

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 22 (1932)
Heft: 3

Artikel: Die Verwandlungslehre im eucharistischen Dogma der orthodoxen Kirche des Morgenlandes
Autor: E.G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404074>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Verwandlungslehre im eucharistischen Dogma der orthodoxen Kirche des Morgenlandes.

Verkürzte Wiedergabe des Aufsatzes von Protopresbyter *Sergius Bulgakow*,
„Das eucharistische Dogma“¹⁾.

Es war für die theologischen Führer der altkatholischen Bewegung eine schmerzliche Tatsache, als sie zu Anfang ihrer Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche auch aus dem orthodoxen Lager wegen ihrer Polemik gegen das scholastische Theologumenon von der Transsubstantiation der eucharistischen Gaben angegriffen wurden und zur Vermutung gedrängt werden mussten, dass in diesem Dogma weite Kreise der östlichen Kirche ihre altkirchliche Abendmahlsauffassung zugunsten der abendländischen Anschauungen umgestaltet hätten. Es konnte zwar dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen, dass diese Entlehnung und Angleichung an das Dogma der römischen Kirche nur von „Kreisen“ der Orthodoxie vertreten und nur von Einzelnen, z. B. dem russischen Propst Maltzew, gegen den Altkatholizismus ausgespielt wurde²⁾. Aber auch

¹⁾ Erschienen in der russischen Emigrantenzeitschrift *Put'*, Paris 1930, Nr. 20, S. 3—46 und Nr. 21, S. 3—34. Pfarrvikar Dragutin Hršak besorgte mir eine Übersetzung im Auszug, auf die sich die folgenden Ausführungen stützen.

²⁾ A. v. Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*. Berlin 1898. S. CLVI ff. — Zur Verständigung. Antwort an Herrn Propst A. v. Maltzew. (Auf seine Aufsätze in der „*Germania*“ [Nr. 180, 182, 218] über Altkatholizismus und Orthodoxie.) In dieser Zeitschrift (*Revue internationale de Théologie*) VII. Jahrgang, 1899, Nr. 25, S. 104—114, zur Transsubstantiationslehre speziell S. 109 ff. — *L'Église orthodoxe orientale et l'Église ancienne-catholique* (Correspondances). Ebenda, Nr. 27, S. 583—589. — Nochmals zur Verständigung. Antwort an Herrn Prof. Gussew an der Akademie zu Kasan. (Auf sechs russische Schriften über die Fragen des Filioque und der Transsubstantiation.) Ebenda, X. Jahrgang, 1902, Nr. 37, S. 1—20 und Nr. 39, S. 447—475, insbesondere S. 472 ff. — *M. l'évêque Serge, Qu'est-ce qui nous sépare des anciens-catholiques?* (Avec notes de la Direction), XII. Jahrgang, 1904, Nr. 41, S. 159—190, insbesondere S. 164 ff. — A. Kirejew, *Ein Versuch zur*

diese vereinzelte Polemik erschwerte zum mindesten das gegenseitige Verstehen und Vertrauen¹⁾.

Um so erfreulicher ist die klare Selbstbesinnung, die uns in den Ausführungen von Professor Bulgakow entgegentritt. Sie stellt nichts geringeres dar, als eine Rückkehr zu den ursprünglichen Positionen der altkirchlichen, vorscholastischen Theologie, ein Zurückgehen auch hinter die Mischformen, wie sie die „romanistische“ Theologie der venezianischen und kiewschen Orthodoxie kannte²⁾.

Verständigung. Ebenda, S. 191—203. — La Direction, *Simple remarques sur les deux documents précédents*. Ebenda, S. 204—214. — Endlich sind als offizielle Dokumente von altkatholischer Seite einzusehen: Antwort der altkatholischen Kommission von Rotterdam auf das Gutachten der Kommission von St. Petersburg vom 11./23. August 1897, *Revue internationale de Théologie*, VII. Jahrgang, 1899, S. 1—11. Speziell zur Frage der Eucharistie S. 6 ff. und hierzu die eucharistischen Belegtexte aus den Schriften der Väter. Ebenda, III. Jahrgang, 1895, Nr. 12, S. 753—766, IV. Jahrgang, 1896, S. 130—150.

¹⁾ Geschichtlich kann das erste Auftauchen des terminus transsubstantiatio in einem östlichen Dokument genau datiert werden. Der Ausdruck selbst erscheint auch im Abendland erst in dem Werke „Sentenzen“ des Roland Bandinelli, des spätern Papstes Alexander III. (1140—42). (Siehe M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*. Tom. III, Paris 1930, p. 194.) Auf dem Weg zur Sache befand man sich allerdings längst. (Siehe weiter unten in diesem Aufsatz: die Formel, die Berengar von Tours 1059 in Rom unterschreiben musste.) Die Griechen haben den Ausdruck von den Lateinern übernommen und verwenden ihn zum ersten Mal in dem Briefe des byzantinischen Kaisers Michael Paläologus, in dem er das ihm vom Papst Gregor X. 1267 vorgelegte Symbolum wiederholte. Diese confessio fidei, die in der IV. Sitzung der Lyoner Synode am 6. Juli 1274 von den Griechen angenommen wurde, enthält im lateinischen Grundtext den Passus: *Sacramentum eucharistiae ex azymo conficit eadem Romana ecclesia, tenens et docens, quod in ipso sacramento panis vere transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem Domini nostri Jesu Christi*. (Hefele, *Konziliengeschichte* ² 1890, VI, 140; M. Jugie, a. a. O., p. 196.) Aber noch zweihundert Jahre lang kann von einer eigentlichen Übernahme dieser Terminologie nicht gesprochen werden. Erst Gennadius tritt in seiner frühern, noch unionsfreundlichen Periode ausdrücklich für die Verwendung des Terminus *μετουσίωσις* ein. In der Zeit der Abwehr gegen die calvinisierenden Tendenzen des Cyrillus Lucaris scheint dann der Begriff vor allem als starkes Gegengewicht gegen die „symbolische“ Abendmahlslehre gebraucht worden zu sein. (Meletius Syrigus und Dositheus von Jerusalem.) Es ist aber wahrscheinlich, dass die Mehrzahl der Orthodoxen auch unter der neuen Terminologie die alte orthodoxe Verwandlungslehre, wie sie bei Johannes von Damaskus und Gregor von Nyssa vorliegt, weiter beibehielten. Die Übernahme des starken Ausdrucks schliesst noch nicht eo ipso die Zustimmung zu allen dialektischen Erwägungen der abendländisch-aristotelischen Theologie in sich ein. (Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde* I, 416—418.)

²⁾ Vgl. Kattenbusch, a. a. O., S. 418.

Ich gebe im folgenden einen Bericht über die Erörterungen des genannten Aufsatzes, mit dem einzigen Zweck, auf die Arbeit aufmerksam zu machen. Jede Kritik und Auseinandersetzung vermeide ich absichtlich. Da ich mich an einem Auszug orientieren musste, ist es nicht zu vermeiden, dass zeitweise Referat und Zitat ineinander übergehen ¹⁾:

I.

(3) Nach dem Glauben der orthodoxen Kirche werden Brot und Wein im heiligen Abendmahl in den Leib und das Blut Christi, in denen der Herr selbst gegenwärtig ist, verwandelt. Brot und Wein hören auf, sie selbst zu sein, sie werden zum Leib und Blut Christi: „Dieses (*τοῦτο*) ist mein Leib,“ „dieses ist mein Blut.“ Die Kraft der geheimnisvollen Wandlung durchdringt das Wesen des Brotes und Weines und verändert es. Es wird zu etwas anderm, als es an sich ist, als es als Ding der physischen Welt ist. Aber Brot und Wein verlieren die Eigenschaften, die sie als Dinge dieser Welt besitzen, ihre physikalischen und chemischen Eigenschaften, Geruch, Geschmack, Gewicht, Farbe etc. nicht. Diese bleiben unverändert. Die vor sich gegangene Veränderung berührt ihr physisches Dasein nicht. Das Wunder der Verwandlung ist kein physisches, sondern ein metaphysisches. Es besteht nicht im Ersatz einer Materie durch eine andere, etwa im selben physischen Bereich ihr ähnliche, wie im Hochzeitswunder von Kana in Galiläa die Materie des Wassers in die Materie des Weines umgewandelt wurde, oder wie im Speisewunder bei der Speisung der Fünftausend die Menge des Brotes vermehrt wurde. In der Welt gibt es keine Materie, die den Leib und das Blut Christi darstellte, in die also Brot und Wein umgewandelt werden könnten. (4) Eine Veränderung in diesem Sinne bedeutete einen völlig neuen Schöpfungsakt, bei dem die bisherige Materie vernichtet würde. In diesem Falle läge aber keine eigentliche Verwandlung mehr

¹⁾ Ich versuche, um die ermüdenden Wiederholungen einer Darstellung in der dritten Person zu vermeiden, einfach den Verfasser selbst reden zu lassen. Die eingeklammerten Zahlen orientieren über die Seiten, auf denen sich im Put' je die folgenden Ausführungen vorfinden. I = I. Teil, Nr. 20: II = II. Teil, Nr. 21.

vor, denn eine wirkliche Verwandlung im Sinne des Terminus *μεταβολή* setzt eine gewisse Identität des terminus a quo mit dem terminus ad quem voraus. Eine Neuschöpfung aber, die ein Neues an die Stelle des Alten setzte, höbe diese Verbundenheit, diese Wechselbeziehung des Ersten mit dem Zweiten auf.

Die Idee der Verwandlung — in diesem Sinn verstanden — enthält eine Antinomie, die das Gesetz der Identität in gewissem Sinne überwindet, es aber doch nicht aufhebt, sondern vielmehr bekräftigt. Die Verwandlung bedeutet Identität des Verschiedenen oder Verschiedenheit des Identischen. Sie ist nicht eine Umwandlung, bei der das eine durch das andere verschlungen wird, sondern Einheit und Gegensätzlichkeit zugleich, ein antinomisches Wunder. Und dieses ist eben in den Worten des Herrn ausgedrückt: „Dieses (d. h. das Brot) ist mein Leib“ und „dieses (d. h. der Wein) ist mein Blut“. „Dieses“ (obwohl Neutrum) bezeichnet Brot und Wein als Gegenstände, die der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind und nicht eine Geste, die auf das Verhältnis von Leib und Blut hinweist. „Dieses ist mein Leib, dieses ist mein Blut“, ist die Formel der Antinomie, die die Identität des Verschiedenen und die Verschiedenheit des Identischen ausdrückt, die Verwandlung als das Identischwerden in actu, keine bloss passive Identität, bei welcher die verschiedenen Dinge in ihrer Verschiedenheit und Besonderheit verharren, fern von jeder wirklichen Identität. Das Wunder der Antinomie, die Verwandlung, besteht darin, dass etwas das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist: Brot und Wein werden zu Leib und Blut Christi, wie auch das Umgekehrte statthat: Leib und Blut Christi sind dieses — eucharistische — Brot und dieser — eucharistische — Wein. (5) Verwandlung ist nicht eine physische Umwandlung, wie wir sie bei der Veränderung von Stoffen kennen, z. B. bei der des Holzes durch Verbrennung. Eine solche Veränderung bedeutet nämlich die Aufhebung des Gegensatzes zwischen terminus a quo und terminus ad quem. Das Holz ist nach der Verbrennung einfach nicht mehr vorhanden, weswegen auch nicht von einer Verwandlung gesprochen werden kann. Das eucharistische Wunder kann aber auch nicht mit der Assimilation des Brotes durch den menschlichen Körper verglichen werden, wenn schon diese Analogie eine nicht geringe Bedeutung für das eucharistische Dogma hat. Aber die Verwandlung der eucharistischen Gaben

schliesst eine derartige Veränderung geradezu aus¹⁾. Auch Visionen gläubiger Menschen, welche die Verwandlung geschaut haben, haben keine dogmatische Bedeutung, sondern nur eine symbolische.

(6) Das Wunder der Verwandlung der heiligen Gaben ist kein physisches, sondern ein metaphysisches. Es bedeutet keine Veränderung eines Dinges des physischen Bereichs in ein anderes Ding desselben Bereichs, sondern vielmehr die Vereinigung zweier Welten, zweier Gebiete des Seins, es stellt einen metaphysischen *transcensus* dar. Verwandlung in diesem Sinne kann und soll nicht ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung werden, einer Wahrnehmung, die sich auf diese Welt bezieht. Diese Verwandlung, sinnlichen Augen unsichtbar, sinnlicher Empfindung unzugänglich, kann nur Gegenstand des Glaubens sein, des Glaubens, der da ist „eine Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr. 11, 1), eine Erkenntnis metaphysischer Evidenz, die von der physischen Wahrnehmung unabhängig ist, ja ihr entgegengesetzt sein kann . . . Der Inhalt dieses Glaubens kann nicht zum Gegenstand des natürlichen, erfahrungsmässigen wissenschaftlichen Wissens werden, obwohl er zugänglich ist der innern, geistigen Erkenntnis mit ihrer Selbstevidenz, welche sich in der heiligen Kommunion bezeugt.

Der Glaube an die Verwandlung der eucharistischen Gaben ist von den apostolischen Zeiten her ein Bestandteil der Kirchenlehre gewesen, (7) ohne jedoch dogmatisch fixiert worden zu sein. Die ersten dogmatischen Erörterungen wurden, durch Häresien veranlasst, im Westen geführt. Der Osten hat sein Wort zu dieser Frage bis heute noch nicht gesagt. (8) Der Weg der scholastisch-abendländischen Theologie ist gekennzeichnet durch die grobe, geradlinige Formel, die Berengar von Tours (1059) unterzeichnen musste: *Panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam, verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.*

¹⁾ Anmerkung des Verfassers: Die Rubriken des Messbuches enthalten eine aus dem 17. Jahrhundert stammende, von Hieromonach Ewthymie herrührende Vorschrift, dass, wenn die heiligen Gaben das Aussehen des Fleisches und Blutes annehmen würden, es nicht erlaubt wäre, sie zur Kommunion zu benützen, solange als diese Erscheinung andauert.

Es ist der Weg des kosmologischen Immanentismus. Ihren klassischen Ausdruck hat die abendländische Lehre über die Eucharistie gefunden bei Thomas von Aquin (*Summa Theologiae*, I, Qu. LXXV, LXXVI, LXXVII), durch dessen Doktrin bis auf diesen Tag die ganze Debatte im Sinne der Bejahung oder Ablehnung bestimmt blieb. (9) Das Problem der Eucharistie konzentriert sich im Westen auf die Frage nach der Verwandlung. Das Hauptaugenmerk ist gerichtet auf die eucharistischen Gaben und auf die Frage, was mit denselben — als Dingen dieser Welt — geschehe. (10—14) (Es folgt eine zusammenfassende Darstellung der thomistischen Abendmahlslehre und ihrer philosophischen — aristotelischen — Unterlagen, die wir hier als bekannt voraussetzen dürfen.)

Professor Bulgakow fährt in seiner Kritik der römischen Aufstellungen im Anschluss an seine Darstellung der thomistischen Eucharistielehre fort: Es geht nicht an, ein Dogma von irgend einer philosophischen Doktrin abhängig zu machen, d. h. diese — als solche — in die Dogmatik einzuführen. (15—16) Erschwerend kommt hinzu, dass es sich im vorliegenden Falle um eine der fragwürdigsten Lehren des Aristoteles handelt. (17) Die Vieldeutigkeit des Substanz-Begriffs — „in der Welt gibt es einfache und zusammengesetzte Dinge: Schaf und Herde, Baum und Wald, Stern und Sternhimmel, Mensch und Volk usw., und alle diese Dinge haben ihre Substanz (*οὐσίαι*) und ihre Akzidentien (*συμβεβηχός*)“ — diese Mehrdeutigkeit der Grundbegriffe macht es unmöglich, sich an bloss eine Deutung dogmatisch zu binden. Ausserdem sagt der Begriff transsubstantiation nicht präzise genug, was die Verwandlung der eucharistischen Gaben in Leib und Blut Christi eigentlich ist, da auch in der Welt eine unaufhörliche Transsubstantiation vor sich geht, indem „Dinge vergehen und wieder erscheinen, unaufhörlich eins ins andre übergeht und mit den Dingen auch ihre Substanzen“.

(18) Dadurch, dass die Unterscheidung von Substanz und Accidens nicht nur auf die eucharistischen Gaben, sondern auch auf den verklärten Leib Christi angewendet wird — auch bei diesem kann die Substanz von den Akzidentien getrennt werden — wird derselbe in die Reihe der irdischen Dinge herabgezogen und ihrem Los (der Veränderlichkeit) unterworfen. „Diese Einreihung des göttlichen Leibes in die Reihe der irdischen Dinge“

(Erde, Korn, Mehl und Wasser, Brot, Leib Christi, Menschenleib und wieder Erde), „seine Immanentisierung, (19) vernichtet ihn und entspricht nicht dem verklärten Zustand des Leibes des Herrn, der in den Himmeln ist“. Die Berufung auf die Allmacht Gottes ist nicht angebracht, weil die Allmacht Gottes zwar die empirische Unmöglichkeit oder das dem Menschen Unmögliche überwindet, nicht aber das logisch Inkonveniente, eine logische oder metaphysische Absurdität. Die Transsubstantiationslehre macht keinen grössern Unterschied zwischen dem verklärten Leib des auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Herrn und den eucharistischen Gaben als zwischen verschiedenen Dingen oder Substanzen dieser Welt.

Werden so die beiden Substanzen (die der Gaben und die des Leibes und Blutes Christi) einerseits auf die gleiche metaphysische Ebene gesetzt, so bewahren andererseits die Akzidentien der Gaben — obwohl ihrer Substantialität entleert — ihre volle Realität, d. h. sie bleiben sie selbst, Brot und Wein, welchen (20) Christus sakramental einwohnt und sich so „in pane, cum pane, sub pane“ zum Genuss darbietet. So besagt die Transsubstantiationslehre eigentlich nur dasselbe wie die Impanationslehre Luthers, beide aber leugnen in der Tat die Verwandlung der Gaben. Die Häresien der Reformation auf dem Gebiete des eucharistischen Dogmas waren nur eine konsequente Fortführung der Linien und ein Versuch, aus der Sackgasse des Diphysitismus, der in der Transsubstantiationslehre enthalten ist, herauszukommen.

Mit der Leugnung der Verwandlung der Gaben hängt auch die eigenartige Auffassung der Realpräsenz in der Transsubstantiationslehre zusammen, nämlich: in den Gaben haben wir nicht nur den Leib und das Blut des Herrn, der sie zum Genusse darbietet, sondern den Herrn selbst, der „substantialiter“ auf die Erde zurückkehrt und in der Hostie Wohnung nimmt. Das bedeutet de facto die Leugnung der Kraft der Auffahrt des Herrn, insofern als er auf die Erde zurückkehrt, um auf unzähligen Altären, in zahllosen Hostien Wohnung zu nehmen. Die Kommunion wird auf diese Weise nur der eine Zweck dieser Herabkunft des Herrn, (21) der andere ist seine Einwohnung in der Hostie zum Zweck der Anbetung derselben. So erreicht die Transsubstantiationslehre ihr Ziel auch hier nicht, bzw. geht über dasselbe hinaus: anstatt der Verwandlung der heiligen Gaben, die sie

zum himmlischen Brot für die Kommunion machte, führt sie Christum auf die Erde herab und leugnet die Kraft seiner Himmelfahrt.

Die Transsubstantiationslehre stellt aber nicht die einzige Möglichkeit dar, an der Verwandlung der eucharistischen Gaben und der damit zusammenhängenden Vorstellung von der Realpräsenz des Herrn festzuhalten. Es ist deshalb eine dringende Aufgabe, einerseits zu der theologischen Arbeit der Kirchenväter zurückzukehren und bei ihrer Problemstellung neu einzusetzen und andererseits, was bei diesem Einsatzpunkt eo ipso gegeben ist, sich vom römischen Kosmismus freizumachen, d. h. in der Erörterung des eucharistischen Problems sich nicht auf die aristotelische Metaphysik, sondern auf die evangelischen Texte zu stützen. Mit andern Worten: die Frage soll wieder auf den Boden der Christologie, (22) wohin sie ihrem Wesen nach gehört, gestellt werden.

Die patristische Theologie kennt die oben dargestellte physische Fragestellung, (23) das Problem, „was sich im Brot und Wein als Dingen ändert“, noch nicht. Diese Formulierung der Frage taucht erst auf dem Boden des erwachenden Rationalismus und der humanistischen Renaissance mit ihrem Kosmismus, deren Anfänge in der Scholastik liegen, auf, die abendländische Theologie ist mehr damit beschäftigt, die Realpräsenz des Herrn und seine Einwohnung in den heiligen Gaben darzutun, als zu erklären, dass und wie in den heiligen Gaben den Kommunizierenden der wahre Leib und das wahre Blut Christi dargeboten werden, und dass sie durch die heilige Kommunion in geistige und leibliche Gemeinschaft mit Christus treten. Die Kommunion selbst nimmt, obschon sie von Christus eingesetzt ist, nicht die zentrale Stelle ein, die ihr gebührt, denn sie wird zu einer blossen (24) Folge der Einwohnung Christi in der Hostie. „Und doch sind Christi Leib und Blut uns vor allem als göttliche Speise gegeben auf dem Tische des Herrn, als ‚Brot vom Himmel‘ und ‚Kelch des Lebens‘, und jede Lehre von der Eucharistie muss von dieser, vom Herrn gegebenen Bestimmung derselben ausgehen“.

Die patristische Theologie stützt sich vornehmlich auf das Johannesevangelium, auf die Lehre des Herrn vom „Himmelsbrot“, „das vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt“ (6,33), vom „Brot des Lebens“, welches ist das Fleisch

und Blut des Gottessohnes (6,54 a und 57). (25) Insbesondere bei Gregor von Nyssa und Johannes Damascenus finden sich Stützpunkte für den Ausbau einer eucharistischen Theologie. Der erstgenannte sagt in seiner „grossen Predigt“ Kap. 37: „Ich glaube wahrhaftig, dass das durch das Gotteswort geheiligte Brot in den Leib Gottes, des Logos, verwandelt wird, weil auch jener Leib Brot war, aber geheiligt wurde durch die Einwohnung des Logos. Aus derselben Ursache nun, aus welcher das in jenem Leib verwandelte Brot in die göttliche Kraft umgewandelt wurde (d. h. Brot und Wein, welche der Herr zur Stillung des Hungers und Durstes genossen hat, wurden sein Leib und sein Blut), geschieht hier dasselbe. Denn gleich wie die Gnade des Logos den aus Brot bestehenden Leib, der gewissermassen selber Brot war, heiligte, so wird auch hier, dem Worte des Apostels gemäss, Brot ‚geheiligt durch Gottes Wort und Gebet‘ (I. Tim. 4,5), nicht indem es durch das Essen und Trinken zum Leib des Logos wird, sondern indem es sich sofort in den Leib des Logos verwandelt, wie er selbst es sagte: Dieses ist mein Leib.“

Und Johannes Damascenus sagt (Genauere Darlegung der orthodoxen Glaubenslehre, Buch IV, Kap. 13): „Nicht der in den Himmel aufgefahrene Leib kommt herab, sondern Brot und Wein werden in den Leib und das Blut Gottes verwandelt. . . wie das Brot und der Wein durchs Trinken auf natürliche Weise verwandelt werden in den Leib und das Blut des Essenden und Trinkenden und werden nicht ein anderer Leib, der sich von seinem frühern Leib unterscheidet, so werden auch Brot, Wein und Wasser durch Anrufung und Herabkunft des heiligen Geistes auf übernatürliche Weise verwandelt in Christi Leib und Blut und bilden nicht zwei Leiber, sondern einen und denselben.“

Die beiden Zitate weisen darauf hin, dass die himmlische Speise nach der Analogie der irdischen aufgefasst werden darf und soll. (26) Im Genuss und der Verarbeitung der Nahrung durch den menschlichen Körper wird die Kommunion des Menschen mit der Welt ausser ihm verwirklicht. Im Vorgang des Stoffwechsels stellt sich das Eingehen des Nicht-Ich in das Ich und wiederum des Ich in das Nicht-Ich dar. Das Leben als Wechsel der Stoffe ist in diesem Sinn „eine immerwährende Verwandlung der Stoffe der Welt in den Leib und das Blut

des Menschen, begründet in der göttlichen Einsetzung (Gen. 1, 29, 30). Dieser Prozess des Essens verbürgt aber, obwohl er das sterbliche Leben erhält, aus sich heraus doch nicht die Unsterblichkeit, als deren Grund der Baum des Lebens — nach seiner ganzen mystischen Bedeutung — gesetzt war. In der Kirche aber ist er da als das Brot vom Himmel τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας, als die göttliche Eucharistie.

(27) Die Kirchenväter betonen besonders stark, dass Leib und Blut des Herrn während seines irdischen Lebens kraft der wahrhaften Mensch- und Fleischwerdung dieser natürlichen Verwandlung unterworfen waren (Luk. 2, 40).

„Die Verwandlung des Brotes und Weines in Leib und Blut des Herrn, welche beim letzten Abendmahle durch ihn vollzogen wurde für die Kommunion der Jünger, unterscheidet sich (aber) von dieser natürlichen Verwandlung darin, dass sie unabhängig vom Genuss derselben durch den Herrn geschah. Darin besteht denn auch der wunderbare, sakramentale, übernatürliche (obwohl nicht widernatürliche) Charakter der Verwandlung . . .“ (28) „Und diese, durch ihn selbst wohl nicht genossene, aber doch vergottete Speise gibt er seinen Jüngern zum Genusse: ‚Esset‘, ‚trinket alle‘ . . .“

Die Allmacht Gottes überwindet hier die Grenzen des Raumes und der Zeit, indem sie die durch den Herrn nicht genossene Speise aufgenommen werden lässt in die Gemeinschaft des Wesens seines Leibes und Blutes, und indem er den Jüngern seinen Leib und sein Blut als das Sühnopfer, das dargebracht werden sollte, zum Genusse darbietet, ehe es noch dargebracht ward.

Beim letzten Abendmahle hat sich Christus in seinem Leib und Blut als die heilbringende Speise dargeboten, durch welche die Vereinigung mit ihm vollzogen wird. (29) Sein Leib war unmittelbar unter ihnen gegenwärtig und die Jünger haben sich in der Tat mit diesem Leibe vereinigt, während Brot und Wein nur die besondere Gestalt der Speise waren, welche mit dem Leib und Blut Christi vollkommen identisch war.

Wesentlich anders ist es mit der Eucharistie bestellt, wenn Christus nicht mehr leiblich gegenwärtig ist, d. h. nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Aus Apostelgesch. 2, 42, verglichen mit 1, 14 und 2, 1 geht hervor, dass die Jünger erst nach der Ausgiessung des heiligen Geistes die Eucharistie ge-

feiert haben. Daraus ergibt sich, dass die Eucharistie, wie die Sakramente der Kirche überhaupt, nur durch die Herabkunft des heiligen Geistes möglich sind. (30) Die Verwandlung vollzieht sich jetzt nicht mehr in persönlicher Gegenwart Christi. Brot und Wein werden zwar identisch mit dem Leibe Christi, der bis zu seiner Auferstehung, ja bis zu seiner Himmelfahrt zu dieser Welt gehörte. Da er aber jetzt nicht mehr zu ihr gehört, so ist die Beziehung des Brotes und Weines als Dingen dieser Welt zum Leib Christi, der transkosmisch ist, eine andere geworden.

(31—34) Der Leib des Auferstandenen ist einerseits identisch mit seinem irdischen Leib. Der Auferstandene zeigt ihnen seine Hände, Füße . . ., lässt sich berühren, genießt sogar Speise. Aber zugleich ist der Leib des Auferstandenen qualitativ verschieden von seinem irdischen Leib (er lebt nicht mit seinen Jüngern zusammen, erscheint nach seinem Willen, unabhängig von den Gesetzen dieser Welt, diese Erscheinungen haben nicht die gleiche überzeugende Kraft, wie seine leibliche Gegenwart vor der Auferstehung (Mt. 20, 17, Luk. 24, 36—40, Joh. 20, 19, 20, 26). Aber der Herr weilte doch noch auf Erden, gehörte in gewissem Sinne noch zu dieser Welt. (35—37) Die Himmelfahrt aber bedeutet seine entscheidende Entfernung aus dieser Welt. (38—40) Dieser Weggang bedeutet allerdings nicht Abwesenheit, sondern bloss eine neue Weise der Gegenwart, und die Situation nach der Himmelfahrt ist nicht gleich derjenigen vor der Fleischwerdung. Die Himmelfahrt bedeutet keineswegs das Ende der Fleischwerdung oder gar ihre Aufhebung, sondern im Gegenteil eben ihre Verewigung. Christi Leib ist durch seine Erhöhung ein vollkommen geistiger Leib geworden, allerdings nicht im Sinne einer „Spiritualisation“, die einer Entkarnation gleichkäme, sondern im Sinn einer Verwandlung desselben Leibes. Der Leib bleibt Leib, obwohl nur dynamisch. „Dynamisch“ bedeutet aber wiederum nicht bloss „potentiell“, sondern volle Beherrschung der Leiblichkeit („Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“), ohne an eine bestimmte Gestalt derselben gebunden zu sein, verbunden aber mit der Fähigkeit, jederzeit eine solche anzunehmen. (40—41) Die der römisch-katholischen Transsubstantiations-theorie zugrunde liegende Lehre besagt, dass sich der irdische Leib des Herrn, nach seiner räumlichen Gestalt, wie er auf

Erden war, im Himmel, zur Rechten Gottes ist. Dabei werden die beiden Aussagen „im Himmel“ und „zur Rechten des Vaters“ lokal verstanden, während sie eigentlich den Zustand des geistigen Leibes des Herrn bezeichnen. (42) Die Identität des irdischen Leibes mit dem Verklärten besteht nicht darin, dass der irdische in seiner Materialität auferstanden wäre — die Auferstehung bedeutet vielmehr eine tiefgehende Veränderung des irdischen Leibes —, sondern darin, dass die verschiedenen Arten der Leiblichkeit des Herrn nun ineinander übergehen konnten wie es ihm wohlgefällig war. (43) Das „leere Grab“ widerspricht dieser Auffassung so wenig wie die leibliche Himmelfahrt des Herrn. (44) Deren Bedeutung liegt vielmehr darin, dass die Kraft der Fleischwerdung erhalten bleibt und die Verbindung des Erhöhten mit der Welt nicht aufgehoben wird. Die Schöpfung, das Geschöpf bekommt Zugang in die Sphäre des göttlichen Seins. „Hier haben wir wieder die antinomische Bestimmung, deren beide Glieder, Thesis und Antithesis, untrennbar verbunden bleiben: Der Leib des Christus, der zur menschlichen Natur, zu dieser Welt gehörte, wird erhöht, entfernt sich aus der Welt, das Weltliche wird überweltlich, gehört hinfort dem göttlichen Leben an, die völlige Vergottung der menschlichen und die völlige Menschwerdung der göttlichen Natur darstellend.“

„Hier finden wir auch die Begründung des eucharistischen Dogmas. Diese Welt verlassend behält der Herr Verbindung mit ihr, und diese Verbindung existiert nicht nur geistig („nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ — als geistige Einwohnung Christi im Menschen), sondern auch körperlich. Aufsteigend vom irdischen Zustand des Leibes zum verklärten und auferstandenen hat der Herr jenen Zustand nicht aufgehoben als eine überschrittene und völlig verlassene Stufe, sondern er hat ihn in seiner Gottmenschheit eingeschlossen. Kraft dieser Wechselbeziehung erscheint der Herr in seinem auferstandenen Leib, der ihrer sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglich war, den Jüngern, indem er zu diesem Zweck die Gestalt seines irdischen Leibes wieder aufnimmt, obwohl sie ihm nicht mehr entspricht.“

(45) Die Gegenwart Christi auf Erden nach der Auferstehung stellt die Verbindung seines verklärten Leibes mit der Welt in actu dar. Durch seine Himmelfahrt ist nur die unmittelbare

Verbindung, nicht aber diese als solche unterbrochen worden. Die leibliche Himmelfahrt bedeutet, dass die Verbindung in Ewigkeit bestehen bleibt, das Sitzen zur Rechten des Vaters aber bedeutet die Beherrschung der ganzen Macht der Leiblichkeit. (46) Der geistige Leib, frei von der Materie, behält die Möglichkeit immer erneuter Materialisation, bedeutet also nicht die Aufhebung der Fleischwerdung (Entkarnation). Eine Aufhebung der Fleischwerdung wäre der ontologische Gegensatz des geistigen Leibes, da sie ja jede Möglichkeit einer neuen Materialisation ausschliesse¹⁾.

II.

Beim letzten Abendmahl hat Christus den Jüngern in Brot und Wein seinen Leib dargeboten. Die Verwandlung des Brotes und des Weines in seinen Leib und sein Blut geschah durch sein Wort: „Dieses ist . . .“ Die heilige Eucharistie hat er jedoch nicht für sein letztes Abendmahl, da er selbst noch dabei war, eingesetzt, sondern für alle Zeiten, „bis dass er kommt“. (4) Nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt gehört er nicht mehr zu dieser Welt, hat aber Verbindung mit ihr bewahrt, und sein geistiger, verklärter Leib hat die Macht, durch die Dinge (Stoffe) dieser Welt sich zu offenbaren. Durch diese Macht werden Brot und Wein zu seinem Leib und Blut.

(5) Die Verwandlung der Elemente geschieht ohne äussere Veränderung derselben, da sie kein physischer, sondern ein metaphysischer Akt ist. (6) In der Konsequenz dieser im ersten Teil entwickelten Gedanken liegt die Notwendigkeit, die abendländische Transsubstantiationstheorie abzulehnen. Sie ist die Antwort auf eine falsch gestellte Frage, die nur erklären möchte, warum die Elemente stofflich unverändert bleiben und so das Ausbleiben des Wunders der Veränderung des Stoffes entschuldigen will. (7) Aber dieses Problem ist gar nicht von entscheidender Bedeutung. „Von entscheidender Bedeutung ist (allein), dass Brot und Wein zum Leibe Christi gehören und die Gegenwart des überweltlichen Leibes in der Welt darstellen.“

¹⁾ Am Schluss des ersten Teils grenzt der Verfasser seine Anschauung ab gegen die reformatorische Ubiquitätstheorie, mit der er sie nicht gern verwechselt sehen möchte: „In seinem geistigen Leibe wohnt der Herr überhaupt an keinem Orte, ist er über den Raum erhaben, kann er aber seinem Willen gemäss in den Raum eintreten und an einem bestimmten Ort erscheinen.“

Die Tatsache, dass wir in der Liturgie Leib und Blut unterscheiden und dass sie getrennt voneinander dastehen, darf uns nicht zur eucharistischen Physiologie der Lateiner verleiten. Diese Unterscheidung findet ihre Begründung in der Beziehung zum Opfer auf Golgatha: (8) Die Trennung der beiden bedeutet den Tod Jesu, die Vereinigung einer Partikel des konsekrierten Brotes mit dem Wein — seine Auferstehung. Diese Auffassung entspricht auch dem biblischen Sprachgebrauch. Im alten Testament wird dem Blut eine heiligende und reinigende Kraft zugeschrieben, welche dem Fleisch nicht eigen ist. Daher das strenge Verbot des Blutgenusses. (9) Im neuen Testament wird das Sühnopfer des Erlösers bezeichnet als Ausgiessung seines Blutes zur Erlösung (Eph. 1, 7; Apk. 5, 9), zur Begnadigung (Röm. 3, 25), zur Rechtfertigung (Röm. 5, 9), zur Friedensstiftung (Kol. 1, 20), zur Reinigung (I. Joh. 1, 7; Hebr. 9, 14), zur Heiligung (Hebr. 13, 12), zur „Reinwaschung der Kleider“ (Apk. 7, 14), zum Siege (Apk. 17, 14). Alle diese Ausdrücke haben den allgemeinen Sinn, dass Christus sein Leben dahingibt für die Sünden der Welt. Bei der Einsetzung der Eucharistie wird ebenfalls — ausgenommen I. Kor. 11, 24 — nur vom Vergiessen des Blutes zur Vergebung der Sünden gesprochen, nicht aber vom Leibe. „Man könnte sagen, dass der Leib bloss der Ort der lebendigen Wirksamkeit des Blutes sei, denn das Blut existiert nicht ausserhalb des Leibes solange er lebt und wird nur bei dessen Tod vergossen. Im Blute ist auch die Kraft des Opfers, seine Seele enthalten.

Die Unterscheidung und Trennung des Leibes vom Blute in der Eucharistie kann auch vom christologischen Dogma her gedeutet werden: Christus hat menschliches Fleisch und eine vernünftige Seele angenommen. (10) Im Sinn der Trichotomie Geist, Seele, Leib haben wir im Gottmenschen Logos, Blut und Leib zu unterscheiden. Das wird durch die Art seines Todes am Kreuze bestätigt: Er gab seinen Geist auf; bei der Durchbohrung seiner Seite verliess mit dem ausfliessenden Blut und Wasser seine Seele den Leib; und dieser wurde — entseelt und leblos — ins Grab gelegt.

Von daher ist auch der dogmatische Sinn der Kommunion unter beiden Gestalten zu verstehen. Das Wesentliche dabei ist nicht der Genuss der beiden Gestalten, sondern die Vereinigung des Leibes und Blutes, welche der Auferstehung und

der Himmelfahrt entspricht. „Den Kommunizierenden wird nicht der tote, blutlose, im Grabe liegende Leib Christi gereicht, sondern der lebendige, auferstandene und erhöhte.“

(11) Die Verwandlung des Brotes und Weines in Christi Leib und Blut bedeutet also nicht eine Einwohnung des himmlischen Herrn, „substantialiter“, in den Akzidentien dieser Elemente, sondern eine wirkliche grenzen- und restlose Verwandlung derselben in seinen Leib und sein Blut. Brot und Wein haben keine selbständige Existenz mehr als Dinge dieser Welt, sondern gehören zum Leibe Jesu, ähnlich wie Brot und Fisch, welche er vor den Jüngern genossen hat, zu demselben gehörten. „Der Herr, der in seinem geistigen und verklärten Leibe zur Rechten Gottes ist, bildet sich in der Verwandlung einen Leib aus Brot, dem Ding dieser Welt, und beseelt ihn mit seinem Blute.“ Eine „Transsubstantiation“ ist dafür nicht nur nicht notwendig, sie ist sogar ausgeschlossen, da es in dieser Welt keine solche Substanz gibt, in welche Brot und Wein verwandelt werden könnten. Der verklärte Leib des Herrn ist dieser Welt transzendent, er gehört ihr nicht an, ist „ausserhalb dieser Welt“. Die Verwandlung besteht nicht im Wechsel zweier Substanzen, sondern in der Verbindung des geistigen Leibes des Herrn mit der eucharistischen „Materie“ dieser Welt. „Der — metaphysische — Akt der Verwandlung stellt die gerade Analogie zur Fleischwerdung Gottes dar und bezeichnet das Erscheinen Christi auf Erden nach der Himmelfahrt, wobei die eucharistische Materie die vermittelnde Gestalt (Form) dieses Erscheinens ist.“ (12) Die Fragen nach der Art seiner Gegenwart — ob er auf vielen Altären gleichzeitig erscheint oder nicht, ob er in jeder Partikel der Hostie ganz gegenwärtig sei oder nicht — fallen bei dieser Art der Betrachtung dahin, „da der erhöhte Herr nicht gebunden ist an Raum und Zeit.“ „Das letzte Abendmahl, obwohl es vom Heiland in der Zeit gefeiert wurde, ist erhaben über die Zeit und über die Zeiten, denn in ihm ist die Vereinigung des Himmlischen mit dem Irdischen gegeben.“

Dem Herrn sind für sein Erscheinen keine Grenzen des Raumes und der Zeit gesetzt, er erscheint auf Erden in allen unzählbaren eucharistischen Opferfeiern „verteilt, doch nicht zerteilt“. Darin besteht die sogenannte eucharistische Gegenwart Christi. Die Bedeutung dieser Gegenwart wird nicht ge-

schmälert, wenn die eucharistische Verwandlung nach der Analogie der Erscheinungen des Herrn vor seinen Jüngern nach der Auferstehung verstanden wird. (13) Wie diese wirklich waren, so bedeutet auch das Erscheinen des Herrn in den heiligen Gaben seine wirkliche Gegenwart.

Die Erscheinungen des Auferstandenen unterscheiden sich von seinem Erscheinen in der Eucharistie jedoch ihrem Charakter und ihrem Ziele nach. Der Charakter der Erscheinungen vor den Jüngern entsprach dem Übergangszustand seiner „sich vollziehenden Erhöhung“. In der Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt (Erhöhung) gehörte der Herr noch immer und zugleich in gewissem Sinne auch schon nicht mehr zu dieser Welt. (Diese Zwiespältigkeit spiegelt sich auch in den biblischen Texten wieder: Maria Magdalena verbietet er, ihn zu berühren, während er es Thomas erlaubt.) Er kann die Leiblichkeit annehmen, wenn er sich den Jüngern zeigen möchte, er kann sich ihrer wieder auch entledigen, wenn er sich vor ihnen verbergen möchte. Nach seiner Erhöhung gehört er nicht mehr so zu dieser Welt und erscheint er nicht im Leibe seiner Herrlichkeit, sondern offenbart er sich nur noch im irdischen Stoffe kraft der Verbindung seines geistigen Leibes mit der Welt. Das ist die Offenbarung Christi in der heiligen Eucharistie.

Der Zweck der Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern war die Überwindung ihres Unglaubens. Darum mussten diese Erscheinungen einen äusserlich-offenbarenden Charakter tragen. In den heiligen Gaben dagegen ist der Herr nicht so, in äusserlich sich offenbarender Weise, sondern auf innerlich überzeugende Art gegenwärtig. (14) Sein Leib ist uns nicht bloss für sich gegeben, sondern zum Genusse. Nur zu diesem Zwecke wird der Herr in diesen Gaben gegenwärtig, und seine Gegenwart ist durch diesen Zweck begrenzt. (15) „Die eucharistische Gegenwart Christi auf Erden wird offenbar nur im Vollzug der Kommunion.“

Von da aus ist auch die — der alten Kirche fremde — Praxis der römisch-katholischen Kirche, die heiligen Gaben zum Zweck der Anbetung auszusetzen, zu verwerfen. (16) Aber auch die protestantische Auffassung, dass die heiligen Gaben nur im Augenblick des Genusses Christi Leib und Blut sein könnten, und dass die Wirklichkeit des Sakramentes durch den

Glauben des Empfängers bedingt werde, ist zu verwerfen. Die orthodoxe Kirche lehrt, dass die heiligen Gaben Leib und Blut Christi sind vor und unabhängig von der Kommunion, (17) obwohl diese der eigentliche Zweck der Gegenwart des Herrn in den heiligen Gaben ist.

(18) Dass es nicht unbegründet ist, die Gegenwart des Herrn in den eucharistischen Gaben auf den einen Zweck einzuschränken, zeigen die Worte der Einsetzung: „Nehmet hin, esset, trinket!“

Die Ausführungen seiner Arbeit fasst Sergius Bulgakow in folgenden Thesen zusammen (19):

1. Im Sakrament der Eucharistie werden die irdischen Dinge, Brot und Wein, wahrhaft in Leib und Blut Christi verwandelt.

2. Dieser Verwandlung zufolge hören Brot und Wein, mit allen ihren Eigenschaften, auf, Dinge dieser Welt zu sein, ihr zugehören, sondern werden wahrer Leib und wahres Blut Christi.

3. Diese Verwandlung vollzieht sich durch die Vereinigung derselben mit dem geistigen und verklärten, aus der Welt erhöhten Leib des Herrn, welcher in den heiligen Gaben auf Erden erscheint.

4. Als irdische Dinge bleiben die eucharistischen Elemente für die Welt Brot und Wein. Da sie aber durch die Verwandlung schon zum Leibe Christi gehören, der ausserhalb und über dieser Welt steht, und dadurch zum metakosmischen Sein dieses Leibes erhöht werden, offenbaren sie durch sich die Leiblichkeit Christi auf Erden.

5. (20) Da sich der Leib Christi nach der Himmelfahrt ausserhalb dieser Welt, in geistigem, verklärtem Zustande befindet, folglich auch keine irdischen „Akzidentien“ mehr besitzt, kann auch die Verwandlung der heiligen Gaben nicht sinnlich wahrnehmbar für die Welt erscheinen. Indem Brot und Wein durch die Vereinigung mit dem verklärten geistigen Leibe des Herrn Jesu Christi Leib und Blut Christi werden, sollen sie ihre irdische Gestalt auch gar nicht ändern. Denn nicht auf diese bezieht sich die metaphysische Verwandlung. Und sie werden ganz, ohne jegliche Unterscheidung von Substanz und Akzidens, in Christi Leib und Blut verwandelt.

6. Auf Grund dieser vollkommenen Verwandlung fallen alle Impanationstheorien dahin, insoweit als sie die Verwandlung

leugnen und sie bloss durch eine „Konsubstantiation“ des Unvereinbaren, des Brots und Weines, also Dingen dieser Welt, mit dem überweltlichen Leibe Christi, ersetzen. M. a. W.: diese Vereinigung kann nur durch den Begriff der Verwandlung ausgedrückt werden. Diese ist in den Imparationstheorien wohl gemeint, aber ungeschickt ausgedrückt. Ihr Verdienst ist es jedoch, dass in ihnen die an die Stelle der Verwandlung gesetzte Idee der physischen Konversion oder Transsubstantiation überwunden ist und dadurch erst die Frage nach der wirklichen Verwandlung der heiligen Gaben gestellt wird.

7. Der allgemeine Grund der eucharistischen Verwandlung liegt darin, dass der Herr von der Erde, wo er einen irdischen Leib hatte, in den Himmel hinübergegangen ist, wo er einen himmlischen Leib hat, aber die Verbindung mit allen durchschrittenen Zuständen bewahrt. Darum kann er durch Verwandlung zum irdischen Zustand seines Leibes zurückkehren. Die Eucharistie hat er während seines irdischen Wandels eingesetzt, für irdische Menschen, und gibt dafür seinen irdischen Leib dahin. (21) Aber jenseits unserer Auferstehung wird die Kommunion unmittelbar von seinem geistigen Leibe aus geschehen, wie wir auch vor den heiligen Gaben beten: „Lass uns deiner selbst teilhaftig werden am ewigen Tage Deines Reiches.“¹⁾

Soweit führen uns die Ausführungen des Verfassers. Ihre Tragweite kommt nicht in der innerphilosophischen Auseinandersetzung mit der „philosophischen“ Abendmahlslehre der Scholastik zum Ausdruck. Denn dass wir zur Widerlegung einer ungenügenden philosophischen Überlegung selbst nie ganz ohne philosophische Entscheidungen durchkommen, dürften auch die Erwägungen Bulgakow deutlich zeigen. Der Wert seiner Aus-

¹⁾ An diese grundlegenden Ausführungen fügt Prof. Bulgakow noch einen Anhang „Sophiologische Erklärung des eucharistischen Dogmas“ an. Seine Absicht ist vor allem, das Wesen der Leiblichkeit Christi aufzuhellen. Da aber die Erörterung, die dem Verfasser allerdings sehr wichtig ist, in so grosse weitere Zusammenhänge hineinführt und für den unkundigen Leser nur durch eine ausführliche Darstellung der Sophialehre Bulgakows überhaupt zugänglich gemacht werden könnte, müssen wir hier auf eine Wiedergabe verzichten. Zur Sophialehre Bulgakows findet der deutsche Leser einige Hinweise in dem Auszug „Kosmodizee“, aus der Schrift „Das Tageslicht“ in „Östliches Christentum“, herausgegeben von Nicolai Bubnoff und Hans Ehrenberg. II. Band, S. 196 ff., besonders im Abschnitt II (Der sophianische Charakter der Kreatur), S. 219 ff.

führungen kann aber eben deshalb nicht in diesem Tribut liegen, den jeder mit oder wider Willen erlegen muss, wenn er überhaupt einen Text „deuten“ will, das heisst für andere zu „übersetzen“ versucht. Die grosse Bedeutung seiner Thesen liegt vielmehr einerseits in der resoluten Rückwendung zur patristischen, altkirchlichen Problemstellung und in der Anknüpfung an das Wort der biblischen Tradition. Mit dieser Rückwendung ist der Blick nach unten, auf die „Elemente“ preisgegeben zugunsten der Blickrichtung nach oben, auf Christus und das, was durch ihn geschieht. Damit ist grundsätzlich die losgelöste Betrachtung der sakramentalen Vorgänge verlassen und das Sakrament wieder in seinen ursprünglichen Zusammenhang aufgerückt. Die Eucharistie wird erklärt aus einer umfassenden christologischen Anschauung heraus. Damit ist aber erst eine fruchtbare Orientierung über den ganzen Fragenkomplex angebahnt. Die abendländische Transsubstantiationslehre ist ein Ende, ein Erklären im geschlossenen Kreis, die morgenländische Verwandlungslehre ist ein Anfang, ein Hinweis auf das Ganze, eine Aussage, die erst in den dazu gehörigen eschatologischen Aussagen ihren abschliessenden Ausdruck findet. Das wusste die Urkirche, das weiss offensichtlich auch noch die Kirche des Ostens, als deren Vertreter hier Vater Bulgakow verantwortlich spricht.

E. G.
