

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 I<sup>3</sup>, 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-

punkt in der (wohl nicht jedesmal begangenen) Eucharistie hatte“ (4). Als Phänomen der eschatologischen Wirklichkeit nimmt das Kultmahl der Christen das endzeitliche Gottesmahl und das Kommen Jesu entsprechend dem Rufe „Maranatha“ voraus, wie auch Paulus 1 Kor 11, 26 und Did 10, 6 bezeugen (8).

Zur apostolischen Verkündigung gehört zweifellos der urapostolische Einsetzungsbericht, wie er sich Mt 26, 26—29; Mk 14, 22—25; Luk 22, 15—20 und 1 Kor 11, 23—25 findet. Er wurde nicht als ätiologische Kultlegende geschaffen, sondern das apostolische Kerygma setzt die Einsetzungsworte Jesu voraus, die es aber gemäß seiner Auffassung mitteilt und einbaut. Um den Glauben der urapostolischen Zeit zu erfassen, kommt es darauf an, das vorsynoptische und vorpaulinische Stadium der Abendmahlsüberlieferung zu erhellen.

Nach B. stammen alle vier Berichte aus der Liturgie. Sie tragen ein semitisch gefärbtes Sprachgewand und gruppieren sich in zwei Traditionsstränge, den antiochenischen, aber in Palästina entstandenen, der bei Lukas und Paulus zwei voneinander unabhängige Ausprägungen gefunden hat, und den von Mk 14, 22—25 und Mt 26, 26—29 vertretenen, der nach B. bei Mk in seiner ältesten Ausprägung erscheint. Der Verf. kommt, wie schon H. Schürmann (vgl. Schol 31 [1956] 615 und 33 [1958] 616 f.), zu dem Ergebnis, daß die lukanisch-paulinische Berichtsform als ganze die ältere ist, daß aber auch die markinische ältere Elemente enthält, wie er im folgenden durch eine Einzelanalyse zu zeigen versucht. Dabei geht er von der antiochenischen Berichtsform aus, wie sie sich in ihrer ältesten Form 1 Kor 11, 23—25 findet, mit der sich Lk 22, 19 f. sehr eng berührt. Es ist nach B. kein Zweifel, daß wir es hier im wesentlichen mit Paradosis und nicht mit Sondergut des Apostels zu tun haben (13 f.). Aus den Verschiedenheiten in Einzelzügen schließt der Verf., daß es sich bei Paulus und Lukas um voneinander unabhängige Ausprägungen des gleichen Traditionszweiges handelt. Der Paulus und Lukas zugrunde liegende Text war nach B. wenigstens um die Mitte der vierziger Jahre vorhanden, und seine theologischen Aussagen (Deuteworte, Stiftungsbefehl und der ὑπὲρ -Zusatz) sind in textlicher Hinsicht gesichert (16). Aber damit sei nicht gesagt, daß er in der Formulierung nicht schon „hellenisiert“ sei, so daß seine ältere Form aus semitischen Markusparallelen erkannt werden könne. Diese ältere Form lasse die spezifische Auffassung der urapostolischen Zeit noch deutlicher hervortreten als die geglätteten Texte des Lukas und Paulus (24).

Das urapostolische Kerygma ist nach B. wie der Quellgrund, auf dem die Texte wuchsen, so auch der geistige Raum, in dem sich ihr Verständnis erschließt (26). Darum geht der Verf. im Folgenden auf den theologischen Rahmen des urapostolischen Einsetzungsberichtes ein. Er findet ihn in der Gottesknecht-Christologie (26 bis 32) und den sprachlichen Anklängen des urapostolischen Einsetzungsberichtes an die deuterio-isaianischen Ebed-Jahwe-Lieder (32—35). In dem urapostolischen Brotwort der antiochenischen Formel τὸ σῶμά μου τὸ δίδόμενον ὑπὲρ πολλῶν sieht er die Offenbarung des Heilsereignisses Jesu ausgesprochen, insofern σῶμα, wie er schon Bd. I/1 gezeigt hat, jedenfalls hier, im Sinne der semitischen Anthropologie „die ganze leibhaftige Person, das körperlich existierende und darum der Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit ausgesetzte Ich des Menschen, die konkrete Menschengestalt“ bezeichnet. Das gelte um so mehr, als die Worte τὸ σῶμά μου τὸ δίδόμενον ὑπὲρ πολλῶν sprachlich und sachlich an die Ebed-Jahwe-Stellen in Is 53 anknüpfen (37—40). Darum ist in ihnen auch der Gedanke von der Hingabe Jesu in den Tod enthalten, und zwar primär nicht als kultisches Opfer, bei dem der Leib als isolierter Opferbestandteil betrachtet wird, sondern als martyriumhaftes Opfer, das die Hingabe der ganzen Person besagt (40).

Allerdings gibt B. zu, daß sich die beiden Spezifizierungen des Opfergedankens eng berühren, zumal das im Kelchwort genannte „Blut“ das hauptsächlichste Mittel des kultischen Opfers war, das Jesus nach der Vorstellung der ersten Christen in seinem Kreuzestod dargebracht hat, wie es in der markinischen Fassung der Abendmahlsworte noch stärker zur Geltung kommt (41). Da das Partizipium Präsens δίδόμενον nach dem Sprachgebrauch des Hellenismus wie des Aramäischen oft ein in naher Zukunft erwartetes Geschehen bezeichnet, handelt es sich um ein prophetisches Wort und eine prophetische Handlung, durch die Jesus sein nahes Sterben ankündigt (42). Weil aber prophetisches Wort und prophetisches Tun ein zukünftiges

Ereignis nicht nur rein objektiv berichtend ankündigen, sondern schon anfänglich ins Werk setzen, besagt das Präsens *διδόμενον*, daß die Hingabe am Kreuze schon beim Abendmahl beginnt (42).

Die somatische Realpräsenz Jesu im Abendmahl setzt nach B. die metaphysische Gottessohnschaft zwar voraus, ist aber aus dieser noch nicht ohne weiteres abzuleiten. Darum bleibt die Frage, wie Jesus selbst die Beziehungseinheit zwischen den Gaben und seiner Person bestimmt hat, und ob die Realpräsenz aus den Einsetzungsworten selbst erkennbar ist (45). Mit Recht betont B. unter Berufung auf J. Dupont und P. Benoit, „daß der bloße Rekurs auf die Kopula *ἐστίν* der Deutesätze die Realpräsenz nicht zu begründen und zu tragen vermag“, da sie an sich sehr wohl den Sinn von „bedeuten“ haben kann, wie sich z. B. aus Mt 13, 37 f. und Jo 8, 12 ergibt. Das gilt um so mehr, als das Abendmahl ja Prophetie ist, insofern Jesus in seiner rituellen Handlung mit Brot und Wein sein Sterben ankündigt, die Hingabe seiner Person am Kreuze durch die Hingabe des Brotes zum Genuß versinnbildet (46 f.). Eine Begründung dafür findet man ferner im Passacharakter des letzten Mahles Jesu (47).

Aber der Gleichnischarakter des Abendmahls darf nicht einseitig gesehen werden. In Wirklichkeit braucht er nicht zur Entleerung und Verflüchtigung des Gehaltes zu führen, wie es bei manchen Protestanten der Fall ist. Im Gegenteil hilft er sogar, die ganze Wirklichkeitsfülle zu erfassen (50). Ganz abgesehen vom antiken Denken, für das das Abbild die urbildliche Wirklichkeit auch wirklich (seinshaft) enthält, weil die ganze Wirklichkeit als organisch strukturierte Ganzheit aufgefaßt wird, ist das Abendmahl ein *prophetisches* Zeichen, das an der göttlichen Kausalität teilhat und effektiv bewirkt, was es bezeichnet (51). Man vergleiche die Sakramente, die als äußere Zeichen das bewirken, was sie bezeichnen. Als prophetisches Symbol realisiert und enthält das Abendmahl auch das, was es anzeigt, symbolisiert das Heilereignis nicht nur für unser Glaubensbewußtsein, sondern *in sich* (52).

Dazu kommt, daß die *Darreichung* die reale Gegebenheit des Dargereichten im Akt der Darreichung, der mit der Segnung und Brechung des Brotes beginnt, mitbesagt (53), also konkret die versinnbildete Heilsfrucht, die Jesus als seinen für alle dahingebenen Leib, d. h. seine leibhaftige Person, bezeichnet (54). Auch der leibliche *Genuß* der Gabe als Zweck der Darreichung weist über die bloß gleichnishafte Auffassung des Abendmahls hinaus. Er besagt den denkbar innigsten physischen Kontakt mit der durch die Gabe vermittelten Leibhaftigkeit Jesu. Sie zeigt, daß die Gaben mehr sind als ein bloßes Bild (55).

Das geht auch daraus hervor, daß die eucharistischen Deutesätze die für die üblichen Gleichnisse Jesu charakteristischen Wendungen *ὡς, οὕτως, ὁμοίον ἐστίν* nicht enthalten (56). Dazu kommt, daß in Gleichnisreden, auch wenn das *ὡς* usw., wie Mt 13, 37 f., fehlt, nicht ein konkretes Ding der empirischen Wirklichkeit in seiner Individualität mit der eschatologischen Wirklichkeit gleichgesetzt wird, wie es bei dem *τοῦτό ἐστιν* der Einsetzungsworte der Fall ist. — Das Subjekt des Brotwortes heißt außerdem nicht *οὗτος ὁ ἄρτος*, wodurch die Gabe in ihrem Sosein als natürliches Brot bezeichnet würde, sondern nur *τοῦτο*, so daß die Frage nach dem Sosein der Gabe noch offenbleibt und erst durch das Prädikat *τὸ σῶμά μου* näher qualifiziert wird (58).

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Besprechung im einzelnen auf die Ausführungen des Verfs. über die Interpretation des Kelchwortes näher einzugehen. Es besagt nach B. ein Doppeltes: 1. Der Kelch ist die Diatheke, weil *sie* im Blute besteht, und 2. Der Kelch ist die Diatheke, weil *er* im Blute besteht (60 f.), so daß gerade hier die Einheit des Alten und des Neuen Testaments klar zum Vorschein kommt (64). Wie im AT die eigentliche Gabe und das höchste Gut des Bundes nichts anderes ist als: er, Jahwe, selbst (68), so ist im NT die eigentliche Gabe und das höchste Gut des Bundes nichts anderes als Jesus selbst: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute“ = „Ich bin der neue Bund“ (79 f.). Das Abendmahl ist nicht nur eine Erneuerung des Alten Bundes, wie die Mahlfeiern der Qumrân-Sekte, sondern der wesenhaft neue Bund als Erfüllung des alten (84). Wenn Jesus beim letzten Abendmahl in wirksamer Tat- und Wortprophetie sein bundesstiftendes Heilswerk mitsamt seiner es wirkenden Person gegenwärtig setzt, verleiht er durch den Stiftungsbefehl seiner Diatheke auch eine kultische Existenz (92 f.). In einer

guten Übersicht faßt B. am Schluß des 1. Kapitels die Wertung und den Ursprung des urapostolischen Einsetzungsberichtes zusammen (95—101).

Das 2. Kap. befaßt sich mit der *Realpräsenz bei Paulus* (102—129), das 3. Kap. mit dem *synoptischen Einsetzungsbericht und seiner Auslegung* (130—143), das 4. Kap. mit dem *Beitrag des Hebräerbriefes* (144—166) und schließlich das 5. Kap. mit der *Eucharistie bei Johannes* (167—200). Ein Rückblick: *Das Abendmahl als sakramentale Gegenwart des Heilsereignisses „Jesus“* (201—206), beschließt die gründliche und sehr wertvolle Studie. Gerade hier kommt die unzweifelhafte Einheitlichkeit des neutestamentlichen Abendmahlszeugnisses bei einer Vielfalt der Sicht- und Darstellungsweisen im einzelnen klar zur Geltung.

Der Verf. hat am Beispiel des Einsetzungsberichtes in besonnener Weise gezeigt, daß die formgeschichtliche Betrachtungsweise, in der richtigen Weise angewandt, keineswegs die historische Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte in ihren sachlichen Aussagen erschüttert. Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die ältesten Zeugen die Einsetzungsworte gedeutet haben, werden nicht etwa willkürlich hineingetragen, sondern sind in der ursprünglichen Fassung vorgegeben und nur klarer hervorgehoben worden. Es ist auch durchaus richtig, daß die Beweiskraft der rein philologisch-historischen Exegese der Abendmahlsworte nicht überschätzt werden darf. Es ist schon viel damit gewonnen, daß sich auf diese Weise die Realpräsenz mit höchster Wahrscheinlichkeit erweisen läßt, selbst wenn einzelne der vorgebrachten Argumente, für sich genommen, nicht durchschlagend sein mögen, ja selbst wenn man den Untersuchungen des Verf.s in ihrer Summierung keine *stringente* Beweiskraft zuerkennen würde (59). Man darf nicht vergessen, daß das richtige Verständnis der Schrift nicht dem einzelnen Exegeten überlassen ist noch mit rein philologisch-historischen Mitteln erreicht werden kann, sondern letztlich Sache der Kirche ist, deren Schriftverständnis auch für den katholischen Exegeten nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Norm darstellt. Das hindert nicht, daß der Exeget untersucht, was sich mit rein philologisch-historischen Mitteln erreichen läßt, wenn er sich nur der Grenzen seiner Bemühungen bewußt bleibt.

B. Brinkmann S. J.

Kasper, Walt., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (*Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader*) (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 5). gr. 8° (XVI u. 448 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder.

Wenn bisher von einer unausgefüllten Lücke in der Darstellung der Traditionslehre, wenigstens für das 19. Jahrhundert, gesprochen werden konnte, so bezog sich das auf die Römische Schule. Die vorliegende Arbeit, Dissertation der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, sieht ihre Aufgabe darin, diese Lücke auszufüllen, und dem Verf., der die vorausgehenden Untersuchungen, zumal die von Her. Schauf, und dazu die einschlägigen gedruckten, lithographierten und ungedruckten Quellen mit großem Geschick benutzt, gelingt das in vollem Umfang.

Nach einer ausgezeichneten Einleitung (Der Beitrag der Römischen Schule zur gegenwärtigen Diskussion um die Lehre von der Tradition, Die Römische Schule — das Wesen ihrer Theologie und die Geschichte ihrer Erforschung, Leben und Gestalt der Theologen der Römischen Schule) beschäftigt sich der 1. Teil mit dem Gründer, Perrone (29—181). Eine abschließende Würdigung hebt hervor: „Neben vielen guten und fruchtbaren Ansätzen enthält seine Lehre von der Überlieferung auch nicht zu übersehende Einseitigkeiten und Gefahren. Die Römische Schule verdankt ihrem Altmeister wichtige Anregung. Aber der Meister hat seinen Schülern auch ebenso viele noch zu bewältigende Aufgaben hinterlassen. Die Theologie Perrones ist eine Theologie des Übergangs: Einerseits nimmt sie restaurativ das Erbe der vergangenen Epoche wieder auf, ohne allerdings den ganzen Geist vergangener größerer Zeiten in sich aufnehmen zu können, andererseits versucht sie doch auch, neuen theologischen Einsichten Raum zu geben und die ersten entscheidenden Schritte zu einer neuen Theologie hin zu tun“ (181). Überraschend muß es wirken, wenn wir hören, daß Perrone einen tiefgreifenden Einfluß von seiten Möhlers erfahren hat (besonders 82—84 90—92). Aber wir haben es nicht mit einer aprioristischen Konstruktion zu tun, sondern mit einem exakt an Hand von vielen Textbelegen geführten Nachweis. Darüber werden die Verbindungslinien von Perrone zu der englischen Theologie (W. Palmer, H. Newman) nicht vernachlässigt; die