

Problemen zusammenhängen. Auch bei Paul von Samosata scheint mir noch manches anders zu liegen als bei Qu. es den Anschein hat. Daß I, 242 Melito als ‚unmarried‘ bezeichnet wird aufgrund von Eusebs Aussage, daß er *εἰνούχος* gewesen sei, ist wohl nicht richtig und einer der wenigen kleinen Schönheitsfehler. Aber wichtiger ist mir, daß das Gesamturteil über die beiden bisher vorliegenden Bände nur positiv sein kann. Wir haben hier, in tadelloser äußerer Gestalt, ein unschätzbares Hilfsmittel für unsere Arbeit in der Hand, für das man dem Verf. nur dankbar sein kann und dem man viele fleißige Benutzer wünschen muß.

Bonn

W. Schneemelcher

Johannes Betz: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg (Herder) 1955. fffvIII, 352 S. kart. DM 21.—

Mit Freuden greift man stets nach einer Arbeit über die Eucharistie, die in der Botschaft Jesu an seine Jünger einen Höhepunkt und im Leben der frühchristlichen Gemeinde den Mittelpunkt ihres Kultes und damit ihres Lebens ausgemacht hat. Wenn über dieses Thema in Schrift und frühchristlicher Verkündigung nicht viele Worte gemacht sind, hat dies seinen Grund wohl darin, daß es sich hier nicht um eine Sache der Lehre, sondern um eine Sache des Tuns handelt und gerade die wichtigsten Dinge des religiösen Lebens oft lange getan sein wollen, bis ihr innerster Gehalt und Sinn zum Verständnis und Bewußtsein gebracht werden kann. Endlich hat sich gerade vor dem Ephesinum die Arkandisziplin in besonderer Weise auf jene Wirklichkeiten erstreckt, die in einer bloß verstandesmäßigen Darstellung nie vollständig erfaßt und darum gerade dem Außenstehenden so leicht mißverständlich bleiben mußten, obwohl sie dem Eingeweihten das Heiligste waren.

Der Verfasser der vorliegenden Dissertation der kathol. theol. Fakultät in Tübingen hat mit großem Eifer und einer beachtlichen Kenntnis sowohl der einschlägigen bibelwissenschaftlichen wie der patristischen Probleme und der frühen Liturgiegeschichte hier die eucharistischen Texte bei den vorephesinischen, griechischen Vätern gesammelt, freilich nicht bloß als Quellen, sondern um sie von Anfang an auf eine Sache hin zu befragen, die in den letzten 30 Jahren viel erörtert und umkämpft worden ist, auf das Problem der sog. „Mysterien-Gegenwart“ hin: was wird in der eucharistischen „Gedächtnisfeier“ gegenwärtig, welche Gestalt hat diese Gegenwärtigkeit und wie ereignet sie sich? Der Verfasser sucht dieses Thema zu bewältigen, indem er einleitend eine Unterscheidung einführt, die ihm zum Einteilungsschema seines auf vier Teile berechneten Werkes wird, die Unterscheidung zwischen Aktualpräsenz und Realpräsenz. Der vorliegende Teilband behandelt die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik; der zweite Teilband soll die Realpräsenz in der Lehre derselben Zeit darstellen, und die folgenden zwei Teilbände werden dieselben Themen für die Zeit von 431 bis zum Ende der Patristik bearbeiten. In der Einleitung erklärt der Verfasser sofort seinen Terminus „Aktualpräsenz“ gegenüber dem vor allem seit der Theologie des Mittelalters in der katholischen Sakramentenlehre geläufigen Begriff der Real- und Substantialpräsenz mit folgenden Worten: „Aktualpräsenz der Person Jesu . . . besagt . . . die pneumatische Gegenwart Christi als des hier und jetzt im Abendmahl Handelnden . . . ein gegenwärtiges Heilstun Christi, gegenwärtiges Christusgeschehen . . . Im jetzigen Handeln Christi kommt sein historisches Heilshandeln zum Vorschein . . . Das Abendmahl ist die Gegenwart des vergangenen Heilstuns Christi“ (S. XXIII f.). Näherhin wird diese Gegenwart hier noch als *präsentia commemorativa* (nicht *simpliciter*) *actualis* gekennzeichnet. Im Werk selbst erscheint dieser Begriff der Aktualpräsenz erst gegenüber Casel, Söhnen und Schmaus

(242—260) gebildet und geklärt. Ein 1. Kap. (1—64) erarbeitet zunächst die Grundlage der ganzen Arbeit, die realpräsentische Deutung der ntl. Einsetzungsberichte. Das 2. Kap. (65—139) behandelt die Aktualpräsenz der Person Christi als des Kyrios und Hohenpriesters beim Abendmahl. Das 3. Kap. (140—259) trägt den Titel: Die kommemorativ Aktualpräsenz des historischen Heilswerkes Jesu im eucharistischen Geschehen. Aufbauend auf der Vorstellung von der Eucharistie als Mahl wird gezeigt, daß Christi „Abschiedsmahl“ die Sinndeutung seiner irdischen Existenz ebenso wie die Vorwegnahme seiner zweiten Parusie, kurz alle Heilsergebnisse des Lebens Jesu von seiner Geburt bis zu seiner zweiten Parusie umfaßt, und näherhin wird die Weise der Vergegenwärtigung dieser vergangenen oder zukünftigen Heilstaten Jesu in der Anamnesis dieser Ereignisse durch die Kirche als „aktuelle, relative, symbolische oder intentionale, kommemorativ Gegenwart“ gekennzeichnet. Ein 4. Kap. (260—342) erörtert „die kommemorativ Aktualpräsenz der Inkarnation Jesu im Abendmahl der Kirche“, wobei die verschiedenen Wandlungstermini ihre Behandlung und das eucharistische Tun der Kirche in der Epiklese seine Klärung finden.

Wer die Schwierigkeiten kennt, die eine sachgemäße Erklärung des Mysteriums begriffes oder des Sakramentes macht, und die Bemühungen der Theologen in dieser Sache in den vergangenen zwanzig Jahren miterlebt hat, wird immer aufhorchen, wenn ein neuer Lösungsversuch angeboten wird. So muß auch eine Besprechung, die mehr sein soll als eine Buchanzeige, wenigstens ein paar Worte sagen zu dem hier vorgelegten neuen Terminus der *Aktualpräsenz*. Was schon die knappe Inhaltsangabe erkennen läßt, zeigt noch deutlicher eine eingehende Lektüre des Werkes: daß nämlich drei recht verschiedene Gestalten von „Gegenwart“ gemäß der Verschiedenheit des gegenwärtigen „Gegenstands“ in dieser Arbeit zur Darstellung kommen. Da steht am Anfang die Realpräsenz des totus Christus in Fleisch und Blut als Speise und Trank des Abendmahles. Ausdrücklich hat der Verfasser gegenüber einer bloß symbolischen Auffassung sowie gegenüber Bedenken aus dem historischen und personalen Bereich das realistische Verständnis der Einsetzungsworte verteidigt. Hätte der Verfasser nicht Eucharistie wesentlich nur als Mahl gefaßt, hätte er wohl schon hier empfunden, daß der Gegenstand der Realpräsenz selbst schon Momente enthält, die über sein Sein als Speise und Trank wesentlich hinausweisen und so seine Verdinglichung ausschließen: wenn „die paulinisch-lukanische Tradition die älteste erreichbare Form des Stiftungsberichtes“ (26) darstellt, dann geht es hier ganz und gar um ein „Opfermahl“, bei dem das Essen nicht der eigentliche Sinn (wie bei einer gewöhnlichen Speise) sondern vielmehr nur die notwendige Bedingung ist, um dadurch die damit gegebene realistische Teilhabe am Opfer selbst zu gewinnen. Nicht bloß „der totus Christus ist die eigentliche Abendmahlsgabe“ (50), sondern Opferleib und Opfer(Bundes-)blut Christi. Das *διδόμενον* und *ἐκχυνόμενον* bei Lc hat wohl nicht futurischen Sinn (16), sondern drückt die Zuständigkeit als präsentische Wirklichkeit aus.

Die nun folgenden Kapitel nehmen wenigstens zwei verschiedene Arten von Gegenwärtigkeit unter dem Begriff der Aktualpräsenz zusammen. Da wird zunächst die Gegenwärtigkeit der Person Christi als des Kyrios und Hohenpriesters des eucharistischen Mahles dargetan: er bereitet und verteilt auch hier und heute noch das Mahl. Gerne wird man diese Gestalt der Gegenwart von der erst behandelten Realpräsenz unterscheiden, und der Ausdruck „Aktualpräsenz“, wenn er realistisch wie beim Verfasser hier verstanden wird, mag dafür angebracht erscheinen. Eine Festlegung der theologischen Termini wird freilich hier noch eingehend zu untersuchen haben, ob diese Unterscheidung nicht primär von unserer menschlichen Betrachtungsweise her genommen ist, wo als sichtbare Zeichen der realen Gegenwart das eine Mal die dinghaften Wirklichkeiten Brot und Wein und das andere Mal die menschliche Person des Liturgen erscheinen. Damit ist auch angedeutet, daß der Sinn dieser „Realität“ der Gegenwart in beiden Fällen gewiß nicht derselbe sein kann. Wenn man die zahlreichen Beispiele aufmerksam liest,

die der Verfasser beibringt, kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß sie als Antwort nicht auf die Frage nach der Gegenwart, sondern als Aufruf zur frommen Ehrfurcht und als Erklärung für das übermenschliche Geschehen erscheinen und darum sehr vielsinnig sind, was den Verfasser selbst dazu führt, den Alexandrinern eine präsentische (aus der Logosidee), den Antiochenern eine re-präsentische (aus dem Wirksamkeitsgedanken?: S. 105) Gegenwärtigkeitsvorstellung zuzusprechen.

Erheblich schwieriger wird der Begriff der Aktualpräsenz im folgenden Kapitel, wo er als „Kommemorative Aktualpräsenz des historischen Heilswerkes Jesu“ erscheint. Werden, so fragt man sich, die Schwierigkeiten, die bei Erörterung der sog. „Mysterien-Gegenwart“ aufgetreten sind und die der Verfasser eingehend darlegt (198—201), durch den neuen Begriff wirklich gelöst? Ausdrücklich lehnt der Verfasser die absolute Gegenwart des vergangenen Ereignisses, wie sie Casel vertreten hat, ab, ebenso wie die Ansicht Söhngen's und die Darlegung von Schmaus, der das Ereignis nur in der Person Christi, als geschichtliche Prägung des real hier gegenwärtigen Herrn verstanden wissen will. Der Verfasser will mit der „kommemorativen, relativen, symbolischen, intentionalen Aktualpräsenz“ eine wirkliche Gegenwart der vergangenen, geschichtlichen Geschehnisse lehren. Ich muß gestehen, daß mir dieser Begriff hier nicht durchschaubar und verständlich geworden ist. Einmal scheint mir der Begriff der Geschichtlichkeit nicht klar und zum anderen kann ich die Ausdeutungen der vorgelegten Belegstellen nicht so recht teilen.

In seiner Einleitung (XXIV Anm. 1) schreibt der Verf. einmal: „Einen begrifflichen Unterschied zwischen „geschichtlich“ und „historisch“ machen wir in dieser Arbeit nicht“. Er will, so scheint mir, damit wohl die Unterscheidung im Sinne Bultmanns ablehnen. Ein anderes Problem ist, ob diese Unterscheidung nicht auch einen im katholischen Denken legitimen Sinn haben kann. „Historisch“ (als Fremdwort) wäre hierbei ein Terminus der Geschichtswissenschaft und besägte ein einmaliges, individuelles Geschehnis an einer bestimmten Stelle auf der objektiven Zeitlinie; „geschichtlich“ wäre hingegen eine metaphysische Bestimmtheit eines personalen Tuns oder Geschehens, das durch seinen Bezug auf die bewußt und frei handelnde oder leidende Person gegenüber jedem etwa ähnlichen, unpersonalen Vorgang unterschieden ist. So würde der Aktualpräsenz Christi als des Kyrios und Hohenpriesters in der Eucharistie (unbeschadet der realen Identität des historischen Jesus von Nazareth mit dem verkörperten Herrn) sehr wohl „Geschichtlichkeit“ eignen; aber man könnte nicht sagen, daß ein „historisches“ (vergangenes) Geschehnis gegenwärtig im objektiven, realen Sinne werden kann, es sei denn als Haltung und Gepräge einer geschichtlichen Person.

Zu den Belegstellen für seine Theorie sagt der Verfasser selbst: „Eine formelle und ausdrückliche Fragestellung (nach dem Wie der kommemorativen Aktualpräsenz) sucht man bei den vorephesinischen Theologen vergeblich . . . wir werden daher gezwungen sein, die Meinung der Väter oder wenigstens die Richtung ihrer Meinung aus ihren Abendmahlsverlautbarungen in vorsichtiger Exegese zu erschließen (198)“. Besonders problematisch erscheint mir hier die Deutung der sehr zahlreichen liturgischen Texte. Der Weg der Deutung ist im Wesentlichen der: das ganze Hochgebet erscheint als „eucharistia“ und als „anamnesis“, und dieser ganzen Anamnesis wird konsekratorischer Charakter zugesprochen. Insofern nun in dieser weiteren Anamnesis auch Schöpfung und Menschwerdung und zweite Parusie neben Tod und Auferstehung genannt werden, erfahren alle diese historischen Geschehnisse, ja selbst die künftige Parusie, kommemorative Aktualpräsenz im Kult (150 ff.). Dazu ist wohl zu sagen, daß die Termini Eucharistia und Anamnesis keineswegs immer und nur in dem strengen Sinn des dogmatischen oder kultischen Terminus erscheinen, wie deutlich an dem Textbeispiel aus Chrysostomus (160 oben) und Theodor von Mopsuestia (196, eingehend behandelt 234—239) trotz des Einwandes des Verfassers (237) zu sehen ist. Wenn Chrysostomus sagt: „Die beste Bewahrung einer Wohltat ist das Gedächtnis an diese

Wohltat und die stete Danksagung. Deshalb werden die schauervollen Mysterien . . . Danksagung genannt . . . und Gedächtnis, weil sie das Gedächtnis an viele Wohltaten sind . . . und immerfort zum Danksagen anregen“, wird gerade der liturgische Terminus aus dem ganz natürlichen, psychologischen Sachverhalt erklärt und zum Gegenstand der Paränese gemacht. Ebenso bringt die Aufforderung des Theodor von Mopsuestia: „Wir müssen uns in unserem Bewußtsein wie in Vorstellungsbildern vergegenwärtigen . . . müssen glauben . . .“, eine religiöse Mahnung, nicht einen objektiven Sachverhalt im Sinne der Aktualpräsenz zum Ausdruck. Zur großen Anamnese ist m. E. zu sagen: Hat sich diese Zeit auch noch nicht die Frage gestellt, durch welche Worte der Canongebede die Eucharistie ihre besondere Gestalt der realen Gegenwart empfangt, die Wandlung geschehe, so liegen doch ganz schwerwiegende Hinweise dafür vor, daß sie aber auch nicht alle Teile des Canons gleich geachtet habe. So läßt sich deutlich zeigen, wie in allen liturgischen Formen die Einsetzungsworte in der unpersönlichen Form (das ist mein Leib . . . das ist mein Blut . . . tut dies zu meinem Gedächtnis) festgehalten werden, während die übrigen Teile doch eine sehr persönliche und recht verschiedene Gestaltung finden. Was die Aufzählung der verschiedenen Heilsgeschehnisse dabei betrifft, sind unter den verschiedenen Liturgien ganz erhebliche Unterschiede und es wäre wohl einmal eingehend zu untersuchen, wie weit die verschiedenen Anamneseformen hier mit den Erweiterungsformen des zweiten Glaubensartikels von Jesus Christus im 3. und 4. Jhdt. in diesem Raum der Kirche übereinkommen. Weist endlich, so möchte man fragen, die feststehende Form der referierten Einsetzungsworte und die Mannigfaltigkeit der übrigen Teile der Anamnese nicht darauf hin, daß den Liturgen und den Christen jener Zeit der Unterschied zwischen dem persönlichen Bekenntnis und Lob und Dank und dem amtlichen Nachvollzug eines Auftrages innerlich irgendwie selbstverständlich war, auch wenn man in der bewußten Theologie diesen Unterschied noch nicht so klar machen konnte?

Die Schwierigkeiten in dem Begriff der Aktualpräsenz werden besonders offenbar in dem großen Schlußkapitel über die Aktualpräsenz der Inkarnation Christi. Hier läßt die sprachliche Formulierung der Lehre durch den Verf. selbst die Schwierigkeiten deutlich erkennen. Nachdem er die Aussagen Jo 6, 32 über das Himmelsbrot in dem Sinne verstanden hat, daß „das Abendmahlsgeschehen die Vergegenwärtigung der Inkarnation (266)“ ist, wird derelbe Sachverhalt 6 Zeilen später als „Ausweitung, Fortsetzung und Verlängerung der Menschwerdung Jesu“ gekennzeichnet. Die Lehre des Methodius wird mit den Worten erklärt: „Christus erfährt seine einstige Inkarnation wieder auf Grund des Gedächtnisses der Kirche (282)“, und die der Antiochener so, „daß auch für sie im Abendmahl die Menschwerdung von einst vergegenwärtigt wird (297)“. Dieselbe Sache kennzeichnet der Verf. aber auch immer wieder (richtig, wie mir scheint) als „Inkarnationsprinzip“ oder als „Analogie zwischen historischer und eucharistischer Inkarnation“ (271) und sagt: „Der gleiche Vorgang und daraus folgend der gleiche Zustand, wie sie bei der Inkarnation Jesu statt hatten, ereignen sich auch in der Eucharistie: in beiden Fällen bildet sich der Logos Fleisch und Blut. Und zwar ist das eucharistische Fleisch das gleiche, das der historische Jesus hatte (271)“. Die Wandlung wurde eben von den Alexandrinern nach Art der Menschwerdung als Werk des Logos verstanden, der sich Brot und Wein zu seinem Fleisch und Blut anverwandelt, wie er den Menschenleib in der Inkarnation zu seinem Logosleib gemacht hat. Die Antiochener haben dasselbe Geschehen mehr als Werk des Pneuma aufgefaßt (292). Die Stelle aus Chrysostomus, zu der der Verf. schreibt: „Hier erscheint die Messe deutlich als kultisches Geburtsfest Christi“ (296) ist m. E. nur eine Allegorese im Dienste der Paränese. Ebenso ist wohl die merkwürdige Stelle aus Pseudo-Athanasius (284 zu Anm. 78) eine ausgeprägte Metapher: statt vom fleischgewordenen Gottessohn spricht er von der „herrlichen Fleischwerdung seines Sohnes Christus, die wir gemäß seiner Verheißung täglich unter Freude essen, da Du sie in dieses sichtbare Brot umwandelst um unserer Schwäche willen (PG

28, 265 Anm. 235)“. Der Grundgedanke, den schon Irenäus eingehend dargestellt hat, ist wohl der: Der Logos ist um unserer menschlichen Schwäche willen Mensch, Fleisch geworden und als Fleisch wiederum Brot, um sich in der realen (Brot wird wieder zu Fleisch in uns selbst) und schlichten Weise des Essens mit uns zu vereinen. Was soll sonst das *σάραξον . . . ἐσθίωντες* für einen Sinn haben? Man kann doch nur eine Sache, nicht ein Geschehen essen. Der Verf. empfindet selbst die Schwierigkeiten, wenn er schreibt: „Auch wenn sie (die griechischen Väter) im einzelnen auf die Inkarnation als geschichtliches Ereignis nicht ausdrücklich Bezug nehmen, steht dies ihnen doch immer Modell für den eucharistischen Vorgang.“ Er fährt aber unmittelbar fort: „So ergibt sich: die griechische Patristik faßt das Abendmahlsgeschehen als Aktualpräsenz der historischen Inkarnation Jesu auf“ (299 und 342). Auch die näheren Bestimmungen der Aktualpräsenz als „relativ“ und „symbolisch“ erklären m. E. gegenüber einem einmaligen, historischen und realen Geschehen nichts. Jedenfalls muß die Aktualpräsenz eines historischen Geschehens, wenn es so etwas gibt, eine wesentlich andere Struktur haben als etwa die Aktualpräsenz des Christus als Kyrios und Hohenpriester im Meßopfer, die als Komplementäraussage zur recht verstandenen Realpräsenz des totus Christus in der Eucharistie wohl zu verstehen und festzuhalten ist.

Mit dieser Frage nach der Aktualpräsenz ist ein anderes Problem eng verknüpft, zu dem eine Arbeit über die Eucharistie heute immer, ausdrücklich oder stillschweigend, Stellung nehmen muß, das Problem: Eucharistie, Opfer oder Mahl. Das Thema ist für eine wissenschaftliche Arbeit, der es ja um die Wahrheit geht, umso wichtiger, als die Antwort darauf seit je einen Wesensunterschied im katholischen und lutherischen Verständnis von Eucharistie ausmacht und innerhalb des katholischen Raumes, zwar nicht im kirchlichen Glaubensverständnis, wohl aber im frommen Verständnis einzelner zu nicht überhörbaren Meinungsverschiedenheiten geführt hat. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß das Opfer in der Arbeit keine eigene Behandlung gefunden hat, der „Mahlcharakter der Eucharistie (66) dagegen zum Grundschemata der Betrachtung wird. Dabei wird m. E. die Mahldeutung selbst nicht genügend von der religionsphänomenologischen Sicht her genommen — sonst hätte sie auf dem Wege über das Paschamahl vielleicht folgerichtig zum Opfergedanken weitergeführt (vgl. dazu Fritz Bammel, Das hl. Mahl im Glauben der Völker, Gütersloh 1950) — was dazu führt, daß auch all die Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern, wo er ihnen die Wirklichkeit seines Auferstehungsleibes durch das Essen zeigen will, in die Reihe der Christusmahle eingereiht werden (70 ff.). Trotz klarer Absetzung von der eschatologischen Auffassung A. Schweitzers (83) wird doch „das Abendmahl als Verheißung und Vorbild des kommenden Erfüllungsmahles“ (70) stark in den Mittelpunkt gerückt, obwohl der Verf. hier wie an vielen anderen Stellen (89, 94, 109) die Fragwürdigkeit seiner vielleicht zu dogmatischen Interpretation der Väterparänese selbst empfindet, wenn er schreibt, daß „die Deutung mehr vermutet als bewiesen“ (75) sei. Zahlreich und schwerwiegend wären die Ansatzpunkte für das Thema „Opfer“ in der Arbeit — der Pascharahmen für Jesu Stiftungsmahl (146); die Zitation von Mal 1, 10 gerade in der Zeit, in der der Mahlsinn der Eucharistie durch die allgemeine Kommunionfeier in jeder Eucharistiefeier noch unterstrichen erscheint (322 Anm. 271), obwohl in Mal 1, 10 nur vom Opfer die Rede ist; die eingehenden Darstellungen von Christi Hohenpriestertum (105 ff.), der Prophora (318) und Epiklese (320 ff.) und die zahllosen Textzeugen für die Eucharistie als Feier von Tod und Auferstehung Jesu —. Doch sie werden nie zum ausdrücklichen Thema gemacht, oder zusammengefaßt. Ob hier der Geist der großen und eingehend zitierten Werke von Hans Lietzmann, Joachim Jeremias, Albert Schweitzer sich ausgewirkt hat? Ob man da nicht auf das hermeneutische Prinzip hinweisen dürfte, das der Verfasser selbst für das Verständnis der Verschiedenheit der Einsetzungsberichte beizieht, wenn er sagt: „Sie (die Evangelisten) erklären das kirchliche Abendmahl im Lichte des historischen Abendmahles Jesu; sie schildern aber ebenso das historische im Lichte des

kirchlichen Abendmahles (13)^o. Solange Theologie Glaubenswissenschaft ist, wird dieses Problem in ihrer Methode bestehen. Umso notwendiger wird es darum im Namen der Wahrheit sein, daß der katholische Forscher die Zeugen der christlichen Wahrheit auf das „Opfer“ hin befragt, weil die Eucharistie für seinen Glauben wesentlich das ntl. Opfer ist, wie der lutherische Forscher sie hier seinem Glauben gemäß auf das Mahl hin befragt. Diese wissenschaftliche Befragung ist umso wichtiger, als es ja nicht um das „Daß“, sondern vielmehr um das „Wie“ dieses Opfers im kathol. Glauben angesichts von Hebr. 9, 26 f. geht. Die Behandlung gerade dieser Fragen hätte gezeigt, wie weit hier Real- und Aktualpräsenz wirklich zu scheiden sind und wie weit sie Komplementärbegriffe sind, und diese Erkenntnis hätte die Vorstellung von der Aktualpräsenz entscheidend klären können.

Nur am Rande seien in diesem Zusammenhang noch drei Hinweise erlaubt: Der Text Justin Dial. 70 (163 Anm. 86 ist gemäß 271 Anm. 33 zu korrigieren) wäre doch noch näher daraufhin zu untersuchen, ob diese *ἀνάμνησις τοῦ σωματοποιήσασθαι αὐτὸν* wirklich etwas mit „Menschwerdung“ zu tun hat, da Justin an der großen Stelle Apol I 66 (268—272) dafür ausdrücklich zweimal *σαρκοποιήθεις* und die anderen Väter gewöhnlich *σάρκωσις* schreiben. Weist nicht das *αὐτὸν* statt *αὐτὸν* darauf hin, daß es sich hier einfach um die eucharistische Wandlung handelt? Denselben Ausdruck gebraucht Marcion (289 Anm. 105). — Die Ansicht, die über die große mittelalterliche Sakramententheologie (199 zu Anm. 206; 243; als Werturteil bereits 318 etwas revidiert) vorgebracht wird, ist nach der neuen Untersuchung von J. Hödl, Die allgemeine Sakramentenlehre bei Herveus Natalis, München 1956, zu korrigieren. Zu dem *ἀγιάζειν* als Wandlungsterminus (302—308) wäre wohl auf Jo 17, 19 hinzuweisen, wo gerade der Opfercharakter dieses Tuns deutlich wird. Für die Geistchristologie (290) ist die erste Stelle 2 Kor 3, 17 f.

Haben die vorgebrachten kritischen Bemerkungen auch zentrale Fragen der Arbeit berühren müssen, so wollen sie doch keineswegs den Wert der Arbeit schmälern, der vor allem in den zahlreichen Einzeluntersuchungen liegt.

Bonn

J. Auer

E. Lohse: Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (= Forschgn. z. Rel. u. Lit. d. Alten u. Neuen Testaments H. 64). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1955, 219 S. brosch. DM 16.50.

Die Vorstellung vom Sühnetod im Spätjudentum und im Neuen Testament ist — nicht ganz im Einklang mit dem Titel — der Gegenstand dieser straff geführten Untersuchung. Der Verfasser zeigt zunächst, welch große Bedeutung der Tod unter den Sühnmitteln hat, mit denen das nachchristliche Judentum rechnete. Mit dem Tod sühnt in erster Linie der Sterbende für seine eigenen Sünden; der Tod des Gerechten konnte jedoch auch stellvertretend für die Brüder Sühne wirken und Gericht und Strafe vom Volke abwenden. Diese Konsequenz hat das rabbinische Judentum freilich erst spät und zurückhaltend gezogen, und die Wirkung der stellvertretenden Sühne auf das Diesseits beschränkt gedacht. Die Feststellung, daß die alttestamentliche Hauptstelle für das stellvertretende Leiden, Jes. 53, von den Rabbinen bei der Erörterung dieser Fragen völlig übergangen wird, ist eines der sehr wesentlichen Ergebnisse. Die zentrale Bedeutung dieses Kapitels für das Neue Testament veranschaulicht der zweite Teil der Arbeit. Die urchristliche Gemeinde hat in dem Tod Christi die Erfüllung der Weissagung gesehen und hat ihm seine älteste Deutung gegeben, indem sie die Gestalten des Menschensohnes und des Gottesknechts zu einer Einheit verband. Der Schriftbeweis der Urgemeinde wird vom Hebräerbrief erweitert; der Vergleich zwischen dem alttestamentlichen Opferkult und dem Tode Christi soll