

Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66

Autor(en): **Perler, O.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **18 (1940)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762436>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66.

Von Dr. O. PERLER.

Die vom römischen Martyrer Justin um 155 verfaßte Beschreibung der urchristlichen Tauf- und Eucharistiefeier (I Apol. cc. 61-67) zog wegen ihrer liturgie- und dogmengeschichtlichen Bedeutung von jeher die Aufmerksamkeit aller auf sich. Trotzdem fand die schwierige Stelle über das Wesen der Eucharistie (c. 66) immer noch keine allgemein anerkannte Deutung. Die gebräuchlichen Übersetzungen¹ und Erklärungen² sind irreführend, unvollständig, u. E. zum Teil unrichtig. Der Text ist zudem von so gedrängter Kürze, daß er auf den ersten Blick kaum seiner ganzen Tiefe nach erfaßt wird. Damit dürfte eine neue Untersuchung an dieser Stelle gerechtfertigt sein.

Unter den Heiden wurden über die liturgischen Versammlungen der Christen schamlose Gerüchte herumgeboten. Um deren Haltlosigkeit zu erweisen, schildert der Apologet die christliche Weihefeier: Taufe (c. 61) und Eucharistie (c. 65), sowie die sonntägliche Wiederholung der letzteren (c. 67). Da insbesondere der Glaube an die Gegenwart Christi im eucharistischen Brot und Wein den Gedanken an den Genuß geschlachteter Kinder hervorgerufen hatte³, sieht sich Justin zur bedeutungsvollen Aussage veranlaßt (c. 66):

¹ Die von *M. J. Rouët de Journal*, *Enchiridion Patristicum* (1932) n. 128 nachgedruckte lateinische Übersetzung *Pr. Maran's*, Migne PG 6, 428. — *G. Rauschen*, *S. Iustini apologiae duae* (*Florilegium Patristicum* 2² (1911) 107/9); *Monumenta eucharistica et liturgica* (*Floril. Patr.* 7² (1914) 16/7); *Bibliothek der Kirchenväter* 12 (1913) 81 (135). — *J. Quasten*, *Monum. eucharist.* (*Floril. Patr.* 7³ 1 (1935) 17 f.). — *I. C. Th. Otto*, *Iustini opera*³ I, 1 (1876) 181/3.

² *O. Bardenhewer*, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I² (1913) 259. — *P. Batiffol*, *Etudes d'histoire positive*, 2^{me} sér.: *L'Eucharistie* 7 (1920) 6-32. — *G. Bardy*, art. Justin (saint) in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8 (Paris 1924) 2271/4. *B. Altaner*, *Patrologie* (1938) 66 f. — Es kann nicht unsere Aufgabe sein hier alle Autoren zu nennen. Zu weiteren wird im Laufe des Aufsatzes Stellung genommen.

³ I Apol. 26 (1, 82 C); II Apol. 12 (1, 232/4); Dial. 10 (2, 38 B). Wir zitieren nach der Ausgabe *I. C. Th. Otto*, wobei nur die pars. 1 und 2 des tomus I., nicht aber dieser selbst angegeben wird.

« Καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία, ἥς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστὶν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδραγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ'

ὃν τρόπον 1 διὰ λόγου θεοῦ

2a σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς

3 ὁ σωτὴρ ἡμῶν

2b καὶ σάρκα καὶ αἷμα

3 ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν

οὕτως 1 καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ

2 εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν

3 ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν

2a ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ

2b καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. »¹

« Und diese Speise heißt bei uns Eucharistie. Daran darf nur teilhaben, wer von der Wahrheit unserer Lehre überzeugt ist, das Bad für die Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und nach den Vorschriften Christi lebt. Denn wir nehmen sie (dies) nicht für gewöhnliches Brot noch für gemeinen Trank, sondern

wie 1 der durch Gotteswort

2a fleischgewordene Jesus Christus

3 unser Erretter

2b Fleisch und Blut

3 für unsere Errettung hatte

so 1 ist nach der uns mitgeteilten Lehre auch die durch ein von ihm kommendes Gebetswort

2 zur Eucharistie gewordene Speise,

3 aus der Blut und Fleisch unserer Umwandlung gemäß genährt werden,

2a jenes fleischgewordenen Jesus

2b Fleisch und Blut ».

Die von Justin aufgestellte Parallele zwischen Menschwerdung und Eucharistie erheischt von selbst eine Aufteilung der langen Periode

¹ Ausgabe *Otto*, I, 1, 180/2.

in die sich entsprechenden, klar aufgebauten Glieder¹. Damit haben wir den natürlichsten Wegleiter zur Sinnermittlung gefunden. Auf den ersten Blick werden die drei Hauptgedanken erfaßlich:

1. Die dem Logos zugeschriebenen Wandlungen in Menschwerdung und Eucharistie.

2. Deren unmittelbare Wirkung: Christi Fleisch bzw. die Eucharistie, in beiden Fällen ist es Christi Fleisch und Blut.

3. Deren Zweck: Unsere Rettung bzw. unsere Umwandlung.

1. Justin beginnt mit der Behauptung, die Menschwerdung sei das Werk des Logos: « Διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς I. X. ». Bereits in Kapitel 32² und 33³ hatte er diesen Gedanken ausführlich behandelt.

Logos ist bei Justin ein weiter und schillernder Begriff, bald Quasi-Attribut Gottes⁴, bald das vom Vater gezeugte, klar unterschiedene, persönliche Wort⁵, bald die in der Welt wirkende Kraft Gottes⁶, bald die den heidnischen Weisen mitgeteilte Erkenntniskraft (« λόγος σπερματικός »)⁷, bald die menschengewordene göttliche Person Jesu Christi⁸. Daß wir bei dieser Mannigfaltigkeit nicht selten klar umrissene Unterscheidungen vermissen, liegt auf der Hand.

Ein Vergleich verschiedener Stellen zeigt indessen, daß Justin im Gebrauch des Artikels nicht willkürlich vorzugehen scheint. Logos ohne Artikel, also in einer mehr unpersönlichen, dehnbaren Weise bezeichnet im allgemeinen die in der Schöpfung wirksame Vernunft-Kraft Gottes⁹.

¹ Solche Parallelen scheint Justin geliebt zu haben. Er war in ihrer Auswahl glücklich und hat die Theologie damit befruchtet, wie es auch der berühmte Vergleich zwischen Eva und Maria beweist, dem wir zum ersten Mal Dial. 100 (2, 358 C) begegnen.

² 1, 98 B.

³ 1, 102 A.

⁴ Vgl. II Apol. 6 (1, 212 D); Dial. 62 (2, 220 D). Diese Stellen sind zum Wenigsten unklar und lassen die Unterscheidung der späteren Apologeten in « λόγος ἐνδιάθετος » und « προφορικός » voraussehen.

⁵ I Apol. 23 (1, 72 C), 59 (1, 158 D); Dial. 61 (2, 214 B), 128 (2, 460 C), 129 (2, 462 B).

⁶ I Apol. 64 (1, 176 B); Dial. 61 (2, 212 A).

⁷ II Apol. 8 (1, 220 C), 13 (1, 238 C). Vgl. I Apol. 46 (1, 128 C).

⁸ I Apol. 46 (1, 128 C), 63 (7, 172 A); Dial. 105 (II, 376 C).

⁹ Man vergleiche z. B. I Apol. 64 (1, 176 B): « Τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν ». I Apol. 5 (1, 18 A) werden beide Begriffe: Logos als in der Welt wirkende Erkenntniskraft und als menschengewordenes Wort nebeneinandergestellt, im ersten Falle ohne, im zweiten Falle mit Artikel: « ... ἐν Ἑλλήσιν διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ... ἐν βαρβάρους ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος ». Vgl. I Apol. 46 (1, 128 C); Dial. 61 (2, 212 B; 214 C); I Apol. 23 (1, 72 C); Dial. 105 (2, 376 C): « λόγος καὶ δύναμις ».

Von ihr wird gesagt, der Vater hätte sie vor allen Geschöpfen als vernünftige Kraft, als Prinzip der Schöpfung gezeugt, um durch sie alles vernunftgemäß hervorzubringen und ordnungsgemäß zu lenken¹. Das Wort sei daher, weil es die in der Welt wirkende Kraft Gottes sei, überall gegenwärtig. Durch seine Gegenwart allein werde auch die Erkenntnis möglich². Aber während die heidnischen Weisen, welche die Wahrheit nur unvollkommen erkannten, bloß einen Teil des Logos («λόγος σπερματικός») erhalten hatten, besäßen die Christen, welche die volle Wahrheit erhielten, den ganzen Logos³.

Wie die Lehre vom «λόγος σπερματικός» beweist, liegt hier zweifellos eine vielleicht über Philo gehende Beeinflussung durch den Stoizismus vor. Diese Zusammenhänge sind so oft aufgedeckt worden, daß wir sie nicht näher zu begründen brauchen⁴. Auch nach dem Stoizismus bedingt der in die Vielheit der «λόγοι σπερματικοί» ausgestrahlte, unpersönliche, göttliche Logos als formgebendes und wirkendes Prinzip, als «λόγος καὶ δύναμις» die ordnungsgemäße Entwicklung der Welt.

Wenn daher Justin schreibt, Jesus Christus sei durch Gottes Wort «διὰ λόγου θεοῦ» (ohne Artikel) Mensch geworden, so dürfte dies nicht ohne Absicht geschehen sein. Im Vordergrund seiner Anschauung steht nicht der Gedanke an den persönlichen Logos, sondern mehr der stoisch beeinflusste kosmische Begriff der göttlichen Logos-Kraft, welche alles Geschehen bewirkt und bestimmt⁵.

Ganz folgerichtig wird daher auch das Wort des Verkündigungsengels (Luk. 1, 35): «Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft vom Allerhöchsten wird dich überschatten» vom Schöpferlogos verstanden⁶. Der Mangel jeglichen Artikels: «Πνεῦμα ἅγιον . . . καὶ δύναμις ὑψίστου» begünstigte diese Auslegung. Der Prolog des vierten Evangeliums (Joh. 1, 3. 14: «Πάντα δι' αὐτοῦ [τοῦ λόγου] ἐγένετο . . . ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο») wird die biblische Begründung dazu gewesen sein.

¹ Dial. 61 (2, 212 A); I Apol. 59 (1, 158 D), 64 (1, 176 B).

² II Apol. 10 (1, 228 A).

³ II Apol. 8 (1, 222 C), 13 (238 C).

⁴ Vgl. *Anathon Aall*, Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur (Leipzig 1899) 281 ff. *J. Lebreton*, Histoire du dogme de la Trinité II² (1928) 436/39.

⁵ I Apol. 32 (1, 98 B): « . . . ἐκ θείας δυνάμεως ». I Apol. 46 (1, 130 D): « . . . διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου ».

⁶ I Apol. 33 (1, 102 B). Diese Auffassung war in den ersten Jahrhunderten weit verbreitet. Vgl. *Hermas*. Sim. V, 6, 5; *Tert. de carne Chr.* 19 Migne PL 2, 784 f. *Klem. Al. Strom.* 5, 3, 16, 5 GCS *Klem.* 2, 336 (*O. Stählin*) usw. Vgl. *O. Casel*, Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr, *Der Katholik* 4. Folge 13 (1914) 159 ff.

Von dieser Betrachtung her dürfte das vielumstrittene Vergleichsglied über die Eucharistie eine gewisse Aufhellung erfahren: « Οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν » κτλ.

Je nach dem Abhängigkeitsverhältnis und der Art der beiden Genitive « δι' εὐχῆς λόγου » (« εὐχὴ λόγου » oder « εὐχῆς λόγος ») und je nach dem Sinn der zusätzlichen Bestimmung « παρ' αὐτοῦ » (Christus oder Gott Vater) sind verschiedene Übersetzungen möglich:

I. « Λόγος » abhängig von « εὐχὴ » (« εὐχὴ λόγου »):

1. Durch ein Gebet des Wortes (dessen Urheber der Logos ist = genit. subject.), das von ihm (von Gott, vom Vater) kommt.
2. Durch das Gebet (durch das Beten) eines Wortes, das von ihm (von Christus) kommt (die Einsetzungsworte).
3. Durch ein Gebet um das Wort (um den Logos = genit. object.), das von ihm (vom Vater) kommt (Logosepiklese).

II. « Εὐχὴ » abhängig von « λόγος » (« εὐχῆς λόγος »):

4. Durch ein Wort des Gebetes (durch ein Gebetswort = genit. explicativus), das von ihm (von Christus) kommt (Einsetzungsworte).
5. Durch ein Wort des Gebetes (genit. explicat.), das von ihm kommt (von Christus als dem « λόγος καὶ δύναμις θεοῦ » und das an ihm, an seiner Kraft teilnimmt).

Die Lösungen 1 und 3 verstehen unter « λόγος » den persönlichen vom Vater ausgehenden « Λόγος ». Wenn sich die von J. Watterich¹, F. J. Dölger², G. Rauschen³, H. Lietzmann⁴, F. Cabrol⁵, J. Quasten⁶, A. Arnold⁷ und anderen befürwortete 3. Lösung rechtfertigen läßt, ist Justin der erste Zeuge der eigentlichen, formellen Logosepiklese, die uns in manchen Quellen des 4. Jahrh. so klar begegnet.

Lösung 2 unterscheidet sich inhaltlich nicht von Lösung 4. Sie

¹ J. Watterich, Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte (Heidelberg 1896) 38.

² Fr. J. Dölger, Ἰχθῦς I (Rom 1910) 73/5, II (Münster 1922) 497/502.

³ G. Rauschen, Frühchristl. Apologeten I, Bibl. d. Kirchenväter 12 (Kempten-München 1913) 135.

⁴ H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 77 A. 1.

⁵ F. Cabrol, art. Epiclèse, Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie V, 1 (Paris 1922) 143.

⁶ J. Quasten, Monumenta eucharistica, Florilegium Patristicum 7, 1 (Bonn 1935) 18 A. 1.

⁷ A. Arnold, Der Ursprung des christl. Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschungen, Freiburger theolog. Studien 45 (Freiburg i. Br. 1937) 133 f.

kommt wegen der ungewöhnlichen Bedeutung des Substantivs « εὐχή » kaum in Betracht.

Das Gesetz des Parallelismus, das bei Justin so peinlich eingehalten wird, und der Nichtgebrauch des Artikels dürften den natürlichsten Weg aus dem Wirrwarr der Möglichkeiten weisen. « Διὰ λόγου (θεοῦ) » ruft nach einem « δι' (εὐχῆς) λόγου »: « Wie durch Gotteswort ... so durch Gebetswort ». Das Fehlen jeglichen Artikels beweist offenbar, daß Justin absichtlich jeder näheren Bestimmung aus dem Wege geht, um den Parallelismus nicht zu stören. Es genügt ihm aufzuzeigen, daß in beiden Fällen « διὰ λόγου » Christi Fleisch und Blut gegenwärtig werden.

Noch mehr! Hinge « λόγος » von « εὐχή » ab, dann wäre nicht einzusehen, warum der Ausdruck « λόγος », nachdem er nun als Gegenstand der an den Vater gerichteten Epiklese einen ganz bestimmten Sinn erhalten hat, eines Artikels entbehren sollte. Auch die Ergänzung « τοῦ παρ' αὐτοῦ » wäre dann eindeutig von Gott bzw. vom Vater zu verstehen. Grammatikalisch richtiger, empfindungsgemäß gehört aber das Pronomen « αὐτοῦ » zum unmittelbar vorausgehenden Subjekt « Ἰησοῦς Χριστός ».

Ist es zudem wahrscheinlich, daß die Logospekulation, die erst seit den Apologeten unter Anführung eines Laien, Justins, Bedeutung erlangte, bereits um die Mitte des 2. Jahrh. die eucharistische Liturgie weitgehend beeinflußt hat¹? Die zum Beweise angeführte älteste Eucharistie-Logosepiklese steht in der im 4. Jahrh. entstandenen Gebetssammlung des ägyptischen Bischofs Serapion². Die früheste Quelle zur römischen Liturgie, die Paradosis Hippolyts, kennt die Logosepiklese noch nicht³. Auch die Texte des Irenaeus sind nicht eindeutig⁴.

Die Lösungen 4 oder 5 drängen sich daher als die weitaus wahrscheinlichsten auf, das umsomehr, als der Ausdruck « εὐχῆς λόγος » durch eine ausgezeichnete Parallele in I Apol. c. 13 gestützt wird: « Durch Gebets- und Danksagungswort (« λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας »)

¹ Aristides z. B. ist die Logospekulation noch unbekannt.

² 13, 4 (F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2 (Paderbornae 1905) 174/6). J. Quasten, *Floril. Patr.* 7, 1, 62 f.

³ F. X. Funk a. O. 2, 100. Wenigstens wird hier nicht ausdrücklich der Logos genannt, sondern das Pneuma, das allerdings vielfach mit dem Logos identifiziert wurde. J. Quasten, *Floril. Patr.* 7, 1, 30.

⁴ So unten anzuführende Texte adv. haer. IV 18, 4-5, V 2, 1-3.

loben wir (Gott) für alles, was wir genießen »¹. Vermutlich handelt es sich um die gleichen eucharistischen Gebete.

Justin fährt zum Beweise seiner Aussage über das Wesen der Eucharistie weiter: «Denn die Apostel haben in den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, folgendermaßen den an sie ergangenen Befehl überliefert: Jesus habe, nachdem er Brot genommen und Dank gesagt, gesprochen: Tuet dies zu meinem Andenken, dies ist mein Leib, und nachdem er gleicherweise den Kelch genommen und Dank gesagt, gesprochen: Dies ist mein Blut, und ihnen allein (davon) mitgeteilt». Wie die Konjunktion « γάρ », die Erwähnung der Evangelien, die in keiner Quelle vorkommende Wortstellung: « Τοῦτο ποιεῖτε » an der Spitze, überhaupt die gedankliche Folge beweist, soll damit nicht, wie behauptet wurde, dieser « λόγος εὐχῆς » ausdrücklich angeführt, sondern der Schriftbeleg dafür erbracht werden, daß die Eucharistie wahrhaft Fleisch und Blut Christi sei. Tatsächlich aber scheint mit diesen Worten ungewollt eine liturgische Formel, wahrscheinlich der römischen Kirche überliefert worden zu sein. Justin spricht von der Übermittlung eines fortwährend ausgeführten Befehls Christi (« οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι »). Zwangsläufig mußte er sich dabei an die laut gesprochenen liturgischen Formeln erinnern, auf die das Volk mit « Amen » antwortete und die er « εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι »² nennt. Die von ihm erwähnten Einsetzungsworte finden sich wörtlich, selbst wenn wir von der Umstellung absehen, weder in einem der uns erhaltenen Evangelien, noch im ersten Korintherbrief Kap. 11, 23/6, obwohl ausdrücklich die Evangelien als Quelle angegeben werden. Es ist nicht wahrscheinlich, geschweige denn notwendig anzunehmen, daß Justin seine Angabe einem unbekanntem Evangelium entnommen habe³. Es verhält sich an unserer Stelle wohl ähnlich wie in der vierten mystagogischen Katechese Cyrills aus Jerusalem. Cyrill führt angeblich die biblischen Einsetzungsworte an. In Wirklichkeit scheint er die liturgische Konsekrationsformel aus dem Gedächtnis zu wiederholen, wie ein Vergleich mit den liturgischen Formeln nahelegt⁴. Justins sicher auch nicht vollständige

¹ 1, 40 C.

² I Apol. 65 (1, 178 D), 67 (1, 186 E).

³ Das hat für andere Stellen kürzlich wieder *E. R. Buckley*, Justin Martyr's quotations from the synoptic tradition, *Journal of Theol. Stud.* 36 (1935) 173/6 zu begründen versucht. Für unsere Stelle ist diese Annahme sicher nicht notwendig.

⁴ *Cat. myst.* 4, 1, *J. Quasten*, *Floril. Patr.* 7, 2, 25 (93). Vergleiche damit die durch *H. Lietzmann*, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) S. 24 ff. S. 49 zusammengestellten Formeln.

Text hat tatsächlich am meisten Ähnlichkeit mit der Konsekrationsformel, die uns Hippolyts Paradosis aufbewahrt hat¹.

Dieser « λόγος εὐχῆς » ist jedoch mehr als eine zum Gedächtnis vollzogene Wiederholung der Einsetzungsworte Christi (4. Lösung). Der gerade hier streng gewährte Parallelismus (« διὰ λόγου θεοῦ ») und die durch ihn bedingte umständliche Bezeichnung der Konsekrationsformel (« διὰ λόγου εὐχῆς ») zeigen, daß die Justins Denken beherrschende Logospekulation im Spiele ist. Wie diese das erste Glied erklärt, so auch das von ihm abhängige zweite. Der liturgische Gebetslogos, der von Christus, dem menschengewordenen Logos, kommt, nimmt an seiner göttlichen Kraft und schöpferischen, umgestaltenden Wirksamkeit teil. Justin denkt sich vielleicht denselben als irgend eine Ausstrahlung des göttlichen Logos gradeso wie es der « λόγος σπερματικός » inbezug auf die Erkenntnis ist. Bei der Spärlichkeit der Quellen müssen wir uns eine genauere Bestimmung dieser Wirkweise versagen. Jedenfalls ist diese Verknüpfung der Grund, weshalb sich das Wunder der Menschwerdung von neuem vollzieht: Wie durch Gottes-Logos Jesus Christus Fleisch geworden ist, so wird durch Gebets-Logos die Speise zur Eucharistie.

Der theologische Gedanke, der zur Logos-Epiklese führen mußte, liegt also vor. Irenaeus und spätere Schriftsteller, welche den Text Justins kennen mußten, werden die Richtigkeit dieser Annahme besser beweisen als die dunklen Anspielungen unserer Stelle es vermögen.

¹ F. X. Funk, *Didascalia* 2 (Paderborn 1905) 100; vgl. R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents, Texts and Studies* 8, 4 (1916) 176: « ... accipiens panem gratias tibi agens dixit: accipite, manducate hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis meam commemorationem facitis ». In Rückübersetzung dürfte das lauten: « ... λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας σοι εἶπεν: λάβετε, φάγετε: Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον. Ὡσαύτως καὶ ποτήριον λέγων: Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Ὅσακις ἐὰν ποιήσητε τοῦτο, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε. » Die gesperrten Stellen stehen wörtlich in Justin: « ... τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· Καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου ». Bemerkenswert ist die *Auslassung* des Wortes « ἔκλασεν » an beiden Stellen gegen alle biblischen Berichte und die liturgischen Formeln, des paulinischen (bezw. Lk.) « μετὰ τὸ δειπνῆσαι », obwohl der Ausdruck « ὁμοίως » bezw. « ὡσαύτως » diesen Quellen entnommen ist, der Erwähnung des « καινῆ, διαθήκη » (Paulus, Lk.). Erwähnenswert ist ebenso die ähnlich lautende Fassung des paulinischen Schlusses: « Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου ». Die Auslassungen und Umstellungen Justins erklären sich aus dem Zwecke seines Textes. Wenn diese Ähnlichkeiten auch nicht streng beweisend sind, so sind sie zum Wenigsten auffallend.

Aber bei Justin scheint die persönliche Logospekulation und nicht ein bereits eingebürgerter liturgischer Brauch aus den oben genannten Gründen die Quelle desselben gewesen zu sein.

2. Die Wirkungen der dem Logos zugeschriebenen Wandlungen sind in einem Falle die « Fleischwerdung », im anderen die « Eucharistie-
werdung ».

Das Verb « εὐχαριστεῖν » in der von Justin gebrauchten passiven Form ist ebenso wie das Substantiv « εὐχαριστία », d. h. Abendmahl, eine christliche Neuprägung. Justin sieht sich veranlaßt, dies in-
bezug auf das Substantiv seinen heidnischen Lesern ausdrücklich zu
bemerken : « Diese Speise heißt bei uns Eucharistie ». Das Verb wird
also parallel zu « σαρκοποιηθεῖς » eine durch den Gebetslogos geschehende
Wirkung besagen, durch welche die Speise « εὐχαριστία », Brot und
Wein « εὐχαριστένθα »¹ werden, geradeso wie Jesus Christus durch
Gottes-Logos Fleisch wurde. Es scheint sich somit um einen eigens
gewählten terminus technicus zu handeln, den wir mit « Eucharistie
werden » übersetzen und nicht nur « unter Danksagung segnen ». Wozu
denn sonst die Tautologie : « Durch einen Gebetslogos unter Dank-
sagung gesegnete Speise » ? Warum nicht das später häufig gebrauchte
viel einfachere « ἀγιάζειν », etwa : « Δι' εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας λόγου ἀγιασ-
θεῖσαν τροφήν »² ? Eine ähnliche Wendung finden wir bereits bei
Ignatius von Antiochien³ und deutlicher in zwei von Justin ab-
hängigen Texten des Irenaeus. Adv. haer. V 2, 3 : « ... ὁ ἄρτος ...
... γίνεται εὐχαριστία, σῶμα Χριστοῦ ... προσλαμβανόμενα τοῖ λόγον τοῦ θεοῦ
εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ »⁴.

Die Vergleichsglieder sind also :

« I. X.	σαρκοποιηθεῖς	σάρκα καὶ αἷμα ἔσχεν »
« τροφήν	εὐχαριστηθεῖσαν	σάρκα καὶ αἷμα εἶναι ».

In absichtlicher Betonung und in einer zum Realismus gesteigerten
Klarheit wird in diesen Sätzchen behauptet, sowohl der durch den
Logos Gottes menschengewordene Jesus Christus habe Fleisch und Blut
gehabt als auch die durch das Gebetswort zur Eucharistie gewordene
Speise sei jenes fleischgewordenen Jesus Fleisch und Blut.

Es scheint überflüssig zu sein, auf die in diesen Worten enthaltene

¹ I Apol. 67 (1, 186 E).

² Vgl. Origenes, in Mt. tom. XI, 14, 499 GCS Orig. 10, 1, 57 (E. Benz) :
« ... τὸ ἀγιάζομενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως » im Anschluß an I Tim. 4, 5.

³ Sm. 7, 1 F. X. Funk, Patres apostol. 1² (Tubingae 1901) 280.

⁴ Die übliche Kapiteleinteilung nach R. Massuet, Migne PG 7, 1124 ;
W. Harvey V, 2-3, Bd. 2, 319 f., 323.

über jeden Zweifel erhabene Gleichsetzung des Fleisches und Blutes des historischen Jesus mit dem Fleische und Blute des eucharistischen Jesus näher einzugehen. Die Ausdrucksweise ist von bemerkenswerter theologischer Schärfe. Man kann es dem Dogmatiker nicht wehren, wenn er die Schlußfolgerung zieht, bereits nach Justin sei die unmittelbare Wirkung der Wandlung Christi Fleisch und Blut, seine Seele sei also nur « per concomitantiam », seine Gottheit und Person auf Grund der hypostatischen Verbindung zugegen. Eine auf dem Boden nüchternen Geschichtlichkeit stehende Betrachtung wird ihrerseits folgern, daß der ausgesprochene Realismus unseres Textes über die Zwecke einer an die Heiden gerichteten Apologie hinausgeht. Die Behauptung Christus habe Fleisch und Blut gehabt, scheint auch nicht durch die eucharistischen Doppelgestalten : Brot und Wein hinreichend begründet zu sein. Der johanneische Ausdruck « σάρξ » statt « σῶμα » ist dabei wohl zu beachten. In dieser Behauptung klingt vielmehr die Polemik gegen die doketische Christologie eines Markion nach, von der uns der Kirchenhistoriker Eusebius¹ zu berichten weiß und die sich Irenaeus zum Vorbild genommen haben mag. Nach Ignatius wurden die christologischen Häresien bereits zu seiner Zeit auf die Eucharistie übertragen : « Von der Eucharistie und dem Gebete enthalten sie sich, weil sie nicht zugeben, daß die Eucharistie Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Seelen gelitten hat, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat. Jene, die der Gabe Gottes mit Widerspruch begegnen, werden in ihrer Streitsucht dem Tode anheimfallen. Es würde ihnen zum Nutzen gereichen, wenn sie am Liebesmahl teilhätten, um auch an der Auferstehung teilnehmen zu können ». ² An dieser klaren Ausdrucksweise beider Schriftsteller und an ihrer Ablehnung jeder spiritualistischen Auffassung scheitern die noch nicht verstummten Versuche, die reale Gegenwart durch Impanation oder durch bloß dynamische Gegenwart zu erklären.

3. Merkwürdigerweise hat das dritte Vergleichsglied, der Zweck der Menschwerdung bzw. der Eucharistie, nicht die gebührende Beachtung gefunden. Wesen und Wege des Heiles waren in den Polemiken zwischen Katholiken, Gnostikern und Markioniten zu den brennendsten Fragen geworden, Fleisch und Blut sind in einem spiritualistischen System der Erlösung nicht teilhaftig. Im Gegenteil, diese wird durch die Los-

¹ Kirchengeschichte IV, 18, 9 *Ed. Schwarz*, Kl. Ausgabe 4. Aufl. Leipzig 1932, S. 155.

² Sm. 7, 1. *F. X. Funk* 1², 280.

lösung von jeder Körperlichkeit verwirklicht. Die Aufgabe des Erlösers besteht gerade in der Beschleunigung dieser Loslösung und in der Mitteilung der rein geistigen Gnosis.

Die kirchlichen Polemiker ihrerseits halten an der natürlichen Einheit von Leib und Seele, von Geist und körperlicher Materie im menschlichen Gebilde fest. Leib und Seele bedürfen der Erlösung. Auch Fleisch und Blut können daher des Heiles teilhaftig werden. Bereits Ignatius¹, vor allem aber Irenaeus² und Tertullian³ sind solche Gedankengänge geläufig.

Justin seinerseits kennt diese Irrlehrer, welche die Auferstehung der Leiber leugnen und eine Rettung der Seele allein bekennen⁴. Er bekämpft sie gerade so, wie er auch den Stoikern die Möglichkeit der Auferstehung zu beweisen sucht⁵. Die Kraft Gottes ist unermesslich. Christus wird bei seiner Wiederkunft das Fleisch auferwecken⁶ und dabei das Heil vollenden⁷. Wenn Justin ferner den menschengewordenen Logos als Kraft Gottes bezeichnet, durch die Gott alles erschafft⁸, dann wird ihm der Gedanke, die Auferweckung des Fleisches als Vollendung des Heiles sei das Werk des Logos, nicht fremd gewesen sein. An unserer Stelle sickert diese Polemik in den Worten durch: « Der fleischgewordene Jesus Christus unser *Erlöser* hatte Fleisch und Blut für unsere *Erlösung* ». Dann folgt, daß die gleiche Polemik wie bei Irenaeus, wie bei Tertullian wahrscheinlich auch die Stelle über die Eucharistie beeinflußt hat.

Von diesem richtigen Gefühl geleitet, legen verschiedene Autoren « κατὰ μεταβολήν » von der Umwandlung der verklärten Leiber aus und übersetzen « durch die unser Fleisch und Blut mit Rücksicht auf die Umwandlung genährt werden », obwohl der Präposition « κατὰ » selten diese Bedeutung zukommt und obwohl der Ausdruck « μεταβολή », der nun einen sehr bestimmten Sinn erhält, jeglichen Artikels entbehrt. Die grammatikalisch natürlichste Bestimmung dieser « μεταβολή », das Possessivpronomen « ἡμῶν » wurde zu « αἶμα καὶ σάρκες » gezogen⁹, um

¹ R. 7, 3. F. X. Funk 1², 260; S. 7, 1 (1², 280).

² Adv. haer. V 12. Migne PG 7, 1151 ff. W. Harvey 2, 349 ff.; V 14 f. Migne PG 7, 1160 ff. W. Harvey 2, 360 ff.

³ Adv. Marc. V, 9 CSEL 47, 601 f. De carnis resurrect. 8 CSEL 47, 36 f.

⁴ Dial. 80 (2, 290 A).

⁵ I Apol. 18 f. (1, 58 B/ 62 B).

⁶ Dial. 69 (2, 250 B).

⁷ Dial. 35 (2, 122 C).

⁸ Dial. 61 (2, 212 A); 114 (2, 406 D). I Apol. 59 (1, 158 D).

⁹ Th. Otto (1, 181 A 4) nennt einzig A. H. Schick, Hist.-liturg. Abhandlungen (Leipzig 1861) 88 f., der das Pronomen zu « μεταβολή » zog.

damit den Gegensatz unseres Fleisches und Blutes zu Christi Fleisch und Blut hervorzuheben. Letzteres ist aber weder von Justin beabsichtigt noch notwendig. Es ist selbstverständlich, daß nicht Christi, sondern unser Fleisch und Blut durch die Eucharistie genährt werden. Die Umstellung « αἷμα καὶ σάρκες » statt « σάρξ καὶ αἷμα », vor allem der Plural « σάρκες » begründen den Unterschied zwischen Christi Fleisch und Blut und unserem Fleisch und Blut mehr als hinreichend. Das Possessivpronomen « ἡμῶν » gehört den grammatikalischen Gepflogenheiten und dem Sprachgebrauch Justins¹ entsprechend zu « μεταβολήν ». Es verknüpft diese « μεταβολή » mit den durch das gleiche Possessivpronomen auffallend gekennzeichneten Parallelgliedern « ὁ σωτήρ ἡμῶν », « ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν » und gibt ihr in unzweideutiger Weise einen sehr natürlichen Sinn : « Die zur Eucharistie gewordene Speise ernährt Fleisch und Blut nicht nach gewöhnlicher Art, sondern *unserer* Umwandlung gemäß ».

Würde sich ein einziges sicheres Beispiel von einer auch sonst seltenen finalen Bedeutung der Präposition « κατά » in Justin finden, so könnten wir sie hier annehmen und würden dann übersetzen : « Mit Rücksicht auf unsere Umwandlung ». Indessen dürfte Justin, wie die christliche Antike überhaupt, realistischer gedacht haben. Die Umwandlung beginnt jetzt. Als ein bereits hier gewirktes, ewiges Leben beschreibt Johannes 6, 53 ff. die Frucht der Eucharistie. Die Unsterblichmachung des Fleisches ist nur die letzte und gewissermaßen natürliche Vollendung : « Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat (« ἔχει ») das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage ». Ignatius² nennt in sehr konkreter Art die Eucharistie « eine Arznei zur Unsterblichkeit und ein Gegengift gegen den Tod ». Noch realistischer werden wir die Ausdrücke und die Auffassung eines Irenaeus³ finden, um von späteren nicht zu sprechen. Wahrscheinlich ist demnach Justins Text zu übersetzen : « Fleisch und Blut werden durch die Eucharistie gemäß unserer (bereits jetzt erfolgenden, unsterblichmachenden) Umwandlung genährt ». Jedenfalls ist der platte Gedanke einer Ernährung von Fleisch und Blut durch Umwandlung, d. h. natürliche Assimilation des Brotes und Weines ausgeschlossen. Die Unsterblichmachung des Fleisches durch die Eucharistie als wesentliche Vollendung des Heiles war in der Polemik der alten Kirche gegen alle spiritualistischen Erlösungslehren zu häufig betont worden, als daß

¹ Wir haben über 40 Stellen nachgeprüft.

² Ephes. 20, 2. F. X. Funk 1², 230.

³ Adv. haer. IV 18, 4-5 ; V 2-3 W. Harvey 2, 204 und 319 ff.

wir den Gedanken bei Justin, der einer der bedeutendsten Gegner Markions war, vermissen könnten.

Also nicht ein Gegensatz zwischen Christi Fleisch und Blut und unserem Fleisch und Blut liegt vor, sondern eine wenigstens latente Gegenüberstellung der dreifachen « μεταβολή » in der Menschwerdung, in der Eucharistie, in der Parusie. In allen diesen Wandlungen ist der göttliche Logos die wirksame Ursache: Wie der Logos-Dynamis die Welt erschafft, erhält, ordnet, so bewirkt er die Inkarnation, macht er Brot und Wein zur Eucharistie, d. h. zu Fleisch und Blut des menschengewordenen Logos, wandelt er die mit Fleisch und Blut Christi genährten Leiber um, ihnen auf diese Weise die Auferstehung und damit das Heil sichernd. Mit den Ausdrücken « μεταβάλλειν » und « μεταβολή »¹ wird daher bereits Justin « verwandeln » und das sehr späte « transsubstantiatio » bezeichnet haben². Wir treffen sie erst wieder im vierten Jahrhundert bei Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodoret usw. Neben ihnen « μεταποιεῖν » bei Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien, « μεταρρυθμίζειν » bei Johannes Chrysostomus, « mutare », « convertere » bei den Lateinern³.

Liturgie- und dogmengeschichtlich sind diese Ergebnisse, die wir hier zusammenfassen möchten, nicht ganz belanglos. Justins Text beweist zwar nicht die bereits erfolgte Einführung der Logosepiklese. Sie erklärt nur deren Entstehung. Die zur Begründung der realen Gegenwart angeführten Einsetzungsworte sind wahrscheinlich der römischen Liturgie entlehnt. Sie wären in diesem Falle eines der ältesten Zeugnisse zur Geschichte des römischen Kanons. Unsere Stelle darf auch mit Recht als erster Versuch zur Transsubstantiationslehre angesprochen werden, und zwar nicht nur, weil eine Umwandlung vorausgesetzt wird, sondern weil dieselbe indirekt als durch den Logos bewirkte « μεταβολή » bezeichnet wird⁴. Die durch den Logos

¹ Zu « μεταβολή » vergleiche I Apol. 13 (1, 40 D), II Apol. 5 (1, 208 A f.); I Apol. 20 (1, 64 C), II Apol. 7 (1, 218 D).

² Nicht richtig scheint daher die Ansicht *Al. Scheiwiler's*, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte 3, 4 (Mainz 1903) 36/8, *O. Casel's*, Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr. Der Katholik 4. Folge 13 (1914) 159 zu sein, nach welchen « εὐχαριστεῖν » den Sinn von « verwandeln » hatte.

³ Vgl. *P. Batiffol*, L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation⁷ (Paris 1920) 311/480.

⁴ *G. Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrh. der Kirche (Freiburg i. Br. 1908) 27 mißt jedenfalls dem Texte Justins nicht die ihm gebührende Bedeutung bei.

bezw. durch seine an den liturgischen Gebetslogos gebundene Kraft vollzogene Umwandlung des Brotes und Weines ist der Grund, weshalb Fleisch und Blut des menschengewordenen Jesus in der Eucharistie gegenwärtig werden. Die sakramentale Wirkweise des vom Vorsteher gesprochenen Gebetslogos und die Wirkungen der Eucharistie (Umwandlung, Unsterblichmachung) werden von der Justin eigenen Logoslehre aus erklärt. Die stark stoische Färbung dieser Theologie darf nicht erstaunen. Sie bietet, weil zeit- und personenbedingt, die beste Gewähr für die Richtigkeit unserer Auslegung.

Freilich mag man die Frage aufwerfen, ob all diese Gedanken, die wir aus diesem einzigen Satze herauszuhören vermeinen, wirklich auch in ihm beschlossen sind. Leider sind die polemischen Werke Justins, die den besten Aufschluß geben könnten, der Zeit zum Opfer gefallen. In Ermangelung derselben sind die *Quellen*, auf die Justin vermutlich zurückgeht, einerseits, die von ihm *abhängigen Texte*¹ eines Irenaeus Adv. haer. IV 18, 4-5 und V 2, 1-3 andererseits ein nicht zu unterschätzendes Mittel, um die Richtigkeit unserer Auslegung nachzuprüfen.

Justin schöpfte seine Gedanken wahrscheinlich aus Ignatius von Antiochien. Sicherer ist seine Abhängigkeit von Johannes 6, 25-60.

Wir hatten bereits Gelegenheit Ignatius Sm. 7,1 zu erwähnen :

« Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν ».

Wenn wir von der Justin eigenen Logospekulation absehen, so haben wir hier eine auffallende Parallele. Wir finden nämlich ähnliche doketische Anschauungen, die zurückgewiesen werden, einen ähnlichen Vergleich zwischen Menschwerdung und Eucharistie. Bei Justin ist dieser allerdings viel klarer. Die Auferweckung des Fleisches ist auch nach Ignatius die Wirkung der Eucharistie². Noch überraschender ist die Ähnlichkeit in der Terminologie: Ig. « εὐχαριστία καὶ προσευχή »; Ju. « εὐχαὶ καὶ εὐχαρισταί ». Ig. « εὐχαριστίαν (hier im gleichen technischen Sinne wie bei Justin) σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. X. »; Ju. « εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν (= εὐχαριστίαν) ... ἐκείνου ... σάρκα ... εἶναι ».

¹ Zur Abhängigkeit des Irenaeus von Justin vergleiche *Fr. Loofs*, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, Texte und Untersuchungen *A. Harnack - C. Schmidt* 4. Reihe 1. Bd. 2. H. (Leipzig 1930) 339/74 u. a. Unseren beiden Texten wurde indessen nicht die gebührende Aufmerksamkeit entgegengebracht.

² Vgl. Ephes. 20, 2. *F. X. Funk* 1², 230.

Der Zusammenhang dieser Ausdrücke mit dem vierten Evangelium ist nicht zu bezweifeln. Das gilt auch in vermehrtem Maße für den ganzen Vergleich Justins. In der Verheißung der Eucharistie (Jo. 6, 25-60) nennt sich Jesus das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist (Menschwerdung), das sich zur wahren Speise gibt (Eucharistie) und das durch diesen Genuß die Unsterblichkeit bewirkt (Auferstehung des Fleisches). Justins Worte « διὰ λόγου σαρκοποιηθεῖς » stehen fast wörtlich im Prolog 1, 3. 14: « Πάντα δι' αὐτοῦ [τοῦ λόγου] ἐγένετο . . . ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ». Im Gegensatz zu allen Einsetzungsberichten, in denen « σῶμα » statt « σὰρξ » steht, gebrauchen Justin und Ignatius « σὰρξ καὶ αἷμα ». Die Gesamtabhängigkeit Justins wird auch dadurch nahegelegt, daß dieser in Dial. 70¹ « σωματοποιεῖν » gewählt hat und nicht « σαρκοποιεῖν » wie I Apol. 66. Vgl. Jo. 6, 5 16

Wichtiger für das Verständnis Justins sind die Texte des Irenaeus, da sie unzweifelhafte Zeichen ihrer Abhängigkeit von I Apol. 66 aufweisen. Sie sind daher die notwendige Ergänzung unserer Ausführungen.

Adv. haer. IV 18, 4-5² wird die gnostische Unterscheidung zwischen dem Vater bzw. seinem göttlichen Wort und dem Weltbildner, ferner die Auffassung von der Entstehung der Welt als Folge eines Falles, was hinwieder die Ablehnung der Auferstehung des Fleisches nach sich zieht, mit dem Hinweis auf den Widerspruch dieser Lehre zum eucharistischen Kulte widerlegt:

4. « Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, id est, Verbum ejus, per quod lignum fructificat, et effluunt fontes, et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica? 5. Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quae a corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutant, aut abstineant offerendo quae praedicta sint. Nostra autem consonans est sententia Eucharistiae, et Eucharistia rursus confirmat sententiam nostram. Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia ». (« Ὡς γὰρ ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος

¹ 2, 254 A.

² Die (gebräuchliche) Kapitelangabe ist nach R. Massuet, Migne PG 7, 1027/9 der lateinische Text nach W. Harvey IV 18, 3-4 Bd. 2, 204/8, der griechische nach K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra parallela herausgegeben, Texte und Untersuchungen O. v. Gebhardt und Ad. Harnack, Neue Folge 5. Bd. H. 2 (1901) 61 f. Nr. 147.

τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεσ-
τηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανοῦ, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐ-
χαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα ».)

Adv. haer. V 2, 1-3¹ wird auf breiterer Grundlage der gleiche Irrtum bekämpft und dabei erklärt, auch diese materielle Welt sei das Werk des Vaters und seines Wortes. Dieses komme daher bei der Menschwerdung nicht in fremdes Eigentum. Es sei wahrhaft Fleisch und Blut geworden. Diese teile es uns in den zur Eucharistie gewordenen Geschöpfen von Brot und Wein mit, auf diese Weise die Auferstehung des Fleisches sichernd. Auch das Fleisch sei daher des Heiles, des Lebens, der Unsterblichkeit fähig. Die Hauptstellen lauten :

« 1. Vani autem et qui in aliena dicunt Deum venisse, velut aliena concupiscentem ... neque vere nos redemit sanguine suo, si non vere homo factus est ... 2. Vani ... qui ... carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem, non salvetur haec videlicet, nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus communicatio corporis ejus est ... Et quoniam membra ejus sumus, et per creaturam nutrimur; creaturam autem ipse nobis praestat, solem suum oriri faciens, et pluens quemadmodum vult, eum calicem qui est creatura, suum sanguinem qui effusus est, ex quo auget nostrum sanguinem; et eum panem qui est a creatura, suum corpus confirmavit, ex quo nostra auget corpora. 3. Quando ergo et mixtus calix, et factus panis percipit Verbum Dei, et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia; quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur et membrum ejus est? (Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται εὐχαριστία, σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων τε αὔξει καὶ συνέστηκεν ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις, πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι τὴν σάρκα λέγουσι τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;) Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios; *Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus, et de ossibus ejus* (Eph. 5, 30 vgl. Gen. 2, 23): non de spiritali aliquo et invisibili homine dicens haec; (*Spiritus enim neque ossa, neque carnes habet* [Lc. 24, 39]) sed de ea dispositione quae est secundum verum hominem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit; quae de calice, qui est sanguis ejus, nutritur; et de pane, quod est corpus ejus, augetur. Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram, suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum, multiplex surgit per Spiritum Dei, qui continet omnia; quae deinde per sapientiam in usum hominis veniunt, et percipientia verbum Dei Eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi (προσλαμβάνόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ): sic et nostra corpora ex ea nutrita, et reposita in terram, et resoluta in ea, resurgent in suo tempore, Verbo Dei resurrectionem eis donante ... quoniam virtus Dei in infirmitate perficitur ».

¹ Migne PG 7, 1123/7. W. Harvey 2, 317/23. K. Holl 68 f. Nr. 159.

Wir finden in diesen Texten alle Gedanken Justins wieder: Erschaffung der Welt durch den Logos, daher auch der menschlichen Natur Christi, Gegenwärtigsetzung des Fleisches und Blutes Christi durch das Wort, Unsterblichmachung der Leiber durch den Genuß der Eucharistie, Auferweckung derselben durch den Logos. Die Bedürfnisse der etwas anders gearteten Polemik erklären die Ausführlichkeit, mit welcher z. B. die Aufgabe des Logos bei der Schöpfung, die Begründung der Unverweslichkeit des Fleisches durch die Eucharistie behandelt werden. Daß die Menschwerdung des Logos sein eigenes Werk sei, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus der ganzen Auffassung des Irenaeus. Hier ist der Gedanke in etwa in der Ablehnung des gnostischen Irrtums enthalten: « In aliena dicunt Deum venisse velut aliena concupiscentem ».

Die durch diese Übereinstimmung wahrscheinlich gewordene Abhängigkeit Irenaeus von Justin dürfte die völlig gleich geführte Begründung der Unsterblichmachung des Fleisches besonders in IV 18, 5 zur Gewißheit erheben. Sie beruht auf einem Vergleich, der bis zu einzelnen Ausdrücken an beiden Orten identisch ist:

Just. « ὃν τρόπον — οὕτως ». Ir. « ὡς — οὕτως ».

Just. « τροφή αὕτη καλεῖται ... εὐχαριστία ... οὐ ... κοινὸν ἄρτον ».

Ir. « οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ».

Just. « τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ».

Ir. « ὁ ... ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ. » Vgl. I 13, 2: « εὐχαριστεῖν καὶ ... τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως » und Just. c. 67, 5: « εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας ».

Just. « εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ... σάρκα καὶ αἷμα εἶναι ».

Ir. V 2, 3: « προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ ».

Just. « αἷμα καὶ σάρκες τρέφονται ».

Ir. IV 18, 4: « σάρκα ... ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου ... τρεφομένην » V, 2, 3 zweimal der gleiche Ausdruck.

Die Bedeutung dieser Parallele liegt nun darin, daß sie klar und ausführlich enthält, was ihre Vorlage in gedrängter Kürze sagte oder nur andeutete. Diese Ausführlichkeit enthebt uns einer eingehenden Behandlung aller Vergleichsglieder.

Justins schwierige Wendung « δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν » kehrt bei Irenaeus in drei verschiedenen Fassungen wieder:

IV. 18, 5: « ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ. »

V. 2, 2: « ὁ γεγωνὸς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. »

V. 2, 3: [Brot und Wein] « προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. »

« Προσλαμβάνειν τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ » ist gleich « προσλαμβάνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. »

Dieser « λόγος τοῦ θεοῦ » kann aber nicht bloß das von Gott stammende oder an ihn gerichtete Wort bedeuten. Er ist auch nicht der durch die Konsekration in der Eucharistie dem Fleische und Blute nach gegenwärtig gewordene Logos. Er ist, wie der Kontext beweist, nicht vom schöpferischen Logos zu trennen, der die eucharistischen Elemente aus dem Holz der Rebe und aus dem Weizenkorn erschafft und einst die Leiber auferwecken wird. Diesbezüglich ist Irenaeus viel klarer als Justin. Wir müssen also unter « λόγος τοῦ θεοῦ » den in seiner Wirksamkeit an ein liturgisches Gebet gebundenen göttlichen Logos selbst verstehen. Wie jede Umwandlung, so bewirkt er durch die « ἐπίκλησις » auch die Wandlung der eucharistischen Elemente in sein Fleisch und in sein Blut.

Ob aber « ἐπίκλησις » hier eine an Gott gerichtete formelle Bitte besagt, den Logos zu senden (« Herbeirufung », formelle Epiklese) oder aber eine einfache Nennung des Gottesnamens (Aussprechen der Konsekurationsformel, Epiklese im weiteren Sinne), läßt sich nicht eindeutig ermitteln¹. Jedenfalls gebraucht Irenaeus den Ausdruck « ἐπίκλησις » oder « invocatio » II 32, 5² im Sinne einer einfachen Anrufung oder Nennung des Namens Jesu, in Kraft dessen Teufel ausgetrieben und Kranke geheilt werden. I 21, 5³ heißt « invocatio » nicht notwendig Herbeirufung, sondern es kann sich, wie die unmittelbar vorher (n. 3) überlieferten Formeln beweisen, um ein bloßes Aussprechen magisch wirkender Formeln handeln. Das Vorhandensein der formellen Logos-epiklese läßt sich daher bei Irenaeus nicht nachweisen, wenn sie auch nicht ausgeschlossen ist. Daher ist auch der Rückschluß auf Justin nicht zwingend.

Leider ist das Verhältnis, das zwischen Anrufung und Logos besteht, wie bei Justin mit Dunkelheit umgeben. Von dieser Unge- wißheit beeinflußt, schreibt W. Harvey an zwei völlig gleichen Stellen (V 2, 3 Anfang und Mitte) das erste Mal⁴ « Verbum Dei » mit Majuskel,

¹ Vgl. zur Frage der Epiklese O. Casel, Zur Epiklese, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 100/2; 4 (1924) 169/78. J. W. Tyver, The meaning of ἐπίκλησις, The Journal of Theological Studies 25 (1924) 139/50. R. H. Connolly, The meaning of ἐπίκλησις: A reply, ebd. 337/64. E. G. Cuthbert - F. Atchley, On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and the Consecration of the Font, Oxford 1935.

² Migne PG 7, 830. W. Harvey II 49, 3 Bd. 1, 375.

³ Migne PG 7, 665 f. W. Harvey I 14, 4 Bd. 1, 187.

⁴ 2, 320 « ... factus panis percipit Verbum Dei ».

das zweite Mal¹ « verbum Dei » mit Minuskel. Eines steht bei Irenaeus fest: Zwei Dinge wirken bei der Entstehung der Eucharistie mit: Brot und Wein einerseits und der zu ihnen hinzutretende Logos bzw. die sie umgestaltende, an die Epiklese gebundene Logoskraft andererseits.

Sehr ausführlich kommt endlich bei Irenaeus die umgestaltende, die Auferstehung des Fleisches begründende Wirkung der Eucharistie zum Ausdruck. Seine Texte sind der eigentliche Schlüssel zum Verständnis Justins. Durch die Teilnahme an der Eucharistie sind die Leiber dauernder Verwesung enthoben. Sie haben die Hoffnung auf die Auferstehung. In der Mitteilung der Unsterblichkeit besteht das Heil des Fleisches. Dem gnostischen Spiritualismus gegenüber wird in unerhörtem Realismus betont: Christi Fleisch und Blut nährt (« τρέφει »), bringt zum Wachstum (« αὔξει ») unser Fleisch. Sein Blut erfrischt (« δεύει ») unser Blut. Aus Christi Fleisch und Blut erhält unsere fleischliche Substanz Bestand. Zur Bekräftigung dafür, daß es sich dabei um eine physische Vereinigung handelt, die ihren tiefsten Grund in unserem Verhältnis als Glieder zum Leibe des menschengewordenen Wortes hat, wird der Paulustext Eph. 5, 30 mit einer Variante angeführt, die im Urtexte fehlt und der Genesis entnommen ist (« *Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus, et de ossibus ejus* » Gn. 2, 23 f.); ferner das Wort des Auferstandenen Lk. 24, 39: « Ein Geist hat weder Bein noch Fleisch ». An anderer Stelle² wird diese Mitteilung unsterblich machender göttlicher « Substanz » mit einem Schwamme verglichen, der sich mit Flüssigkeit vollsaugt, mit einer Fackel, die vom Feuer durchdrungen wird. Der Urheber dieser Umgestaltungen ist der Logos³, er, der auch Wein aus dem Holz der Rebe und Brot aus dem Weizenkorn hervorbringt⁴.

Das Auffallendste an dieser Eucharistielehre ist außer dem Realismus ihre Verbindung mit der Logoslehre. Mit ihr und nicht mit den Kategorien des Aristoteles wird der Versuch unternommen, Transsubstantiation und sakramentale Wirksamkeit theologisch zu erklären.

Diese wissenschaftlichen Versuche werden von den Alexandrinern Klemens und Origenes, die bekanntlich platonisch-stoischen Einflüssen am unbefangenen gegenüberstanden, mit noch größerer Kühnheit wiederholt werden. Fügen wir ihre allegorisierende Denk- und Schreib-

¹ 2, 322 f. « ... percipientia verbum Dei ».

² Adv. Haer. V 3, 3. Migne PG 7, 1131. W. Harvey 2, 327.

³ Adv. Haer. V, 2, 3. Migne PG 7, 1127. W. Harvey 2, 323.

⁴ Adv. Haer. IV, 18, 4. Migne PG 7, 1027. W. Harvey 2, 204.

weise hinzu, so ist die unvermeidliche Folge eine dynamisch-spiritualistische Färbung ihrer Eucharistielehre, ohne daß wir das Recht hätten, sofort auf die Leugnung der realen Gegenwart zu schließen. Von dieser Erwägung aus verstehen wir aber manchen schwierigen Text, dessen Sinn uns sonst verschlossen bliebe.

Man lese z. B. Klemens Paed. II 2, 19,3/20, 1¹: «Die Mischung von Getränk und Logos wird Eucharistie genannt». «Die Kraft des Logos», die auch jenen unsterblich macht, der an der Eucharistie teilhat, ist «Geist» («πνεῦμα», d. h. göttlicher Geist). «Der Vater mischt den Menschen, dieses göttliche Gemisch, mit göttlichem Pneuma», d. h. die Seele «und mit göttlichem Logos», d. h. den Leib. «Κρᾶσις ποτοῦ καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται» bezeichnet nicht das konstitutive Wesen der Eucharistie (Akzidenzien und Substanz). Der Ausdruck sagt unmittelbar nichts über die reale Gegenwart aus. Er gibt die Ursachen an: Mischwein und Logos bzw. seine göttliche Kraft («πνεῦμα»), die bei der Entstehung der Eucharistie und bei der Unsterblichmachung des Fleisches (als der Wirkung der Eucharistie) wirksam sind. Er ist also die Umsetzung der irenaeischen Worte: «Ἄρτος ... προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ oder τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ... εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανοῦ ... granum surgit per Spiritum Dei (identisch mit «λόγος τοῦ θεοῦ» vgl. IV 21, 3) ... corpora surgent ... Verbo Dei resurrectionem eis dante».

Noch enger schließt sich Origenes² an die von der griechischen Philosophie geschaffene Terminologie und Spekulation an, wenn er Werden und Wirken der Eucharistie in die Begriffe «ὑλη-λόγος» kleidet und dafür die Begründung in der Schrift findet. «Was durch Gottes Wort und Gebet (I Tim. 4,5) geheiligt ist», schreibt er im Kommentar zu Matthaeus 11, 14, «heiligt nicht durch die der eigenen Natur des Brotes und Weines zukommende Kraft («τῷ ἰδίῳ λόγῳ») jenen, der an der Eucharistie teilnimmt. Denn in diesem Falle würde auch jener geheiligt, der unwürdig das Brot des Herrn genießt. ... Die durch Gottes Wort und Gebet geheiligte (I Tim. 4,5) Speise geht nach ihrer materiellen Seite («κατ' αὐτὸ τὸ ὑλικόν») in den Magen und an den für den Auswurf bestimmten Ort (Mt. 15,17), gemäß dem zu ihr hinzutretenden Gebete aber («κατὰ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν») gereicht sie, wie der Glaube lehrt, zum Nutzen ... Nicht die Materie («ὑλη») des Brotes ist es, sondern das über das Brot gesprochene Wort («ὁ

¹ GCS Klemens I, 167 (O. Stählin).

² Origenes in Mt. tom. XI, 14, 499 f. GCS Orig. 10, 1, 57 f. (E. Benz).

ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος»), welches jenem zum Nutzen gereicht, der nicht unwürdig den Herrn ißt ».

Bei Irenaeus war die «ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ» gleich dem «λόγος τοῦ θεοῦ». Hier ist die «ἐπιγενομένη αὐτῷ εὐχή» gleich dem «ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος». Dort war es der Logos, der die Unsterblichkeit des Fleisches bewirkt. Hier ist es das über das Brot gesprochene Wort, das Nutzen bringt oder wirksam ist. In Jo. comm. 32, 24¹ steht für «wirksames Wort» («λόγος ὠφελῶν») «nutzbringende» und «wirksame Kraft» («δύναμις ὠφελητικὴ . . . ἐνεργαζομένη»).

Das Verständnis eröffnet uns auch hier die Logos-Dynamis Spekulation. Das über Brot und Wein gesprochene Wort heiligt diese, weil es von der göttlichen Logoskraft erfüllt ist. Diese gleiche Logoskraft ist es, die hinwieder jenen heiligt, der würdig die Eucharistie genießt. Auch hier ist es nicht der Gedanke an das konstitutive Wesen der Eucharistie und an die reale Gegenwart, der im Blickpunkt der Betrachtung liegt, sondern die dynamische, in die Logospekulation gekleidete Auffassung von der *Wirkweise*. Letztere ist insofern bei der Verwandlung der Elemente wie bei der Wirkung der Eucharistie identisch, als in beiden Fällen die gleiche Logoskraft tätig ist, und zwar ist sie es in der Eucharistie nur auf Grund der vorausgegangenen durch das Wort bewirkten Wandlung. Das und nur das will Origenes an dieser Stelle sagen. Wahrscheinlich hat er den Paulustext «διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐπιτεύξεως» (I Tim. 4, 5) vom persönlichen Wort Gottes, das im eucharistischen Gebete wirksam ist, verstanden. Dieser sakramentale Dynamismus schließt indessen den Glauben an die reale Gegenwart nicht aus.

Es wäre eine dankbare Aufgabe, die mit Justin einsetzende Logospekulation in der Sakramentenlehre durch die ganze altchristliche Zeit hindurch systematisch weiter zu verfolgen. Wir konnten hier nur auf einige Beispiele hinweisen. Der Einfluß der Logoslehre auf die Gestaltung der christologischen und trinitarischen Dogmen und Kontroversen in der alten Kirche sind bis zur Übersättigung bekannt. Ferner ist die Auswirkung derselben auf die liturgische Entwicklung wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Ihr Verhältnis zur Theologie der Sakramente ist jedoch u. E. nur ungenügend ermittelt worden².

¹ Origenes in Io. comm. XXXII, 24, 309 GCS Orig. 4, 467 (E. Preuschen).

² Vgl. die begrüßenswerten Aufsätze von H. D. Simonin, A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée, Rev. des sciences philos. et théol. 23 (1934) 281/92, D. van den Eynde, Eucharistia ex duabus rebus constans: S. Irenaei adv. haereses IV, 18, 5, Antonianum 15 (1940) 13/28.