum als „Weisung“ (8, 16) bezeichnen kann, für diese Zeit verborgen unter Verschuß gehalten wird und warum zu dieser Versiegelung eigens die Jünger des Propheten bemüht werden („durch deine Jünger“), ist nicht recht verständlich und daher die Umstellung wohl kaum überzeugend.

Zur Frage der Echtheit der bekannten *Heiltexte* gibt E. eine sehr positive Antwort. 2, 2—4; 9, 1—9 und 11, 1—9 stammen vom Propheten selbst; nur 4, 2—4 ist eine spätere Beifügung, um Kap. 2—3 durch einen Heilsausblick abzurunden. Für 9, 1—6 wird die zeitgeschichtliche Deutung auf einen Prinzen des Königshauses ganz abgelehnt (109 f.). Es ist ausschließlich „ein neuer Herrscher, der ein neues Weltzeitalter einleitet“, gemeint, „eine Gestalt von göttlicher Hoheit“, dessen Staat ebenfalls „überzeitlichen und überweltlichen Charakter erhält“ (so auch zu 11, 1—9). Ebenso ist 7, 14 ff. an keine junge Frau (oder Frauen) zur Zeit des Propheten zu denken, sondern diese Verse zitieren die volkstümliche Rettererwartung, in der der Immanuel der Heilsbringer und Milch und Honig die Paradiesspeise war. Dennoch liegt hier nach E. keine direkte messianische Heilsweissagung vor. Vielmehr ist das Ganze ein Drohzeichen, das erst in 7, 18 f. 21 f. zu seinem Höhepunkt kommt. Denn es greift diese Heilserwartung auf, um sie mit Hilfe der Doppeldeutigkeit von Milch und Honig (Paradiespeise und einzige Ernährungsmöglichkeit im völlig verwüsteten Land) zum Unheilszeichen zu wenden. Wenn das Land völlig verwüstet ist (v. 18 f.), „kann man dann den ganzen Tag Dickmilch essen, meint der Prophet in grimmigem Spott“ (91). „Der Immanuel wird in nächster Zukunft geboren, aber nicht als Paradiesbringer, sondern als Unheilsbote. Das ist das Strafwunder, das

die Rettererwartung, die bereits fest mit dem Davidshaus verknüpft war, in ihr Gegenteil verkehrt“ (91). Von dieser Umkehrung der irdischen Heilerwartung des unbußfertigen Volkes, die in etwa an Am 5, 18 erinnert, „bleibt aber der echte und gottgewollte Kern der Zukunftshoffnung, der insbesondere in der wunderbaren Person des Erlösers besteht, unberührt. Und insofern ist die Deutung der alten Kirche, die . . . hier eine direkte Weissagung auf den Jungfrauensohn findet, nicht ohne inneres Recht“ (92). Diese etwas komplizierte Konzeption, die die originale Zusammengehörigkeit von 7, 18 ff. mit 7, 14—17 notwendig voraussetzt, erweckt sicher nicht weniger kritische Bedenken als andere Lösungsvorschläge. Aber die Gesamtauffassung E.s ist klar: Es geht in Kap. 7; 9 und 11 ausschließlich um die gleiche Gestalt des eschatologischen Heilsbringers, der in Christus seine Erfüllung gefunden hat und von dem hier in der „zurückhaltenden Unbestimmtheit der Mysteriensprache“ geredet wird (109), aber zugleich in „autoritativer Verkündigung des göttlichen Vollendungswillens“ (111).

J. Haspecker S. J.

Betz, Joh., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Bd. II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*. 8° (XXI u. 223) Freiburg 1961, Herder. 14.— DM.

Der Verf. hat schon Bd. I/1 mit einer Untersuchung über die Einsetzungsberichte des NT begonnen (vgl. Schol 31 [1956] 112ff.). Hier kommt er noch einmal auf dieselbe Frage eingehender zurück. Die Behauptung von E. Schweizer, die Frage nach den Elementen sei im NT nicht gestellt, die Realpräsenz sei genau die des Wortes, nicht mehr und nicht weniger (RelGG I³, 18 21), hat ihn veranlaßt, die biblische Begründung der (substantiellen) Realpräsenz erneut zu überprüfen. Dabei sucht er sie nicht in typisch dogmatischer Argumentationsweise vom formulierten kirchlichen Dogma her, sondern mit den Mitteln der historisch-exegetischen Forschung zu erhellen; denn es ist die Frage, ob der *letzte* Sinn der ntl. Abendmahlsausagen aus den Texten allein ohne die authentische Interpretation des kirchlichen Lehramtes abgelesen werden kann. Die Arbeit ist der erweiterte und vertiefte Hauptteil der 1957 der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen vorgelegten Habilitationsschrift.

In Bd. I/1 hat der Verf. schon die Identität der dargereichten sakramentalen Speisen mit der leibhaftigen Person Jesu herausgearbeitet, indem er gezeigt hat (was auch hier 37 f. wiederholt wird), daß im Sinne der hebräischen Anthropologie das semitische Grundwort für „Leib“, wie immer es gelautet haben mag, nicht nur besagt, daß es sich um den Leib handelt, den Jesus gehabt hat, sondern der ist. — Man kann sich allerdings fragen, ob das ohne weiteres von den Einsetzungsworten gilt; denn hier liegt der Fall doch etwas anders, als wenn Jesus z. B. zu Petrus sagt: „Nicht Fleisch und Blut, d. h. ein leibhaftiger Mensch, hat dir das offenbart“ (Mt 16, 17). Man kann höchstens sagen: Wo Jesu Fleisch und Blut ist, da ist er leibhaftig selbst.

Aber die ntl. Texte besagen nicht nur, daß Jesus leibhaftig in der Eucharistie gegenwärtig ist, sondern auch als *was* er gegenwärtig ist. Das ergibt sich vor allem aus den spezifischen Besonderheiten der ntl. Texte durch die je und je eigentümliche Gestaltung der „Deutesätze“, die darum in der vorliegenden Untersuchung besonders berücksichtigt werden, und zwar je nach den einzelnen Schichten des NT, ohne alle Einsetzungsberichte auf eine gemeinsame Ebene zu projizieren. So tritt dann die Einheitlichkeit der ntl. Abendmahlsauffassung auf dem Hintergrund ihrer verschiedenen Ausprägung um so heller hervor.

Im 1. Kapitel behandelt der Verf. die *Realpräsenz nach dem apostolischen Kerygma* (1—101), das wegen der zeitlichen und persönlichen Nähe seiner Repräsentanten zu Jesus und als Urform der kirchlichen Verkündigung mit Recht das besondere Interesse der heutigen Theologen findet. Seine Hauptquelle ist die Apg, in deren erstem Drittel älteste, bis in die Jerusalemer Urgemeinde zurückgehende Traditionen und diese sogar unter weitgehender Beibehaltung des ursprünglichen Wortlautes verarbeitet sind. Ihnen entstammt wohl auch die Schilderung des urchristlichen Lebens mit dem kultischen Mahl (Apg 2, 42—47). Der Ausdruck „Brotbrechen“ bezeichnet hier nach B. „nicht speziell und restriktiv nur die Eucharistie, sondern die ganze, eine Sättigung umfassende Mahlfeier, die ihren inneren Höhe-