

möchte man vielmehr das „kat'eikona-Sein“ bezeichnen, die Angleichung an das einwohnende Pneuma, welches „den reinen Besitz der (menschlichen) Natur“ (H 12,1) garantiert. Um es nochmals zu sagen: hier wäre eine für jede Homilie gesonderte Untersuchung zur Bestimmung der Eikonlehre angemessen, um dann erst eine Synthese zu versuchen.

Die Darstellung ist manchmal zu kurz. Offensichtlich machte dem Verf. die deutsche Sprache noch in etwa zu schaffen. So u. a. S. 88, wo es statt „beschränkteren“ besser hieße „eingeschränkt(er)en Sinn“; ebd. „widerlegt“ statt „wiederlegt“. Unverständlich ist der Satz S. 89 f.: „Die Vertröstung ist größer und wirksamer als die Verlassenschaft.“ Das ebd. zitierte Buch von F. Dörr hätte die rechten Hinweise gegeben. Unklar sind auch die ersten Sätze auf S. 98: statt „ab jetzt“ muß es in Z. 9 wohl „schon jetzt“ heißen. Unklar oder z. T. unrichtig ist auch der Satz S. 109: „Bei der Verleiblichung war ja auch die Darbietung des Herrn als Speise und Nahrung für die Seele einer der Aspekte (sic)“. Man ist auch nicht sicher, ob Verf. an verschiedenen Stellen statt von „Erbsünde“ nicht besser von „Konkupiszenz“ sprechen sollte. Gerade hier hätte es deutlicher Sprache bedurft, um die Beziehung des C. M. zum Messalianismus genau zu umschreiben. Zuletzt sei noch auf einige Druckfehler aufmerksam gemacht: S. 66, Anm. 40 findet sich das beliebte „Origines“ statt „Origenes“.

A. Grillmeier, S. J.

Härdelin, Alf, *The Tractarian Understanding of the Eucharist* (Studia Historico-Ecclesiastica Upsalienia, 8). 8° (366 S.) Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells. 40.— schw. Kr.

Die Situation der Schwedischen Kirche der letzten Jahrzehnte läßt sich unter mancher Rücksicht mit jener der Anglikanischen zur Zeit der Oxforder Bewegung vergleichen. Das Leben beider Kirchen ist in den entsprechenden Phasen gekennzeichnet durch den Schwund des Glaubensbewußtseins, durch die Entkräftung der Glaubensaussage aufgrund theologischer Kapitulation vor außertheologischen Strömungen (vgl. W. Köster, Über Protestantismus in Schweden heute, in: MThZ 18 [1967] 30 ff.), ferner durch die Politisierung der kirchlichen Führungsspitzen und die Bedrohung durch staatliche Bevormundung. In beiden bezeichneten Perioden dieser Kirchen sind aber auch innerkirchliche Erneuerungsbestrebungen von großem Ausmaß zu verzeichnen, auch wenn sie im heutigen Schweden keineswegs so profiliert und theologisch formiert sind wie in England vor 130 Jahren. Beide Experimente zur Neubelebung des kirchlichen Lebens sind geprägt vom Rückbezug der Theologie auf die – material verschiedenen – Quellen, von liturgischer Erneuerung, von der Aufwertung der Sakramente und vom Kampf gegen die Abhängigkeit von staatlicher Steuerung und Kontrolle.

Es verwundert deshalb nicht, daß mehrere schwedische Theologen die Oxforder Bewegung studierten. H. machte ein zentrales Thema der Traktarier – wie die Männer der Bewegung wegen der von ihnen herausgegebenen 90 Traktate genannt werden – zum Gegenstand seiner Dissertation, nämlich deren Verständnis der Eucharistie.

Nach der einleitenden Darlegung der Zielsetzung und Methode der Untersuchung beginnt er den ersten der drei Hauptteile umfassenden Arbeit mit der Frage nach den Prinzipien, in denen das Denken der Traktarier verankert ist (27). Was diese nicht nur als liturgische Interessengruppe zusammenhielt, sondern als theologisch strukturierte Bewegung erst ursprünglich begründete, war das dogmatische Prinzip: Der Glaube war für die Bewegung nicht nur eine Verfassung des Geistes oder ein Prinzip der Tat, sondern „bestimmte Lehre“ (28), von einer bestimmten Autorität verkündet und verantwortet (37). Im damaligen England war diese Position durchaus originell und hatte zur Durchsetzung und Behauptung nur eine Chance, wenn diese Position zäh und geschickt verfochten wurde. Denn die geläufigen Auffassungen wurden durch die antidogmatischen Strömungen des Liberalismus und Rationalismus diktiert. – Die Frage nach der Autorität führt zu jener nach der Tradition und dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Die Interpretation der Schrift durch die Kirche hat den gleichen verbindlichen Charakter wie die Schrift selbst, weil konstitutives und interpretatives Wort das Werk des gleichen Heiligen Geistes (39 ff.) und der Ausdruck des Glaubensbewußtseins der einen Kirche sind (43). Die Traktarier begrif-

fen ihre Kirche als legitimen Zweig der einen katholischen und apostolischen Kirche, deren Leben und Lehre in den Anglican Formularies, vor allem dem Book of Common Prayer und den Articles of Religion, einen gültigen Ausdruck gefunden haben (48–55). *Newmans* Konfrontierung der 39 Artikel mit dem Tridentinum im berühmten Traktat 90 und die darin nachgewiesene wesentliche Übereinstimmung der Lehre nach (56 f.) waren einer der Hauptgründe, die zur Krise und Spaltung der Bewegung führten. – Die zentralen theologischen Begriffe der Traktarier waren die der sichtbaren Kirche mit ihren von Gott berufenen Boten und der Sakramente als wirksame Instrumente der Gnadenvermittlung. Dieses sakramentale Prinzip wurde beträchtlich beeinflußt durch das in der europäischen Kulturgeschichte bekannt gewordene Phänomen der Romantik, durch das Analogieverständnis des anglikanischen Bischofs *J. Butler* und durch jene Wirklichkeit, welche die Alexandriner Oikonomia nannten (60–71). Diese Impulse von der profanen Zeitgeschichte, der anglikanischen Tradition und der Patristik führten zum inkarnatorisch und sakramental strukturierten Kirchenverständnis der Traktarier (72–87), welches auch die beste Wehr und Waffe gegen den um sich greifenden Rationalismus war (87 ff.). Der Kirchen- und Sakramentsbegriff der Oxforder Männer wurde aber auch in einer fortschreitenden Auseinandersetzung mit den Evangelikalen und Liberalen der anglikanischen Kirche gewonnen (101 f.). *Newman* war „der Architekt der Ekklesiologie der Traktarier“ (72).

Im 2. Hauptteil zeichnet H. zu Beginn (111 ff.) das Priesterbild der Traktarier, das in seinen ersten und feierlichen Zügen in scharfem Kontrast zum üblichen gentleman-minister steht. Sodann geht er über zur entscheidenden Frage der eucharistischen Präsenz. Für *R. I. Wilberforce*, den systematischsten Denker der Traktarier, bedeutete Eucharistie die Entfaltung (extension) der Inkarnation. Damit war die Realpräsenz gesichert, welche von keinem Traktarier in Zweifel gezogen wurde. Der fundamentale Irrtum der „Protestanten“, vor allem *Zwingli*, bestehe gerade im Versagen, „die Menschheit Christi für die Mitteilung göttlicher Gaben anzuerkennen“ (181). Sie verneinten – so meinten die Traktarier – die Mittlerschaft Christi als bleibende Realität. Die objektive eucharistische Gegenwart Christi, welche sich nicht am subjektiven Glauben messen läßt und welche umfassender ist als die menschliche Erfahrung, wurde in der fortschreitenden Reflexion der Oxforder Männer ein fester Bestandteil ihrer Lehre (168 ff.). – In der Frage der Transsubstantiation hingegen schieden sich die Geister. Nach Artikel XXVIII widerspricht diese Verwandlungserklärung dem klaren Wort der Schrift (183). In den ersten Jahren der Oxforder Bewegung wurden die Definitionen von Lateranense IV und des Tridentinums verworfen. Von 1838 an ist jedoch eine starke Beschäftigung und Bemühung um das „richtige“, d. h. katholische Verständnis zu erkennen (191). *Newman* konnte die Lehre von der Transsubstantiation vor seiner Konversion persönlich nie voll übernehmen. *W. G. Ward* und *F. W. Faber*, die beiden Extremisten, sahen im Vergleich zwischen dem Tridentinum und Artikel XXVIII nur terminologische Differenzen (193). *J. Koble* und *E. B. Pusey* verwarfen die tridentinische Formel als rationalistisch (186) und korrupt (195). Allerdings ließ vor allem *Pusey* in dieser Frage eine eigenartige Ratlosigkeit erkennen. *Wilberforce* machte die entscheidende Entdeckung, daß der Begriff Substanz in den zwei verschiedenen philosophischen Traditionen von Aristoteles und Bacon zwei grundverschiedene Bedeutungen hat: „To Bacon, the founder of the English empiricist school of philosophy, experiment and sense experience were the sources of knowledge. That which the senses can discern is matter, and in ordinary, popular language the word substance will be used almost as equivalent to matter. To an Aristotelian, on the other hand, substance is a metaphysical term meaning something entirely different from matter. Substance is an abstract notion, an object to the intellect and the mind only, while what the senses perceive is called the accidents“ (194). Die Substanz bei Bacon sind grob gesprochen die Akzidentien bei Aristoteles. Aus einer auf philosophischem Mißverständnis gründenden Verwechslung schreibt Artikel XXVIII dem Sacramentum die Transsubstantiation zu, während Rom die Verwandlung auf die Res Sacramenti bezieht, was auch ein Anglikaner annehmen könnte (194–195). – Mit einem letzten Kapitel über den von den Traktariern übernommenen Opfercharakter der Eucharistie wird der 2. Teil abgeschlossen (199–219).

Der 3. und letzte Teil vermittelt die praktische Explizierung der im 2. Teil darge-

legten Lehre. Der Theologie der Eucharistie entspringt und entspricht der Aufbau einer eucharistischen Praxis und Frömmigkeit. Die Lehre schafft sich einen sichtbaren Ausdruck, bis in die Architektur und die zentrale Stellung des Altars (223 ff.). Vor allem aber gelingt es H. aufzuweisen, daß für die Traktarier die Einheit der Kirche und das einheitstiftende Band der Eucharistie die Gemeinschaft der Gläubigen im Gottesdienst fordert und zur Folge hat. Die sakramentale Konzipierung der Lehre impliziert einen anti-individualistischen Begriff der Gnade (280 ff.). – In einem letzten Kapitel (316–343) wird die eucharistische Frömmigkeit mit individueller Heiligkeit in Zusammenhang gebracht und dabei die Möglichkeit der sakramentalen Beichte erörtert, welche von einigen Traktariern in die pastorale Praxis eingeführt wurde. Der Band wird abgeschlossen mit dem Verzeichnis der verwendeten Manuskripte, der Bibliographie und dem Namenregister.

Es ist H. gelungen, eine gewaltige Menge Material methodisch zu sichten und systematisch darzustellen. Das Gerüst bilden die Kirche als sichtbares Zeichen der Gegenwart der Gnade und das Prinzip des sakramentalen Realismus. Dieses Prinzip bedeutet, daß es sich bei den sakramentalen Zeichen um echte Instrumentalität handelt, daß m. a. W. die gedeuteten Zeichen nicht eine innere, bereits mitgeteilte Gnade anzeigen, sondern selbst vermitteln. – Der sachlogische Duktus der Arbeit ist überschaubar und mit Ausnahme einiger abrupten Überleitungen beinahe lückenlos. Die offenbaren Sympathien des Verf.s für die Anliegen der Traktarier ist der wissenschaftlichen Exaktheit nicht abträglich. Vermutlich hat sich beides, nämlich die dem wissenschaftlichen Auftrag angemessene Sachlichkeit und die dem Gegenstand angemessene theologische Leidenschaft, an der Theologie der Traktarier selbst entzündet. Diese waren mehr als Fachtheologen. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse werden oft am Ende eines Kapitels in konvergierender Synthese zusammengefaßt, z. B. in den ausgezeichneten Schlußabschnitten über den Opfercharakter der Eucharistie (219). Mehrmals wird die Darstellung dort am klarsten, wo der Gegenstand am schwersten in den Griff zu bekommen ist (z. B. 191 ff.: Analyse des Transsubstantiationsbegriffes).

Die Bedeutung der Darstellung scheint indessen überbetont zu sein auf Kosten der zu kurz gekommen, oft noch aggressiveren Stellungnahme. Von (und mit?) den Traktariern wird z. B. gesagt, daß die Kirche der Väter eine geeinte Kirche war und deswegen Anspruch auf Autorität für die anglikanische Kirche erheben konnte (42). Das war natürlich die große Täuschung der anglikanischen Traktarier, denn – wie Newman in seinem „Development of Christian Doctrine“ in einer Art Selbst-Enttäuschung zeigt – diese gesammelt-eine Kirche der Väter hat es nie gegeben.

Zwei Aussagen müssen sich eine Korrektur gefallen lassen. Die erste lautet: „Treatments of Tract 90 are given in all thorough works on Newman . . .“ (56, note 46). Muß dieser Satz nicht so verstanden werden, daß nur jene Werke über Newman gründlich sind, welche den Traktat 90 behandeln? Das wäre absurd. Die bahnbrechenden Werke von A. D. Culler und F. M. Willam verlieren kaum ein Wort darüber. Außerdem sind in Newmans eigener Einschätzung Ereignisse, welche zeitlich vor dem Traktat 90 liegen, folgenschwerer, so sein Aristoteles-Studium in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre, sein daraufhin folgendes Väterstudium und seine Auseinandersetzung mit den Donatisten und Monophysiten. Aus dieser Sicht verliert der Traktat 90 seine Relevanz nicht, sie wird aber entsprechend eingeschränkt.

In einer zweiten Aussage befindet sich H. ebenfalls im Irrtum. Sie lautet: „ . . . it is impossible to prove that he (Newman) ever read the Tübingen theologian (J. A. Möhler) before 1845“ (82). Verf. schließt sich hier der Hypothese Y. Brilioths in „Anglican Revival“, S. 329, an. Inzwischen aber hat H. Tristram, der beste Newman-Kenner seiner Zeit, in einem von H. selbst angeführten Artikel von 1938 (vgl. unten) dieses Urteil in Frage gestellt. Mit großer Wahrscheinlichkeit erwarb sich Newman schon 1836 die „Symbolik“ und 1839 die „Einheit in der Kirche“ in französischer Übersetzung (eine englische Übersetzung der „Symbolik“ kam 1843 heraus), nachdem er bereits spätestens 1834 – zwei Jahre nach der Veröffentlichung der „Symbolik“ – von Dr. Wiseman, dem Rektor des Englischen Kollegs in Rom, eindringlich auf Möhler aufmerksam gemacht worden war. Sicher ist, daß Newmans Freund Mark Pattison am 3. Oktober 1843 in sein Tagebuch schrieb, er, Pattison, habe die französische Übersetzung der „Einheit“ Möhlers zu lesen begonnen, und zwar bei Newman in Littlemore. Sicher ist auch, daß W. E. Gladstone und W. G.

*Ward*, mit denen Newman in regem Kontakt stand, mit der Theologie Möhlers vor 1845 Bekanntschaft machten. Zusammen bilden die angeführten Indizien ein Argument, das nicht zu H.s Schluß berechtigt. In der Ausformung seines Kirchenbegriffes kann Newman sehr wohl unter direktem Einfluß Möhlers gestanden haben, und zwar schon vor der Vollendung des Werkes über die Lehrentwicklung im Jahre 1845 (vgl. dazu *H. Tristram*, J. A. Möhler et J. H. Newman, in: *RechScPhTh* 27 [1938] 184 ff.).

Der eigentliche wunde Punkt der Arbeit ist indessen weder in der material-theologischen Behandlung noch in der einen oder andern nebensächlichen historischen Entgleisung zu suchen. Er liegt sozusagen außerhalb ihres Feldes. Es handelt sich darum, daß H. nur in zögernden Ansätzen das außertheologische Vorverständnis der Oxforder Theologie geprüft hat. Diese Feststellung soll nicht als kritische Bewertung dem Verf. angelastet werden. Seine Methode und Zielsetzung waren theologiegeschichtlicher Art (22). Die Frage, die hier aufgegriffen wird, soll deshalb nicht in erster Linie als Kritik, sondern als zusätzliche, im Zusammenhang mit dieser Arbeit wohl doch angeratene, wenn nicht sogar notwendige Reflexion verstanden werden. Das Problem wird nicht gestellt aus Liebhaberei oder weil es Mode geworden ist, jegliches System nach seinen anthropologischen Voraussetzungen und Implikationen zu hinterfragen; sondern deshalb, weil die Frage von der Sache selbst und von den geschichtlichen Vorgängen der Oxforder Bewegung her berechtigt und gefordert ist. Man muß in der Tat in Erwägung ziehen, von welchen Voraussetzungen her die Traktarier zum sakramentalen Realismus bezüglich Kirche und Eucharistie durchgedrungen sind. Und überhaupt, woher haben sie das Instrumentarium, mit dem sie fachlich gerüstet und in offenkundiger Sympathie der scholastischen Tradition (allerdings nicht in dem umfassenden Ausmaß, wie manche zu wünschen scheinen!) und dem Tridentinum begegnet sind? Es ist H. anscheinend an der Beschreibung des Phänomens des sakramentalen Realismus mehr gelegen als an der Erklärung des Phänomens. Gewiß haben Romantik und Bischof *Butler* ihren Einfluß auf die Oxforder Bewegung geltend gemacht. Aber nicht annähernd mit gleicher Wucht und Wirkung wie Aristoteles. Die Oxforder Bewegung der dreißiger und vierziger Jahre hatte ihre Vorgeschichte in den zehner und zwanziger Jahren, als alle führenden Traktarier Fellows von *Oriel College* und Schüler von *E. Copleston* und *R. Whately* waren, die eine eigentliche Aristoteles-Renaissance hervorriefen. Es ist richtig, daß *Newman* in seinem Denken platonische Tendenzen verrät, und hierin mag man mit H. eine gewisse Affinität zu den alexandrinischen Vätern sehen (70–71). Das Denken *Newmans* mag von *Platon* beeinflusst sein, geprägt ist es von *Aristoteles*. In seinem *Dubliner Vortrag* über „Wissenschaft als Selbstzweck“ (1852) sagte er: „Solange wir Menschen bleiben, kommen wir nicht daran vorbei, in großem Ausmaß Aristoteliker zu sein . . . In vielen Dingen heißt richtig denken so wie Aristoteles denken“ (*University Education*, S. 89). In seinem letzten großen Werk wird *Newman* noch deutlicher: „Was den intellektuellen Standpunkt (die philosophische Grundposition) anbelangt, mit der ich an meine Untersuchungen (über das Verhältnis von Vernunft, Offenbarung und Glaube) herantrat, so ist Aristoteles mein Meister gewesen“ (*Grammar of Assent*, S. 327). Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß man nicht notwendigerweise Schüler des Stagiriten zu sein braucht, um zu einem sakramentalen Realismus vorzustoßen. Es gibt auch hervorragende Aristoteliker, z. B. *Whately*, denen dieser Schritt nicht gelang. Das erschüttert jedoch nicht die hier eingenommene Position, daß ein innerer Nexus waltet zwischen aristotelischem Denken und dem sakramentalen Realismus der Oxforder Männer, mit objektiven, bewußtseinsunabhängigen Vorgängen, die dieser Realismus verlangt.

Als Schlußbemerkung ist es angebracht, darauf hinzuweisen, daß H. in einem kürzlich veröffentlichten Artikel (vgl. *Credo* 50 [1969] 172 ff.) der Verbindung zwischen dem vorthologischen Wirklichkeitsverständnis und der Deutung des Geheimnisses der Eucharistie große Beachtung schenkt, ja entscheidende Tragweite beimißt. H. meint dazu, daß sich die existentialistisch-personalistische Interpretation der Wirklichkeit auf das Bekenntnis zur objektiven Gegenwart Christi in der Eucharistie verheerend auswirken kann. Vor allem dann, wenn sich diese Interpretation nicht in den für alle Formen von Wirklichkeitsverständnis gemeinsamen Referenzrahmen des Glaubensbewußtseins der Kirche einbeziehen ließe.

E. Bischofberger, S. J.