

Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie

herausgegeben von

Dr. Arnold Rademacher

o. Professor an der Universität Bonn

und

D. Dr. Gottlieb Söhngen

o. Professor an der Akademie Braunsberg

Heft VI:

Der Wesensaufbau des Mysteriums

von

Gottlieb Söhngen

1938

Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung Bonn

Der Wesensaufbau des Mysteriums

von

D. Dr. Gottlieb Söhngen

o. Professor der Theologie an der
Staatlichen Akademie Braunschweig

1938

Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung Bonn

Der Wesensaufbau
des Mysticismus

D. Dr. David Böckler



1978/8

CEE 003

Imprimatur. Coloniae, die 3. m. Augusti 1937.
J. No. 2672 I/37.

Dr. David,
Vicarius Generalis.

Vorwort

In meiner Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ (Heft IV dieser Sammlung) habe ich die Frage erörtert, mit welchem Rechte bei den Sakramenten von einer ‚Mysteriengegenwart‘ die Rede sein könne. Methodisch bin ich dort so vorgegangen, daß ich zur Grundlage meiner Untersuchung und Entscheidung den Sakramentsbegriff nahm, wie er sich heute in der katholischen Kirche und Theologie genau umgrenzt findet, und zwar vom hochscholastischen, besonders vom thomistischen Denken her. Und es lag mir daran, das so verstandene Sakrament mit jener Fülle göttlicher Heilsgegenwart zusammenzuschauen, die ein Paulus und die Kirchenväter in ihrem Begriff des Mysteriums ausdrücken. Ich bin also den Weg vom ‚Sakrament‘ zum ‚Mysterium‘ gegangen oder vielmehr, geschichtlich betrachtet, zurückgegangen.

Der beschrittene Weg wird grundsätzlich nicht nur als kirchliche Theologie, sondern auch als wissenschaftliche Methode angesprochen werden müssen. Gerade deshalb konnte ich es freudig begrüßen, als ein angesehener Fachmann mich bald nach Erscheinen der genannten Schrift brieflich aufmerksam machte, daß auch der andere Weg vom ‚Mysterium‘ zum ‚Sakrament‘ gegangen werden müsse, und zwar vor allem darum, weil diese Methode meine Auseinandersetzung mit Casels Mysterienlehre überzeugender gestalten würde. Denn Casel, der große Erneuerer altchristlicher Mysteriengedanken in unseren Tagen, denkt in der Tat nicht rückwärts vom ‚Sakrament‘ zum ‚Mysterium‘; sondern er versteht das, was wir heute Sakrament nennen, wieder von der ursprünglichen Ganzheit einer umfassenden Mysterienlehre her. So trat auch vor mich die Aufgabe, der Einheit des ‚Mysteriums‘ nachzuspüren und in diese Einheit das ‚Sakrament‘ einzuordnen, um dieses so aus der ursprünglichen Ganzheit des ‚Mysteriums‘ zu begreifen. Das soll in dieser neuen

Schrift unternommen werden mit einem spekulativen Durchdenken dessen, was Heilige Schrift und Überlieferung vom Mysterium aussagen.

Einen breiten Raum beansprucht in dieser Schrift die Auseinandersetzung mit Casels Begriff des Mysteriums. Das war in der früheren Schrift anders; dort ging es mir weit mehr um ein Verständnis als um eine Kritik der Lehre Casels. Es ist dies wohl auch der rechte Anfang echter Forschung und Prüfung. Wenn ich nunmehr das, was unsere Gedanken scheidet, deutlicher mache, so tue ich es mit der Hoffnung, daß so auch noch deutlicher werde, worin ich mit Casel übereinstimme. Schau' ich allein auf mein Verhältnis zu Casels Mysterienlehre, so ist es allerdings keine bloß andere Abtönung, die sein und mein Verständnis des Mysteriums unterscheidet. Blicke ich aber hinüber zu den Gegnern der Mysteriengegenwart, so wird mir klar, daß meine Auseinandersetzung mit Casels Mysterienlehre auf dem Grunde gemeinsamer Voraussetzungen stattfindet. Die Voraussetzungen für die Art, wie ich Theologie der Sakramente verstehe und treibe, verdanke ich der liturgischen Bewegung und solchen Theologen, die der liturgischen Erneuerung verbunden sind. Die liturgische Erneuerung läßt sich aber in der Sache, die hier verhandelt wird, auf die kurze Formel bringen: Das ‚Sakrament‘ lebt und lebe in der Fülle des ‚Mysteriums‘! Das heißt: Was wir heute Sakrament nennen, das muß lebendig eingeordnet sein und werden in das einheitliche Ganze des paulinischen Christusbysteriums.

In seinem Büchlein „De mysteriis“ (7, 41) sagt Ambrosius: *fides tua pleno fulgeat sacramento!* Da der mailändische Kirchenvater solches aus der Einheit von ‚Mysterium‘ und ‚Sakrament‘ redet, so können wir in seinem Geiste auch sprechen: *sacramenta fidei pleno fulgeant mysterio!*

B o n n, am Feste des hl. Märtyrers Laurentius 1937.

Der Verfasser.

Inhalt

Seite

I. Das Mysterium in heilsgeschichtlicher Sicht: Der Durchgang des Mysteriums durch die Geschichte	
1. Die Dreieinheit des Mysteriums	9
2. Die geschichtliche Tatsache	12
3. Das göttliche Mysterium	15
4. Das sittliche Beispiel	22
II. Das Mysterium in liturgischer Sicht: Die Gegenwart des Mysteriums in der Kultgemeinde	
1. Folgerungen	
Erste Folgerung aus der einmaligen Tatsächlichkeit des Mysteriums in der Geschichte	29
Zweite Folgerung aus der lebendigen Gegenwart des Mysteriums durch den Geist	30
Dritte Folgerung aus der unteilbaren Ganzheit des Mysteriums in dem Christus	32
Vierte Folgerung aus der geschichtlichen Wirklichkeit des Mysteriums in der Kirche	33
2. Auseinandersetzung mit Casels Mysterienlehre	
Der Sinn der Auseinandersetzung	37
Casels erste These und sein sakramentales Axiom	46
Casels zweite und dritte These und seine sakramentale Analogie	54
Casels vierte These und sein Begriff des Mysteriums	62
Das Väterzeugnis	77
III. Das Mysterium in theosophischer Sicht: Die Gottesweisheit des Mysteriums im geistlichen Christus- und Schriftverständnisse	
1. Mysterium und Sophia	91
2. Sophia und Pneuma	93
3. Pneumatische Sophia und Pistis	94
4. Pneumatische Sophia und Theologie	96
5. Pneumatisches und analogisches Prinzip	98
IV. Die Ordnungen im Kosmos des Mysteriums Zusammenstellung	100

I. Das Mysterium in heilsgeschichtlicher Sicht:

Der Durchgang des Mysteriums durch die Geschichte

Die Mysterienlehre ist eine Aussage über das Wesen der christlichen Religion. Diese Aussage lautet kurz: Die christliche Religion ist die Kultgemeinschaft, in der durch den Heiligen Geist die von Gott in Jesus Christus veranstalteten Mysterien verkündet und gefeiert werden. Damit sehen wir uns vor eine doppelte Frage gestellt: Was für Mysterien, und wie werden diese Mysterien verkündet und gefeiert?

1. Mit den Mysterien sind beim christlichen Kult selbstredend die christlichen Mysterien gemeint. Wir lieben, das Wort Mysterium im Deutschen mit ‚Geheimnis‘ wiederzugeben. Wir dürfen aber dann ‚Geheimnis‘ nicht auf Worte oder Lehren geheimnisvollen Inhaltes einengen, sondern müssen in erster Linie an Taten denken, an jene göttlichen Taten, in denen das in Gott verborgene Geheimnis unseres Heiles von Gott gewirkt und kundgemacht worden ist. Die Geheimnisse, die der offenbarende Gott uns durch sein Wort sagt, betreffen die Großtaten, die er zu unserem Heile durch seine Wunder wirkt. Erfüllt sind alle göttlichen Heilstaten in dem einen Heilswunder, das der Gottmensch Jesus Christus ist. Die christlichen Mysterien, die im christlichen Kult gefeiert werden, sind also schlicht die Heilstaten Christi. Wir müssen hier freilich das geheimnisvolle Gotteswerk im Auge behalten, und wir dürfen nicht die Taten Christi von vornherein unter den Begriff des sittlichen Werkes und so des Beispiels unterordnen. Jesus Christus als der menschengewordene Sohn Gottes, den der Vater für uns in den Tod dahingegen und durch den Geist zu unserm Herrn erhöht hat, ist das gewaltigste Gotteswerk in der Heils- und Weltgeschichte.

Hieraus erhellt, daß die Heilstaten Christi eine doppelte oder gar dreifache Seite haben. Einerseits sind es geschichtliche Tat-

sachen; als solche sind sie einmalig und gehören unwiederholbar der vergangenen Zeit an. Andererseits ist das Heilswerk Christi keine bloße Geschichte oder Tatsache, sondern Heilsgeschichte oder Heilstatsache. Es sind Taten, in denen sich der verborgene göttliche Heilswille geoffenbart und so das göttliche Geheimnis unseres Heiles vollzogen hat (Eph 1, 4—14). Darum wurden sie auch belebt von der heilschaffenden Macht des göttlichen Geistes. Durch diesen Gottesgeist, der das ewige Leben ist und ewiges Leben schafft, leben Christi Heilstaten fort und sind geistige Gegenwart. Wohl zu beachten, es ist kein Fortleben und keine geistige Gegenwart, so wir auch von Menschenwerken aussagen. Hier ist mehr als Menschengestalt und seine geistige Gegenwart; hier ist Gottesgeist und seine geistige Gegenwart voll göttlichen Lebens. Christi Heilswerk ist also Geschichte und Mysterium in einem; als geschichtliche Tatsache ist es einmalig und vergangen, als göttliches Mysterium lebt es fort in steter Gegenwart durch Gottes Geist.

Wir können und müssen aber noch ein Drittes hinzunehmen. Christi Heilstaten sind auch lehrendes und verpflichtendes Beispiel für unser sittliches Streben. Denn Gnade und Gebot sind im Heilsplan Gottes innerlich verknüpft. Der Alte Bund war der Bund des Gesetzes; aber dem Gesetz war beigegeben die Verheißung der Gnade Jesu Christi. Der Neue Bund ist der Bund der Gnade; aber die Gnade bedeutet die Erfüllung des Gesetzes. Freilich ist Christi Werk uns so Gebot und Beispiel, daß es zuerst Mysterium der Gnade ist; Christi Tun gibt zuvor in der Gnade uns die göttliche Kraft, das zu befolgen, was es als Beispiel gebietet.¹

Christi Heilswerk ist also geschichtliche Tatsache, göttliches Mysterium und sittliches Beispiel. Keines ist vom anderen jemals zu trennen. Das Mysterium bleibt, trotz seiner steten Gegenwart durch den lebensschaffenden Geist, stets auch zurückbezogen auf die Geschichte und ihre einmalige Tatsächlichkeit. Das göttliche Mysterium unseres Heiles ist vollbracht worden im einmaligen Durchgang durch die Geschichte. Das „Christusmysterium“, wie Paulus es

¹ Augustin, *Confess.* X 29, 40 und *De spiritu et littera* 13, 22: *da quod iubet et iube quod vis.*

nennt (Eph 3, 4), ist vollbracht worden im einmaligen Durchgang durch den Kreuzestod, der sich in geschichtlicher Tatsächlichkeit vollzogen hat.² Der einmalige Durchgang des göttlichen Mysteriums mitten durch unsere Geschichte scheidet das Mysterium vom Mythos. Ebenso enthält das Christusmysterium, trotzdem es als solches nicht Gesetz, sondern Gnadengabe ist, das Christusbeispiel und seine sittliche Forderung und ist so von aller Heilsmagie geschieden.³ Freilich ist das Christusbeispiel ganz von Gnaden des Christusmysteriums; denn der sittliche Anspruch des Christusbeispiels wird lebendig erfaßt allein durch jenen Glauben, der die Gnade des Christusmysteriums ergreift. Es ist ein Anspruch aus Glauben her und zum Glauben hin.⁴ Die Seele des Heilswerkes Christi ist also sein Wesen als lebensschaffendes Mysterium, aber wie es als Tatsache einmalig durch

² Der Hinübergang Jesu aus dieser Welt zum himmlischen Vater im Durchgang durch den Opfertod ist der neue, christliche Sinn von Pascha, das ursprünglich Vorübergang bedeutet. „Vor dem Paschafeste, da Jesus wußte, seine Stunde sei gekommen, daß er aus dieser Welt zum Vater hinübergehe, und da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, so liebte er sie bis ans Ende“ (Jo 13, 1).

³ Leo d. Gr., Sermo 72, 1: *Crux enim Christi, quae salvandis est impensa mortalibus, et sacramentum est, et exemplum: sacramentum, quo virtus impletur divina; exemplum, quo devotio incitatur humana.* Vgl. auch Sermones 67, 5; 21, 2; 25, 6. Ambrosius spricht gleich zu Eingang seines „Liber de mysteriis“, c. I, deutlich von einer zweifachen Taufunterweisung, nämlich über die sittlichen Beispiele und Gebote und über die Mysterien.

⁴ Thomas von Aquin, S. theol. I^a II^{ae} 106, 2: *Dicendum quod ad legem Evangelii duo pertinent. — Unum quidem, principaliter, scilicet: ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Et, quantum ad hoc, nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit, in libro De spiritu et littera (cap. 17): Ibi, scilicet in veteri testamento, lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur; hic, scilicet in novo testamento, intrinsecus data est qua iustificarentur. — Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario; scilicet: documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et, quantum ad hoc, nova lex non iustificat. Unde Apostolus dicit, II ad Cor 3, 6: Littera occidit, spiritus autem vivificat. Et Augustinus exponit, in libro De spiritu et littera (cap. 14 et 17), quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum, qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans. Die Erlösungsordnung ist nicht primär moralische Ordnung und so eine neue „Welt- und Lebensanschauung“, sondern primär eine sakramentale Ordnung, in der durch das Wort und das Sakrament der neuschaffenden Glaubensgnade die neue Kultgemeinschaft der wahren Gottesanbeter aufgebaut wird.*

die Geschichte hindurchgegangen ist und als Beispiel uns sittlich anspricht.

Entfalten wir diesen Begriff des Mysteriums an der Heilstat, die im Mittelpunkt des Heilswerkes Christi steht!

2. Der Kreuzestod Christi ist geschichtliche Tatsache. Und zwar ist es gerade der Tod Christi, der gleichsam das Siegel setzt unter die volle Geschichtlichkeit Jesu und seines irdischen Lebens. Nicht die Geburt als solche, sondern der Tod ist der eindeutige Beweis dafür, daß jemand der Geschichte angehört und den geschichtlichen Mächten untersteht. Zum mindesten, wenn wir es vom biblischen Geschichtsbild her ansehen, ist nämlich der Tod an erster Stelle den großen geschichtlichen Mächten beizugesellen. Geschichte erweist sich gerade dadurch als solche, daß in ihr das Gesetz des Todes auf der ganzen Linie herrscht. Nach Paulus ist der Tod „der letzte Feind“ (1 Kor 15, 26), der im weltgeschichtlichen Kampfe auf dem Plane bleibt als der Sieger, dem alles hier auf Erden verfallen ist. Das heißt, wenn nicht Christus als letzten Feind den Tod vernichten würde in der Auferstehung der Toten, die aber auch das Ende der Geschichte besagt. Und die Geburt aus Fleisch und Blut (Jo 1, 13) bedeutet deshalb den Eingang des Menschen in die Geschichte, weil es Geburt zu einem Leben ist, das gleich mit seiner Geburt dem Gesetz des Todes bereits verfällt, wessen ein Zeichen ist, daß nicht selten Geburt und Tod in eins zusammenfallen. „Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben“. Wie kommt Pontius Pilatus ins Credo? Der Leidenstod Christi ist die Tatsache, die das volle geschichtliche Sein Jesu deutlich macht und deren weltgeschichtlicher Zeitpunkt darum festgelegt wird mit den Worten „unter Pontius Pilatus“.

Auch Christen und christliche Theologen müssen leider daran erinnert werden, daß die menschliche Geburt Jesu auf den Kreuzestod Jesu als auf ihr Ziel ausgerichtet ist. Die Menschwerdung des Logos in der Zeit steht von vornherein sozusagen im Zeichen des Todes (vgl. Phil 2, 7/8). Gewiß tritt der Logos durch seine Geburt aus der Jungfrau Maria in die Geschichte ein, aber weil es die Geburt zu diesem irdischen Leben ist, das unter dem Gesetz des Todes steht (Gal 4, 4 mit Röm 7, 6 und 8,

1—10). Der Logos tritt in die Geschichte ein, indem er in die Herrschaft des Todes einbricht, und zwar so wirklich, daß er sich bis zum äußersten Beweis des qualvollsten und schimpflichsten Todes der Todesmacht dieser Welt überliefern läßt. Nicht in der Geburt, erst im Tode Jesu fällt die Entscheidung der Zeiten, wird vollbracht die Scheidung zwischen der alten Weltzeit des Todes und der neuen Weltzeit ewigen Lebens. Die Theologie des Neuen Testaments ist nicht Menschwerdungs-, sondern Kreuzestheologie.⁵ Es wird mit Recht bemerkt, daß Paulus so wenig vom geschichtlichen Leben Jesu berichtet. Aber es wäre verkehrt, daraufhin zu behaupten, daß dem Apostel die Geschichtlichkeit Jesu und seines Werkes etwa Nebensache sei. Derselbe Paulus, der jetzt Christus nicht mehr wie damals dem Fleische nach kennt (2 Kor 5, 16), verkündet Christus, und zwar den Gekreuzigten (1 Kor 1, 23). Damit nennt er aber die Tatsache, in der sich die Geschichtlichkeit des Christumysteriums am schneidendsten ausdrückt. Das Kreuz als Hinübergang vom Tode zum Leben bezeichnet den unlösbaren Zusammenhang des himmlisch-ewigen Christus des Glaubens mit dem irdisch-zeitlichen Jesus der Geschichte.

Mit der Geschichtlichkeit des Todes Jesu ist seine unwiederholbare Einmaligkeit gegeben. Die ewige Wiederkunft des Gleichen ist ein Mythos, mit dem sich der Übermensch über den entscheidenden Ernst des Todes hinwegzuträumen versucht. Alles geschichtliche Sein ist dem Tode verfallen und hat ein Ende. Auch unser Herr Jesus kommt nicht wieder, um abermals in die Geschichte einzugehen, sondern um mit aller Geschichte das letzte Ende zu machen im Gericht über Lebende und Tote. Geburt und Tod Jesu sind kein Mythos vom ewig wiederbringenden Kreislauf der Natur, sondern einmalige Tatsache im unwiederbringlichen Ablauf der Geschichte. Stirbt ein Mensch, so ist er ein für allemal gestorben. Weil der Tod nur einmal geschieht, darum ist sein Sieg endgültig. Ebenso endgültig ist darum aber auch Christi Sieg in seinem Tode über den Tod. „Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so glauben wir,

⁵ Die Frage „Cur Deus homo?“ führt zu einer Theologie abseits der Heilsgeschichte, wenn sie nicht als die Frage verstanden wird „Cur Deus homo crucifixus?“

daß wir auch mit ihm leben werden, da wir wissen, daß Christus, auferstanden von den Toten, nicht mehr stirbt, der Tod über ihn nicht mehr herrscht. Sofern er nämlich starb, der Sünde starb er ein für allemal; sofern er aber lebt, lebt er Gott. So betrachtet auch ihr euch als solche, die tot sind der Sünde, indem sie aber leben dem Gotte in Christus Jesus“ (Röm 6, 8—12).

Der Tod Jesu ist sein Opfer. „Gleichwie es den Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, worauf das Gericht folgt, so ward auch der Christus einmal geopfert, um die Sünden vieler auf sich zu nehmen; zum zweitenmal wird er ohne Sünde sichtbar werden denen zum Heile, die auf ihn warten“ (Hebr 9, 27/28). Jesu Opfertod ist „ein für allemal“ geschehen (Hebr 7, 27; 9, 12; 10, 10). Er geschieht „einmal“ (Hebr 9, 28) und nur einmal, er ist eine geschichtliche Tatsache von strenger Einmaligkeit; und er bleibt in Kraft „für allemal“ oder „auf immer“ (Hebr 10, 14), er ist göttliches Mysterium voll ewigen Lebens; er geschieht „ein für allemal“, denn er ist Heilstatsache, das heißt sowohl einmalige Geschichtstatsache wie auch immerwährendes Heilsgesheimnis. Wenn es im Neuen Bund ein immerwährendes Opfer gibt, und nach katholischer Lehre ist es da in der Feier der Eucharistie, so darf dies dennoch nichts, aber auch rein gar nichts davon zurücknehmen, daß Jesus nur einmal gestorben ist und sich nur einmal für uns geopfert hat. Ein immer wieder aufs neue sterbender und auferstehender Christus wäre kein Christusmysterium, sondern ein Christusmythos. Ein immer wieder aufs neue gekreuzigter und sich opfernder Christus wäre nicht das Mysterium, sondern der Mythos des Herrnmahles. Darum wird auf dem Altare des Herrn nicht sein Tod abermals in blutiger Geschichtlichkeit vollzogen, sondern es wird ein geistiges „Gedächtnis“ seines Opfertodes gefeiert (Lk 22, 19). In dieser immerwährenden Gedächtnisfeier lebt die Heilstat des Opfertodes Jesu unter uns fort, aber nicht mehr in geschichtlicher Tatsächlichkeit, sondern als Mysterium, „erweisend Geist und Kraft“ (1 Kor 2, 4). Beides will gleicherweise beachtet sein: Das Gedächtnis des Herrntodes ist ‚mysterium fidei‘, göttliches Geheimnis des Glaubens (Meßkanon); und dieses Mysterium ist und bleibt ‚memoria passionis‘, Gedächtnis des Leidens. Kann ausgeprägter der unlösbare Zusammenhang zwischen Mysterium und

Geschichte bezeichnet werden als darin, daß wir ‚mysterium‘ und ‚memoria‘ voneinander aussagen? Das Mysterium ist Gedächtnis, das heißt geistige Gegenwart einer ein für allemal geschehenen Heilstat.

Und wie das ‚mysterium fidei‘ als ‚memoria‘ auf die Geschichtlichkeit Jesu und seines Leidens fest bezogen bleibt, so enthält auch der Christus des Glaubens den Jesus der Geschichte. Der christliche Glaube ist ‚fides historica‘, das heißt Glaube, daß an Jesus tatsächlich geschehen ist, was verkündet wird. Und nur wenn der christliche Glaube auch ‚fides historica‘ ist, dann und nur dann ist er auch mehr als bloße ‚fides historica‘, ist er nämlich auch ‚mysterium‘, und zwar jenes Mysterium, daß Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohnt (Eph 3, 17). Auch der Glaube ist beides zugleich: Gedächtnis und Mysterium. Denn das Gedächtnis ist nicht nur im Sakrament, sondern auch im Wort; und auch das Mysterium ist nicht nur im Sakrament, sondern auch im Wort. Durch den Glauben ergreifen wir das Christumysterium im Worte Gottes. Und dieses Christumysterium ist das göttliche Geheimnis des erhöhten Herrn, der „durch seinen Geist“ in unseren Herzen wohnt und wirkt (Eph 3, 16). Aber wie durch das Sakrament, so ergreifen wir auch durch den Glauben dieses Christumysterium immer nur so, daß es zugleich Gedächtnis der zu unserem Heile geschehenen Taten Jesu bleibt.

3. Das Kreuzesopfer Jesu ist also geschichtliche Tatsache. Und seine volle Geschichtlichkeit erblicken wir gerade darin, daß es ein wirklicher Tod war. Und auch die Geburt und das Leben Jesu hat die volle Geschichtlichkeit darin, daß es Geburt zu diesem Leben war, das unter dem Gesetze des Todes stand. Aber der Kreuzestod Christi ist auch göttliches Mysterium.

Und wir vermögen nun genau anzugeben, warum der Kreuzestod Christi mehr als Geschichte, warum er Mysterium ist, so wirklich er auch der Geschichte angehört. Jesu Tod ist nämlich, so wirklich er Tod war, jener einzigartige Tod in der Weltgeschichte, in welchem der Tod getötet und neues Leben geboren wurde. Die Geburt der Adamskinder ist Geburt „des

Todesleibes“ (Röm 7, 24) zu „sterblichem“ Leben (Röm 8, 11) und so zum Tode. „Gesät wird in Verweslichkeit“ (1 Kor 15, 42). Der Tod des zweiten Adam dagegen ist jener Tod des alten, sterblichen Lebens, welcher Geburt neuen, unverweslichen Lebens ist. Darum wird Christus „der Erstgeborene aus den Toten“ genannt (Kol 1, 18). Wie aus dem Samen und Schoße der Adamskinder der Tod fortgepflanzt und geboren wird, so wird aus dem Schoße des Todes Christi das Leben geboren. Christi Tod war kein Tod zur Verwesung, sondern das göttliche Geheimnis des Todes zum Leben. Es war nicht der Tod, der seine Beute in der Verwesung frißt; sondern es war und ist der Tod, der selber im Siege der Auferstehung verschlungen wird (1 Kor 15, 54). Es war der wunderliche Tod, wo ein Tod den andern fraß. Darum spricht Paulus, wo er die Auferstehung von den Toten verkündet (1 Kor 15): „Seht, ein Mysterium sage ich euch“ (1 Kor 15, 51). Denn für alle, die in Christus leben und sterben, ward und wird der alte, irdische Mensch im Tode Jesu getötet; und wiedergeboren wird der neue, himmlische Mensch, der nach Gott geschaffen ist zu einem wahrhaft gerechten und heiligen Leben (Eph 4, 22—24 mit Röm 6, 6—8 und 1 Kor 15, 45—49).

Und der Osterglanz des Gekreuzigten, der lebt, läßt nun auch die Geburt und das Leben Jesu im vollen Lichte des Mysteriums erstrahlen. Die Geburt Jesu aus der reinen Magd wird nun als das Zeichen bestätigt, daß Jesus zwar „vom Weibe geboren, unter das Gesetz geboren war“ (Gal 4, 4) und so unter den Tod, daß er aber zuvor vom Heiligen Geiste empfangen wurde (Lk 1, 35; Mt 1, 18) und so von göttlichem Leben erfüllt ist. Dieserhalb wird ihn der Tod nicht festhalten können. Tod und Leben stoßen in Jesus zum entscheidenden Kampfe gegeneinander. An dem göttlichen Leben, das der Tod zu würgen erhält, frißt der Tod sich selbst den Tod hinein.

Wiederum ist beides gleichwertig zu betonen: Der Gekreuzigte, er lebt; und er lebt als der Gekreuzigte. Der Gekreuzigte, er lebt: er liegt nicht mehr im Grabe des Todes, er ist auferstanden; und als der erhöhte Herr lebt er durch seinen Geist in der Kirche, die sein Leib ist (Eph 1, 20—23), und wohnt er in unseren Herzen (Eph 3, 16/17; Röm 8, 9). Der erhöhte Herr

lebt aber als der Gekreuzigte, das heißt als der, welcher durch Leiden und Tod hindurchgegangen ist, weshalb sein verkklärter Leib mit den Wundmalen gezeichnet bleibt (Jo 20, 27). Und Paulus, der den erhöhten Herrn gesehen hat (Apg 9, 3—7), verkündet „Jesus Christus, und diesen als Gekreuzigten“ (1 Kor 2, 2). Wie der Hohepriester alljährlich in das Allerheiligste eintrat mit fremdem Blute, so ging Christus in das wahre Heiligtum des Himmels ein und erscheint vor dem Angesichte Gottes für uns mit seinem eigenen Blute, durch das er sich ein für allemal Gott dargebracht hat (Hebr 9, 11—14 und 24—26).⁶ Mit seinem eigenen Blute ein für allemal als der Gekreuzigte gezeichnet, erscheint der Herr im Himmel vor dem Angesichte seines Vaters, um so Mittler des Neuen Bundes und unser ewiger Hohepriester zu sein (Hebr 8, 1; 9, 15). Johannes schaut den erhöhten Herrn als das Lamm, das geschlachtet worden ist (Apk 5, 12), und er hört, wie die Heiligen des Himmels dem Herrn lobsingen, weil er getötet worden ist und in seinem Blute uns erkauft hat für Gott (Apk 5, 9). Jesus lebt zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel (Hebr 8, 1); und er lebt im Himmel als der Gekreuzigte, das heißt als der, welcher durch sein Blut hindurch- und eingegangen ist in das neue und wahre Heiligtum.

Das Mysterium ist also im Grunde genommen eines; es ist ein unteilbares Ganzes: Der Gekreuzigte, er lebt; und der im Himmel lebt, er lebt als der Gekreuzigte. Tod und Auferstehung folgen geschichtlich gesehen nacheinander; der entseelte Leichnam und das leere Grab sind zwei Tatsachen, zeitlich voneinander getrennt. Aber als Mysterium betrachtet sind Tod und Auferstehung, Kreuz und Erhöhung streng genommen nicht zwei Mysterien, sondern das eine Christumysterium, in welchem die einzelnen Heilstatsachen ein unteilbares, lebendiges Ganzes bilden. Christus als Mysterium ist gleichsam das eine geistige Band in der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Tatsachen in der Geschichte Jesu. Nicht von ungefähr redet der Epheserbrief, dieser Hymnus auf „das Christumysterium“, in

⁶ Insofern, aber auch allein insofern kann geradezu von einem himmlischen Opfer gesprochen werden, als Christus im Himmel sein Blutopfer vor das Angesicht des Vaters bringt und so ständig für uns darbietet.

der Einzahl von „dem Mysterium“, und gerade da, wo er dieses eine Mysterium als „Fülle“, als „Christusreichtum“ und „vielgestaltige Gottesweisheit“ preist (Eph 3, 3/4 mit 3, 19 und 3, 8/10; 6, 19: „das Mysterium der Frohbotschaft“). Ebenso spricht der Kolosserbrief von „dem Gottes- und Christumysterium, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind“ (Kol 2, 2/3; vgl. 1, 25—28; 4, 3).⁷ Auch Geburt und Tod Jesu sind zwar zwei geschichtliche Tatsachen, zeitlich voneinander getrennt als Anfang und Ende des irdischen Lebens der Erniedrigung; aber das Mysterium in den beiden Tatsachen ist letzterdings eines. Oder wenn wir zwei große Tatsachenkreise im Heilswerke Jesu unterscheiden, nämlich Geburt und Leben einerseits und andererseits Tod und Erhöhung, so ist das Christumysterium in beiden Tatsachenkreisen eines. Denn Geburt und Leben Jesu sind von vornherein und ständig von der Niedrigkeit des Todes und von der Herrlichkeit der Auferstehung und Erhöhung durchwaltet. Geburt und Leben Jesu stehen unter dem Gesetz des Todes und seiner Niedrigkeit; aber Geburt und Leben Jesu sind mitten in aller Niedrigkeit auch bereits Vornahmen der Herrlichkeit des auferstandenen und erhöhten Herrn. Offenbaren Auferstehung und Erhöhung vollends Jesus als den Herrn der Herrlichkeit, so scheint diese Herrlichkeit durch die Niedrigkeit des Lebens Jesu immer wieder hindurch, vor allem in seiner jungfräulichen Geburt, in der Verklärung auf Tabor, in der dreifachen ‚Epiphanie‘ oder ‚Erscheinung des Herrn‘, nämlich in der Anbetung durch die Weisen aus Morgenland, in dem Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana und in der himmlischen Stimme bei der Taufe im Jordan. Und selbst im bittersten Leiden und Tode ist Jesus von der göttlichen Hoheit und Macht wie von einem Wetterleuchten umzuckt, das den Blitz in der Osternacht ankündigt, mit dem das Licht der neuen Schöpfung in Jesus Christus aufstrahlt.

Beides müssen wir unterscheiden und zusammenschauen, nämlich die Vielheit der geschichtlichen Tatsachen, die durch Ort und Zeit getrennt und bestimmt sind, und die Einheit des Mysteriums in den einzelnen Heilstatsachen. Gleichwohl können

⁷ Ebenso redet Paulus einfachhin von dem einen Mysterium, das nun geoffenbart wurde und verkündigt wird, in Röm 16, 25 und 1 Kor 2, 7.

und dürfen wir auch von Mysterien in der Mehrzahl reden, wie dies auch Paulus tut: „So halte man uns für Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor 4, 1). Und Paulus weiß seinen Gemeinden mitunter „ein Geheimnis“ anzuvertrauen, womit er ein bestimmtes Teilgeheimnis im Ganzen des einen und einzigen Christumysteriums meint (1 Kor 15, 51; Röm 11, 25; Eph 5, 32; 2 Thess 2, 7).⁸ Und die Synoptiker lassen Jesus in seinen Gleichnissen ohne Unterschied von „dem Geheimnis“ und „den Geheimnissen des Himmelreiches“ sprechen (Einzahl bei Mk 4, 11; Mehrzahl bei Mt 13, 11 und Lk 8, 10). Das hebt die andere Redeweise Pauli von „dem Christumysterium“ nicht auf, die wir bereits eigens hervorhoben und dahin verstanden, daß der Apostel das Christumysterium als ein einziges, unteilbares Ganzes betrachtet.⁹ Denn einmal nehmen wir nun nichts von dem zurück, was wir früher schon sicherstellten, daß nämlich das göttliche Mysterium auf die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit fest bezogen ist und bleibt; es ist durch die Geschichte und mithin durch die zeitliche Folge der einzelnen Tatsachen hindurchgegangen. So breitet sich für uns das eine Christumysterium aus in einer Vielheit aufeinanderfolgender Tatsachen. Und in diesem geschichtlichen Sinne ist die Rede von Mysterien in der Mehrzahl gerechtfertigt. Aber noch in einem zweiten Sinne. Etwas anderes ist nämlich das göttliche Mysterium selbst, und etwas anderes sind unsere menschlichen Begriffe und Ausdrücke, die gegenüber der Tiefe und dem Reichtum des Geheimnisses versagen, so daß „wir nur stückweise zu erkennen vermögen“, was in sich „vollendet“ und also nicht durch Raum und Zeit aufgeteilt ist (vgl. 1 Kor 13, 9/10 mit 13, 2 und 14, 2). „Um der Schwäche unseres Fleisches willen“ darf und muß die „menschliche Rede“ (Röm. 6, 19) von Mysterien in der Mehrzahl beibehalten werden. Und indem das göttliche Mysterium durch die Menschengeschichte hindurchge-

⁸ Freilich ist auch Eph 3, 3/4 das Christumysterium in einer bestimmten Hinsicht gemeint, nämlich als das Geheimnis der einen Kirche aus Juden und Heiden; aber man wird darum hier nicht gut von einer Teilansicht oder einem Teilgeheimnis reden können, da es doch wohl eine das ganze Christumysterium umfassende Hinsicht ist.

⁹ Die Ignatiusbriefe zeigen sowohl die Einzahl (Magn 9, 1) wie auch die Mehrzahl (I Eph 19, 1 und Trall 2, 3).



gangen ist und in der Kirche noch immer hindurchgeht, wurde und wird es für uns in der Aufeinanderfolge der einzelnen Tatsachen stückweise sichtbar und faßbar. Und die Kirche bedarf in dieser Zeitlichkeit der Zeit des Kirchenjahres mit ihrer Folge von Festkreisen und Festen, um das Christumysterium, das eines ist, darzustellen im vielfältigen Gedächtnis der vielen Heilstatsachen. So gilt auch vom Kirchenjahr, daß seine Feier des Christumysteriums „Stückwerk“ und so in eine Vielheit aufgeteilt ist, während das göttliche Mysterium selbst „das Vollendete“ und so ein ‚Ganzwerk‘ ist und es auch bleibt mitten im Stückwerk der kirchlichen Verkündigung des Mysteriums durch Wort und Sakrament.

Ein Glaubensverständnis wäre in einem rein geschichtlichen und lehrhaften Denken befangen, würde es keinen Blick dafür haben, was die Einheit des Mysteriums für seine Verkündigung und Darstellung durch die Liturgie bedeutet. Die Liturgie stellt das Christumysterium dar in einer Vielfalt der Formen und Feiern und in einer Folge der Festzeiten und Festtage; und so wird das Mysterium, gleichsam Stück für Stück, ausgebreitet durch seine einzelnen Heilstatsachen und Heilszeiten hindurch, denen die liturgischen Formen, Feiern und Zeiten in etwa entsprechen. Aber das heißt nicht, daß nun dadurch auch das Mysterium selbst in Stücke aufgeteilt wird. In der Hochfeier der Eucharistie wird der Tod des Herrn verkündigt und dargestellt, also eine bestimmte Heilstatsache, allerdings die entscheidende. Aber die Eucharistie wäre geradezu ein „ungeistiger Dienst des Todes“ (vgl. 2 Kor 3, 7/8) oder ein „unnützer Dienst des Fleisches“ (vgl. Jo 6, 64), würde sie die „nackte Erinnerung“ an Jesu Tod festhalten, als wäre dieser nackte geschichtliche Tatsache. Wird jedoch des Todes Jesu gedacht, wie er lebendiges und lebensschaffendes Mysterium ist, dann ist es der Kreuzestod im Lichtglanz der Auferstehung und Erhöhung, dann ist es der Kreuzestod, wie er umstrahlt wird von dem einen und ganzen Christumysterium. Dann sind wir „memores beatae passionis“, eingedenk des „heilbringenden“ Leidens und so auch der Auferstehung von den Toten und der glorreichen Himmelfahrt unseres Herrn Jesus Christus (Canon missae). Und es ist auch so, daß in der Eucharistie Jesus doch nicht im Zustande des Todes

gegenwärtig wird; sondern gegenwärtig wird der erhöhte Herr, der im Himmel lebt. Er lebt freilich im Himmel und erscheint vor dem Angesichte seines Vaters als der Gekreuzigte; und so erscheint er auch in der Eucharistie vor dem Angesichte seines Vaters als der Gekreuzigte, das heißt: in der Eucharistie wird gegenwärtig der verklärte Leib, wie er durch Leiden und Tod hindurchgegangen ist. So besagt die Eucharistie ein lebendiges und lebensschaffendes Gedächtnis des Herrn, der lebt und der lebt als der Gekreuzigte. Durch die Eucharistie lebt der Herr als der durch das Kreuz Erhöhte (Phil 2, 8/9) in seiner Kirche, die er sich durch sein Selbstopfer zur Braut erkauft hat (Eph 5, 25) und die mit ihm durch seinen Leidenstod hindurchgehen muß, um so auch in die Herrlichkeit ihres Herrn einzugehen. Die Kirche, die durch diese Zeitlichkeit pilgert, befindet sich noch im steten Übergang aus diesem irdisch-zeitlichen Leben des Fleisches und seiner Schwachheit ins himmlisch-ewige Leben des Geistes und der Kraft; die Kraft Christi und seines Geistes wirkt sich hienieden mitten in der Schwachheit des Fleisches und seiner Bedrängnisse aus (vgl. 2 Kor 12, 9/10). „Immerdar tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde“ (2 Kor 4, 10). So bildet für die streitende Kirche als Kirche des Kreuzes der Kreuzestod des Herrn die fruchtbare Mitte des Christismysteriums, in der alle Strahlen des Mysteriums gesammelt erscheinen wie in einem Brennpunkte. Das Mysterium selbst bleibt ungebrosen und ungeteilt, während seine äußere Gestalt aufgeteilt ist auf die einzelnen Heilstatsachen, sei nun diese äußere Gestalt die Wirklichkeit der Geschichte oder sei es die Bildlichkeit der liturgischen Feier.¹⁰ „Gewähre uns, wir bitten, Herr, daß wir diese Geheimnisse allzeit würdig begehen; denn so oft das Gedächtnis dieses Opfers gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung“.¹¹ In diesem Meßgebet der Kirche wird zwar

¹⁰ Freilich gehören diese äußeren Gestalten, das heißt der Durchgang des Mysteriums durch die geschichtlichen Tatsachen und die Darstellung des Mysteriums in Symbolen, mit zum Wesen des Heils- und Kultmysteriums.

¹¹ *Secreta in Dominica nona post Pentecosten: Concede nobis, quae sumus, Domine, haec digne frequentare mysteria: quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.*

von Mysterien in der Mehrzahl gesprochen; aber sie stellen das eine Ganzwerk unserer Erlösung dar, wie es sich durch die Gedächtnisfeier des Kreuzesopfers in und an der Kirche vollzieht und auswirkt. „Die Mysterien“ sind Teilansichten, in denen je das eine und ganze Christumysterium lebendig und am Werke ist.

4. Der Kreuzestod Jesu ist mehr als geschichtliche Tatsache; er ist göttliches Mysterium. Und er ist *sittliches Beispiel*.

Wenn einst die Zeitgenossen Christus auch dem Fleische nach gesehen haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr so (vgl. 2 Kor 5, 16). Wir haben nicht mehr den Jesus der Geschichte vor Augen, wir glauben das Heilsgeheimnis des Christus (vgl. 1 Petr 1, 8/9). Aber es bleibt dabei: auch wenn wir nunmehr Christus als Mysterium glauben, so kennen wir doch kein Christumysterium, das nicht durch die Geschichte wirklich hindurchgegangen ist. Der Herr, er lebt; und er lebt als der durch das Kreuz Erhöhte. So bleibt unser Glaube an das Mysterium Christi bezogen auf die Kenntnis der Geschichte Jesu. Und der Durchgang des Christumysteriums durch die Geschichte und ihre einmalige Tatsächlichkeit setzt sich fort in der Kirche. So unwiederbringlich der Tatsachenverlauf ist, durch den das Mysterium hindurchgegangen ist und noch immer hindurchgeht, das Mysterium selbst bleibt stete Gegenwart; und damit bleibt auch stete Gegenwart sein Durchgang durch die Geschichte, solange es Geschichte gibt. Immer noch geht das Christumysterium durch das Zeitgeschehen hindurch in der Kirche. Diese ist gewiß göttliches Mysterium, nämlich die stete Gegenwart des Christumysteriums in uns durch seinen Geist und unseren Glauben; aber gerade darum ist die Kirche auch geschichtliche Tatsächlichkeit und hat also ein geschichtliches Sein. Christus lebt in seiner Kirche als der durch das Kreuz Erhöhte; dieses göttliche Mysterium der Kirche Jesu Christi bedeutet geradezu den steten Durchgang des Christumysteriums mitten durch das geschichtliche Sein der Kirche. Oder vielleicht besser umgekehrt: Wie das Mysterium in Jesus durch die Geschichte hindurchgegangen ist, so geht nun in der Kirche die geschichtliche Wirklichkeit durch das Mysterium des Christus und Kreuzes hindurch. Und dies

nicht nur in dem Sinne, daß in der Kirche das Christumysterium bis ans Ende der Zeit verkündigt und dargestellt wird durch Wort und Sakrament.¹² Sondern solche Verkündigung und Darstellung des Christumysteriums erhebt zugleich Anspruch auf sittliche Verwirklichung des Christusgebotes. Denn im Christumysterium sind wir „nicht los vom Gottesgesetz, sondern im Christusgesetz“ (1 Kor 9, 21). „Christusgesetz“ heißt: das Gottesgesetz wohnt durch den Geist Christi in unserm inneren Menschen, und so ist es nicht mehr tötender Buchstabe, sondern Geisteskraft, die Leben wirkt (Röm 7, 22 und 8, 2 mit Röm 7, 6 und 2 Kor 3, 6). Das Christumysterium ist Gabe göttlichen Lebens, die sich auswirken soll im sittlichen Tun des Gottesgesetzes. Und diese sittliche Verwirklichung des Gottesgesetzes gehört zur Geschichtlichkeit des Mysteriums. Das geschichtliche Sein der Kirche besagt letzterdings ihren weltgeschichtlichen Kampf für die sittliche Verwirklichung des Christusbeispiels. In dem „Beispiel, das uns Christus hinterlassen hat,“ (1 Petr 2, 21) findet sich nämlich das Gottesgesetz schlechthin vorbildlich erfüllt. Daß der Bereich der sittlichen Verwirklichung den Bereich der geschichtlichen Wirklichkeit kennzeichnet, ersehen wir vor allem daraus, daß am Ende der Geschichte das sittliche Streben und Kämpfen ein Ende hat, wenn die Kirche in die Ruhe und den Genuß der Gottschau eingeht.

Nun verstehen wir in etwa den inneren Zusammenhang, warum uns das Christumysterium auch als Christusgebot anspricht. Weil das Christumysterium durch die geschichtliche Wirklichkeit hindurchgeht, darum erscheint es auch als sittliche Wirklichkeit. Die geschichtliche Verwirklichung des „Christumysteriums“ vollzieht sich also in der sittlichen Verwirklichung des „Christusgesetzes“ und „Christusbeispiels“. Oder, was dasselbe besagt, die geschichtliche Verwirklichung „des Mysteriums vom Gottesreich“ (Mk 4, 11) vollzieht sich in der sittlichen, kämpfenden Verwirklichung der „Christusherrschaft“ (1 Kor

¹² Diese Verkündigung des Christumysteriums ist allerdings nicht nur geschichtliche Tatsache, sondern auch göttliches Mysterium. Die Verkündigung des Christumysteriums ist selbst schon Christumysterium, da sie nicht möglich ist ohne die lebendige Gegenwart des Herrn in seiner Kirche.

15, 25). Der wesentliche Inhalt des geschichtlichen Lebens Jesu ist sein sittlicher Gehalt, nämlich Christi Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes (Phil 2, 8). Wie das geschichtliche Leben Jesu, so hat auch sein sittlicher Gehalt, der „Christusgehorsam“ (vgl. Röm 5, 19), sein Ziel im Kreuzestode Christi. Und dieser Gehorsam Christi gegen Gott wird durch das Christusmysterium unser „Christusbeispiel“ und unser „Christusgehorsam“, nämlich sowohl „das Beispiel, das uns Christus in seinem Leiden hinterlassen hat, damit wir seinen Spuren nachfolgen“ (1 Petr 2, 21), wie auch „der Gehorsam gegen Jesus Christus“ (1 Petr 1, 2 und 2 Kor 10, 5). Der wesentliche Inhalt der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche ist ihr sittlicher Gehalt, nämlich die Aufrichtung der „Christusherrschaft“ durch Verwirklichung des „Christusgebotes“ (Jo 15, 12/13) und „Christusbeispiels“.¹³

So deutlich wie nur möglich wird dieser Sachverhalt in der apostolischen Verkündigung bezeugt. Das Glaubenswort vom Christusgeheimnis geht hier Hand in Hand mit dem Mahnwort zur Christusunachfolge. Aus dem Christusmysterium folgen das Christusbeispiel und sein Gebot geradezu wie eine ‚conclusio practica‘; wiederum wird die sittliche Schlußfolgerung der Christusunachfolge zurückgeführt auf das Christusmysterium wie auf eine Prämisse, die den Seinsgrund für das Sollen enthält nach dem Leitsatz: *operari sequitur esse*. Das christliche Sein und Haben enthält ein Sollen, das jenes Sein und Haben voraussetzt. Denn gefordert wird in Christus freilich immer nur so, daß zuvor mit dem Heiligen Geiste gegeben wird, was von Gott gefordert wird; aber mit der Gabe des Heiligen Geistes wird zurückgefordert, was uns in Christus gegeben wird und was Gottes Eigentum bleibt und wodurch auch wir Gottes Eigentum sind und zur Verfügung Gottes leben können und sollen. Wo Paulus das Mysterium verkündigt von dem Jesus Christus, der in Gottes Gestalt war, der sich aber des Gottgleichseins entäußerte und sich selbst erniedrigte zur Knechtgestalt und bis zum Kreuzestod, und der ebendarum von Gott über alle erhöht ist als der Herr, da stellt uns der Apostel das Mysterium des sich

¹³ Der sittliche Gehalt ist jedoch nicht der ganze oder erste Wesensgehalt des Mysteriums, sondern seiner geschichtlichen Wirklichkeit; das Mysterium aber ist keine bloß geschichtliche Wirklichkeit.

erniedrigenden Christus vor Augen zugleich als das Beispiel des gehorsamen Christus (Phil 2, 5—11). „Solches Sinnen sei in euch, wie es auch in Christus Jesus war“ (Phil 2, 5). Indem der gottgleiche Christus durch die Geschichte hindurchgegangen ist in der Gestalt des Todesleibes, erfüllte er das Gottesgesetz in jener äußersten Liebe des Todes am Kreuze, uns zum Christusgebot und Christusbeispiel. „Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel hinterlassen, damit ihr seinen Spuren nachfolget“ (1 Petr 2, 21). „Da Christus im Fleische gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit derselben Gesinnung“ (1 Petr 4, 1; vgl. im selben Briefe 4, 12—14 und 5, 8—10). Und wo Paulus das Mysterium von der Taufe verkündigt, durch die wir nämlich mit Christus der Sünde gestorben und zu neuem Leben auferstanden sind, da folgert der Apostel aus diesem göttlichen Geheimnis die sittliche Forderung, daß wir nun auch wandeln sollen gemäß dem Christumysterium, dem wir in der Taufe gleichgebildet wurden (Röm 6, 3—12). Das Gleichbild Christi, das im Mysterium der Taufe an uns vollzogen wurde, bedeutet zugleich das Christusgesetz und Christusvorbild, das in unser Herz geschrieben wurde und so Gabe und Gebot in einem ist (vgl. 2 Kor 3, 3; Jerem 31, 33/34). „So betrachtet auch ihr [die ihr durch die Taufe mit Christus gestorben seid] euch als solche, die tot sind der Sünde, indem sie aber leben dem Gotte in Christus Jesus. Also herrsche nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe, zu fröhnen seinen Lüsten“ (Röm 6, 11/12). „Seid ihr nun mit Christus auferstanden, so suchet, was droben ist, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes. Auf das, was droben ist, sinnet, nicht auf das, was irdisch ist. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn Christus, euer Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit. Ertötet also das Irdische in euren Gliedern“ (Kol 3, 1—5). Beachten wir, wie in solchen Schriftworten die Aussageform und die Befehls- und Mahnform einander abwechseln. Die Aussage über das neue Sein und Haben des Christen geht Hand in Hand mit dem Gebot dessen, was der Christ soll und was er ebendarum soll, weil er es schon ist. Für das christliche Leben lautet der sittliche Befehl: Was du

in Christus bist, aus diesem Sein und Vermögen in Christus sollst du handeln.¹⁴

Noch einmal und in neuer Hinsicht stellen wir fest: Der Glaube an das Heil in Christus ist auch ‚fides historica‘; das heißt, er ist auch Bekenntnis, daß der Heiland im Mysterium durch die Geschichte hindurchgeht, und daß ebendarum das Mysterium auch Heilsgebot ist, das sittlich verwirklicht werden soll im weltgeschichtlichen Kampfe des Glaubens gegen den Unglauben. „Der Glaube ohne die Werke ist tot“ (Jak 2, 26). Gewiß sind die „guten Werke“ (Eph 2, 10; Apg 9, 36) Werke aus Glauben (vgl. Eph 2, 8—10; Gal 5, 6) und so „Früchte des Geistes“, die wir hervorbringen „vom Geiste getrieben“ (Gal 5, 22/18). Aber gegen den Geist gelüftet das Fleisch (Gal 5, 17); und im Fleische wandeln wir annoch, auch wenn wir nicht nach Fleischeslust streiten (2 Kor 10, 3). Denn „die Christus Jesus angehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt mit seinen Leidenschaften und seinen Gelüsten“ (Gal 5, 24). Wie die Kreuzigung Christi die harte geschichtliche Wirklichkeit war, durch die Christus das Mysterium unseres Heiles vollbracht hat, so bleibt die Kreuzigung unseres Fleisches die harte geschichtliche Wirklichkeit, durch welche die Kirche Christi hindurchgehen muß, soll das Christumysterium an ihr und ihren Gliedern vollkommen dargestellt werden. So ist und bleibt die Kirche Christi hienieden Kirche des Kreuzes. Und die Krone der guten Werke ist das Martyrium. Die Kirche des Kreuzes ist Kirche der Märtyrer. Denn der Märtyrer ahmt das Christusbeispiel in blutiger Wirklichkeit nach. Und alle, an denen nach dem Willen des Vaters der Kelch des Martyriums vorübergeht, können den Herrn Jesus vor der Welt nicht anders bekennen, als daß sie das Christusbeispiel nachahmen gleichsam in einem unblutigen Gegenbild des Martyriums. Dieses Gegenbild des Martyriums wirken wir in der christlichen Aszese. Wenn im Taufmysterium der lebenspendende Tod Christi an uns in einem geheimnisvollen Gleichbild vollzogen wird, so daß an uns im unblutigen Bild geschieht, was der Märtyrer durch die Bluttaufe in blutiger Wirklichkeit erlebt, so wird mit jenem Taufmysterium auch das Taufgebot in unser Inneres gelegt; und dieses Taufgebot ist die christliche

¹⁴ Vgl. S. 10 f Anm. 1 und 4.

Aszese, da sie nichts anderes ist als die Kreuzigung des Fleisches in der sittlichen Nachfolge des gekreuzigten Jesus. Die moralisch-aszetische Verwirklichung des Taufgebotes geschieht selbstredend in der Geistesmacht aus dem Taufmysterium. „Mir aber sei es fern, mich zu rühmen, außer im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus, durch den mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt“ (Gal 6, 14).

In seinem Buche „Das christliche Kultmysterium“ (2 1935) spricht auch Odo Casel OSB von dem „dreifachen und doch wieder einfachen Sinn des göttlichen Mysteriums“ (S. 16). Das Mysterium ist als Mysterium Gottes zunächst der tiefverborgene und dennoch sich „im Mysterium“ entschleiende „Gott an sich“, als „persönliches“ Christumysterium sodann die „Offenbarung Gottes in Christus“ und endlich als Kultmysterium die pneumatische Gegenwart Christi und seiner Heilstaten unter dem Schleier symbolischer Riten (S. 16—19). Diese von Casel dargestellte Dreieinheit des Mysteriums hat also einen anderen Sinn als die hier von mir entfaltete. Casel gibt eine Einteilung des Mysteriums nach seinen Erscheinungsweisen oder nach der geschichtlichen Ordnung seiner Offenbarung; ich dagegen suche die Wesensteile aufzuzeigen, die das Mysterium in seiner Wesensordnung aufbauen, gleich in welcher geschichtlichen Offenbarungsweise dieses erscheint (vgl. hierzu die Wesensbeschreibung in Casels Buch S. 21—30, mit der in den Grundzügen meine übereinstimmt). Die geschichtlichen Ordnungen der Offenbarung werde ich in ihrem inneren Zusammenhange mit der Wesensordnung des Mysteriums am Schlusse dieser Schrift (S. 100—103) aufführen. Unter den vielen Verdiensten Casels ist wohl sein größtes, gegenüber einer vorwiegend historischen und moralischen Betrachtung des ‚Lebens Jesu‘ nach seinen einzelnen Ereignissen, Taten, Lehren und Beispielen wieder die geheimnisvolle Einheit, das lebendige Ganze des Christumysteriums eindrucksvoll sichtbar gemacht zu haben.

II. Das Mysterium in liturgischer Sicht:

Die Gegenwart des Mysteriums in der Kultgemeinde

Das Christumysterium wird verkündet und dargestellt durch Wort und Sakrament. Vor allem in der Eucharistie wird der Tod des Herrn verkündet (1 Kor 11, 26). Es ist aber nicht die nackte geschichtliche Tatsache des Herrntodes, deren Andenken wir beim Herrnmahl begehen. Sondern „der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi; und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ (1 Kor 10, 16). So oft wir dieses Brot essen und den Kelch trinken, verkünden wir den Tod des Herrn; denn wer das Brot ißt oder den Kelch trinkt, der genießt den Leib und das Blut des Herrn und wird, wenn er würdig ißt und trinkt, teilhaftig des Heiles, während der Unwürdige sich das Gericht ißt und trinkt, da er den Leib des Herrn nicht unterscheidet (vgl. 1 Kor 11, 26—29). In der Eucharistie verkünden wir also den Tod des Herrn, wie er Mysterium oder göttliches Geheimnis ist, den einen zum Heile, den anderen zum Gerichte. Und nicht nur danksagend durch das Wort verkünden wir den Tod des Herrn. Heilige Zeichen, nämlich Brot und Wein, bergen das Mysterium der Gegenwart des Herrn, der sich uns zum Opfermahle hingibt. Leib und Blut des Herrn werden unser Opfermahl, und so wird durch dieses Opfermahl der Tod des Herrn in lebendiger Wirklichkeit an uns dargestellt.¹⁵ Oder ist die „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi“ (1 Kor 10, 16) nicht unsere Gemeinschaft des Todes Christi, da wir doch den Tod des Herrn verkünden, so oft wir Leib und Blut des Herrn genießen?

¹⁵ Weil ich mich oben an Paulus anschließe, spreche ich vorab vom Opfermahl, ohne damit auszuschließen, daß die Eucharistie auch und zuerst Opfer ist, und zwar, weil sie in der Heiligen Schrift gerade als Opfermahl bezeugt wird.

Behalten wir vorab diese ‚Mysterienfeier‘ im Auge, und entwickeln wir an ihr, in welchem Sinne wir davon reden dürfen, daß in solcher Mysterienfeier das Mysterium des Herrntodes wieder gegenwärtig werde.¹⁶ Für eine solche Mysterienfeier ergeben sich nun aus dem, was wir über den Begriff des Mysteriums dargelegt haben, einige Folgerungen allgemeiner Natur. Es sind vier.

1. Folgerungen.

Erste Folgerung aus der einmaligen Tatsächlichkeit des Mysteriums in der Geschichte.

Wird der Tod des Herrn wieder gegenwärtig, so kann das nicht heißen, daß die geschichtliche Tatsache tatsächlich wiederholt würde; denn diese ist und bleibt vergangen. Ihrer kann nur mehr gedacht werden, ohne daß der Tatsachenverlauf in wirklicher Gegenwart abermals hingestellt würde. Sofern das „Gedächtnis des Leidens“ den Tatsachenverlauf einbegreift, ist es „bloße Erinnerung“ (*nuda commemoratio*). In dieses rein geschichtliche und bloß erinnernde Gedächtnis können einbezogen werden die geschichtlichen Wirkungen, die dem Tode Christi wie jedem geschichtlichen Werke zukommen. Und es könnte sein, daß auch durch solches Gedächtnis diese geschichtlichen Wirkungen lebendig erhalten würden.¹⁷ Aber die geschichtlichen Wirkungen des Kreuzestodes, rein als solche in Erinnerung gerufen in einem bloß geschichtlichen Gedächtnis, sind nicht das ewige Heil, das durch Christi Tod gewirkt wurde, wenn auch das göttliche Heilsgeheimnis in der Geschichte ver-

¹⁶ Weder mit dem einen Ausdruck „Mysterienfeier“ noch mit dem anderen Ausdruck „Vergegenwärtigung“ des Mysteriums ist an sich eine Präsumption für eine bestimmte „Mysterientheologie“ bekundet. Sonst läge diese Präsumption auch vor, wo die Meßliturgie von „mysteria“ (vgl. die schon genannte *Secreta* in *Dominica nona post Pentecosten*) und wo das Trienter Meßopferdekret von „repraesentare“ (Denz. 938) spricht.

¹⁷ Dennoch wäre ein solch bloß geschichtlich wirksames Gedächtnis vom theologischen oder sakramentalen Standpunkt her als eine „*nuda commemoratio*“ zu beurteilen oder vielmehr zu verurteilen.

anstaltet wurde und so in den Wirkstrom der Geschichte eingegangen ist. Die rein geschichtliche Wirkkraft des Werkes Jesu ist letztterdings dem Tode überantwortet wie alles geschichtliche Sein und Wirken. Wird also mit ‚Vergegenwärtigung der Passion‘ gemeint, daß der Tatsachenverlauf vergegenwärtigt wird, so kommt eine erinnernde Vergegenwärtigung allein in Frage. Umgekehrt, wird mit ‚Vergegenwärtigung der Passion‘ zudem gemeint, daß die Passion selbst auch in wirklicher Gegenwart abermals hingestellt werde, so kommt hierfür der Tatsachenverlauf nicht in Frage.

Oder philosophisch ausgedrückt: Der Tatsachenverlauf wird in der Erinnerung und also rein gegenständlich vergegenwärtigt. Er steht unserer gegenwärtigen und vergegenwärtigenden Erinnerung gegenüber als etwas, was geschehen ist, und was nun nicht wieder geschieht, so oft es vergegenwärtigt wird. Anschaulich gesagt: Christus blutet nicht wieder, wenn seines blutigen Todes gedacht wird. Auch wir, die wir seines blutigen Todes gedenken, sterben dadurch keines blutigen Todes mit dem Gekreuzigten. Das Gedächtnis der blutigen Passion verläuft in sich selbst unblutig; es enthält den Leidenstod nicht in der Seinsweise eines naturhaften Geschehens, sondern in der Seinsweise eines geistigen Erinnerungsbildes, das von dem anschaulichen Symbol heiliger Zeichen und heiliger Bräuche eingepägt wird.

Zweite Folgerung aus der lebendigen Gegenwart des Mysteriums durch den Geist.

Wir unterschieden vorher einen zweifachen Sinn, in welchem von ‚Vergegenwärtigung der Passion‘ gesprochen werden kann. Greifen wir jetzt den zweiten Sinn auf, und fragen wir, ob dieser Sinn auch erfüllbar sei. Wird mit ‚Vergegenwärtigung der Passion‘ gemeint, daß die Passion selbst auch in wirklicher Gegenwart wieder hingestellt werde, so kommt hierfür nicht das Vergangene in Frage, sondern das Gegenwärtige. Was gegenwärtig lebt, über Raum und Zeit erhaben, das vermag auch für uns so vergegenwärtigt zu werden, daß es in wirklicher Ge-

genwart unter uns hingestellt wird.¹⁸ In steter Gegenwart aber wirklich da ist das Mysterium des Christus, der durch den Geist Gottes im Himmel und in seiner Kirche lebt, und zwar als der Gekreuzigte. Und dieser Jesus der Christus hat tatsächlich am Abend vor seinem Leiden ein Gedächtnis seines Todes gestiftet, und zwar ein solches, in welchem „wir den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt“ (1 Kor 11, 26). Der Herr, dessen Tod wir verkünden, ist also nicht mehr tot, sondern er lebt; denn es ist der Herr, der wiederkommt aus Himmels Herrlichkeit, wohin er aufgefahren ist zur Rechten Gottvaters. Im Gedächtnis des Herrnleidens verkünden wir also den Tod des Herrn, der lebt und der lebt als durch das Kreuz erhöht. Wir begehen aber das Andenken des Herrn und verkünden seinen Tod durch ein Mahl, das uns in die wirkliche „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi“ (1 Kor 10, 16) aufnimmt, und zwar des Leibes, der für uns hingegeben, und des Blutes, das für uns vergossen worden ist (vgl. Lk 22, 19/20); wir feiern die Gemeinschaft des Opferleibes und Opferblutes Christi und so seines Opfertodes.¹⁹ Mithin feiern wir kein bloß geschichtliches Gedächtnis an eine vergangene Tatsache, sondern ein geheimnisvolles Gedächtnis, das erfüllt ist von der wirklichen Gegenwart des Herrn, der lebt und der gerade in diesem Ostermahl seiner Stiftung eines neuen Bundes (vgl. Lk 22, 15/20) lebt als durch Leiden und Tod hindurchgegangen.²⁰

Oder philosophisch ausgedrückt: Das Kreuzesmysterium wird nicht bloß im Bilde, sondern in seiner Wirklichkeit vergegenwärtigt; es wird ‚gegenwärtig gesetzt‘. Dennoch ist diese Gegenwartsetzung zugleich gegenständlicher Art, insofern das Kreuzesmysterium gegenwärtig wird als solches, das heißt unter wirklichem Abzug von seinem geschichtlichen Verlauf. Dieser

¹⁸ Die behauptete Möglichkeit solcher Vergegenwärtigung will selbstredend als Geheimnis verstanden sein.

¹⁹ Das eucharistische Mahl ist also Opfermahl; das Opfermahl setzt aber das Opfer voraus.

²⁰ In diesem, wohlgemerkt in diesem Sinne vertrete auch ich eine „Mysteriengegenwart“. Ich sehe nicht ein, warum dieses Wort gemieden werden soll, weil die eine theologische Schule damit einen Sinn verbindet, der von einer anderen theologischen Schule bekämpft und der auch von mir, freilich in anderer Weise abgelehnt wird.

wird nicht in seiner Tatsächlichkeit tatsächlich wiederholt, sondern rein in unserer Erinnerung ‚vergegenwärtigt‘.²¹ Wirkliche Gegenwart wird Christi Heilstod ‚in mysterio, non in facto‘; er wird durch die ‚Mysterienfeier‘ in ‚Mysteriengegenwart‘ hingestellt, das heißt in der lebendigen Gegenwart des Christumysteriums. Denn das Christumysterium ist der Christus, der lebt und der vor dem Angesichte seines Vaters für uns spricht, glorreich gezeichnet mit seinem eigenen Blute, durch das er sich ein für allemal unseres Heiles wegen geopfert hat. Und durch die Symbole und das symbolische Tun wird uns der gegenwärtig gesetzte Herr eigens bezeichnet als der, welcher mit seinem Blute gezeichnet ist als das Opferlamm für unsere Sünden. Darum wird auch in diesem Sakramente nicht allein die göttliche Geisteskraft des Herrn wirksam; sondern Leib und Blut des Herrn werden wirklich gegenwärtig, also das, wodurch Christus sich ein für allemal Gott geopfert und uns geheiligt hat. Denn „durch die Opferung des Leibes Jesu Christi sind wir ein für allemal geheiligt“ (Hebr 10, 10).

Dritte Folgerung aus der unteilbaren Ganzheit des Mysteriums in dem Christus.

Wirkliche Gegenwart wird im Gedächtnis der Passion nicht der Tatsachenverlauf, sondern das Mysterium. Das Mysterium selbst ist aber ein unteilbares Ganzes, von dem der Verlauf der geschichtlichen Tatsachen nur äußere Teilansichten bietet. Gegenwärtig gesetzt wird also durch das Gedächtnis des Herrntodes das „Kreuzesmysterium“ und mit und in ihm das eine und ganze „Christumysterium“. Denn das Kreuzesmysterium ist jenes Christumysterium, daß der Gekreuzigte der „Herr der Herrlichkeit“ ist (1 Kor 2, 8); und das Christumysterium ist jenes Kreuzesmysterium, daß der Herr der Herrlichkeit der

²¹ Brauche ich fortan ohne verdeutlichende Beifügung die beiden Ausdrücke „vergegenwärtigen“ und „gegenwärtig setzen“, so will ich sie in dem oben besagten Sinne unterschieden haben. Also: „vergegenwärtigen“ = im Zeichen oder Bilde, in der Erinnerung oder Vorstellung, im Gedanken oder Begriff gegenwärtig machen und haben; dagegen „gegenwärtig setzen“ = in Wirklichkeit gegenwärtig machen und haben.

Gekreuzigte ist. Fulget crucis mysterium, qua vita mortem pertulit, et morte vitam protulit (Hymnus der Passionszeit).²²

Oder philosophisch ausgedrückt: Die geschichtliche Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi durchläuft in der Erinnerung die einzelnen Heilstaten nach ihrem geschichtlichen Verlauf und ist so gleichsam *memoria mentaliter et discursive repraesentans*; die Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes Christi als Mysterium stellt dagegen das Christus- und Kreuzesmysterium in der lebendigen Fülle seiner steten Gegenwart hin und ist so gleichsam *memoria realiter et simpliciter repraesentans*. Aber wir dürfen hierbei nicht vergessen, was wir bereits genugsam betonten: Das eine und ganze ‚Mysterium des Glaubens‘ schließt den ‚geschichtlichen Glauben‘ an die einzelnen Heilstaten ein.²³ Denn das Mysterium des gekreuzigten Herrn der Herrlichkeit ist und bleibt ein solches, das ein für allemal durch die Geschichte und ihren Tatsachenverlauf hindurchgegangen ist.

Vierte Folgerung aus der geschichtlichen Wirklichkeit des Mysteriums in der Kirche.

Im Sakrament des Herrnleibes wird das Kreuzesmysterium gegenwärtig gesetzt als solches; das heißt: der Tod des Herrn wird in seinem Heilsgeheimnis wirklich hingestellt, nicht in seinem blutigen Geschehen tatsächlich wiederholt. Aber darum schwebt das Kreuzesmysterium nicht frei, etwa wie eine platonische Denkgestalt, im geschichtsleeren Raum. Sondern es hat auch jetzt noch immer einen geschichtlichen Träger. Und wie der irdische Jesus einmal der geschichtliche Träger war für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an Christus selbst, so ist nunmehr seine Kirche der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an den Christgläubigen. Denn die Kirche ist der „Leib Christi“ (1 Kor 12, 27; Eph 5, 30), und zwar der durch die Geschichte in dieser Zeitlichkeit pilgernde Leib des himmlischen Christus. So ist die Kirche jetzt auch der geschicht-

²² Im übrigen verweisen wir auf das, was wir schon bei der begrifflichen Klärung des Mysteriums über seine unteilbare Ganzheit und ihre liturgische Bedeutung dargelegt haben.

²³ Vgl. S. 14 f.

liche Leib des Kreuzesmysteriums.²⁴ Freilich nennen wir die Kirche nicht den Träger schlechthin, sondern den geschichtlichen Träger des Kreuzes- und Christusmysteriums. Ganzer Träger des Christusmysteriums ist der ganze Christus. „Haupt und Leib, das ist der ganze Christus“.²⁵ Das Haupt im Himmel und der Leib auf Erden, wie er vom Haupte durchgeistet wird, beides ist der ganze, nämlich der himmlisch-ewige und irdischzeitliche Träger des Christusmysteriums, wie es in der Kirche hienieden sichtbar und geheimnisvoll zugleich vollzogen wird.²⁶ Das Kreuzesmysterium, das sich einst am Leibe des irdischen Jesus blutig zutrug, ereignet sich durch das Sakrament unblutig am mystischen Leibe des himmlischen Christus. Es ereignet sich also nicht an Christus, wie er an sich selbst im Himmel lebt, sondern an Christus, wie er in der Kirche als seinem Leibe noch auf Erden lebt.²⁷ Das will besagen: Nicht der verklärte Leib des himmlischen Christus erleidet stets von neuem den Opfertod, weder in geschichtlich-blutiger noch aber auch in mystisch-unblutiger Weise; sondern die Kirche als der mystische Leib des himmlischen Christus wird durch das Sakrament mystisch hingenommen in das Kreuzesmysterium, so daß auch am mystischen Leibe äußerlich und innerlich stets dargestellt wird, was am himmlischen Haupte bereits vollendet ist. Wie aber das Haupt der himmlische Herr ist, der durch sein Blut ein für

²⁴ „Leib“ wird hier nicht in einem abstrakt-naturphilosophischen Begriffe als Gegensatz zur Seele oder zum Geiste, sondern in einem konkret-geschichtlichen Sinne als Träger der geschichtlichen Gesamterscheinung verstanden.

²⁵ Augustin, etwa besonders Enarr. in Ps. 100, 3 und In epist. Joann., tract. 1, 2.

²⁶ An das hohepriesterliche Haupt im Himmel sind auch die Engel und Heiligen des Himmels als himmlische Liturgen oder Diakone angeschlossen. Vgl. die Anschauung Theodors von Mopsuestia, die S. 84 f mitgeteilt und besprochen wird.

²⁷ Außer der heute allzusehr beachteten realen Konkomitanz bei der sakramentalen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi gibt es hier mithin auch so etwas wie eine mystische Konkomitanz. In ihr ergeht sich mit (oft kühner) Begeisterung das sakramentale Denken Augustins, so auch in jenem vielberufenen Spruch über das sakramentale Opfer: Christus Iesus ... et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre (De civ. Dei X 20).

allemaal als der „Erlöser seines Leibes, der Kirche“ (Eph 5, 23) gezeichnet ist, so wird seine Braut noch immer mit dem Tode ihres Herrn mystischerweise bezeichnet als durch das Blutopfer erkaufte.²⁸ Es ist freilich nach wie vor eine gültige Redeweise, zu sagen: Christus wird im Gedächtnis der Passion abermals mystischerweise geschlachtet. Denn was heißt „mystischerweise“? Es handelt sich hier selbstredend um christliche Mystik oder noch besser um Christumystik. Und diese Christumystik läßt sich in die kurze, paulinische Redeweise fassen: Christus in uns, und wir in Christus. Oder auch, was dasselbe besagt: Christus in uns, und wir mit Christus. „Mit Christus bin ich gekreuzigt worden; nun lebe nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus“ (Gal 2, 19/20). Mystisch also leidet und stirbt der Herr in den Gliedern seines mystischen Leibes, die so mystisch leiden und sterben in Christus dem Gekreuzigten. Der mystische Opfertod des Herrn ist gerade nicht die Passion des Herrn in seinem himmlischen Leibe, sondern die irdische Passion des Herrn, wie sie an seinem mystischen Leibe mystisch dargestellt wird durch die Gotteskraft des Kreuzesmysteriums. Das Opfertodgedächtnis, das die Kirche feiert, ist gewiß das Selbstopfer des Herrn am Kreuze, in der Weise eines Gedächtnisses, aber dieses Selbstopfer des Herrn am Kreuze, wie es jetzt Selbstopfer der Braut wird dadurch, daß der Herr sein einmaliges blutiges Selbstopfer als unblutiges Mysterium an seinem mystischen Leibe ständig darstellt.

Oder philosophisch ausgedrückt: Gegenwärtig gesetzt wird das Kreuzesmysterium nicht in der Weise eines in sich stehenden Seins, sondern in der Weise eines fließenden Seins, das nämlich vom Haupte durch das Sakrament hindurch in den mystischen Leib hineinströmt und sich in den Gliedern auswirkt, diese gleichgestaltend mit Christus dem Gekreuzigten. Dem Opfertod des Herrn als einem Tun und Leiden kann nicht das Sein eines Selbstandes zukommen. Höchstens könnte das Symbol des Opfertodes in sich stehen. Ein Bildwerk des Kreuzestodes kann so hingestellt sein, daß es eine Sache ist, die in sich steht. Aber dann kommt dieser Selbstand dem Bilde oder Symbole als

²⁸ Gemeint ist also keine rein äußere, sondern eine innerwirkliche, realmystische „Bezeichnung“.

solchem zu, und nicht auch der dargestellten Handlung, wie sie an sich wirklich da ist.²⁹ Was jedoch entscheidender ist: Ein Sakrament ist kein stehendes, sondern ein geschehendes Symbol; es ist symbolisches Tun. Das Gedächtnis der Passion ist eine Gedächtnistat. „Tut dies zu meinem Andenken“ (1 Kor 11, 24/25). Und zwar ist das Gedächtnis der Passion ein nachahmendes Tun, weil es ein Gedenken ist. Wir ahmen den Opfertod des Herrn nach durch ein unblutiges Gedächtnis, in welchem wir durch das Kreuzesmysterium hindurchgehen, wie unser Herr in blutiger Tatsächlichkeit durch den Kreuzestod hindurchgegangen ist. Auch die Eucharistie ist also wie jedes Sakrament kein stehendes, sondern ein geschehendes Symbol oder ein symbolisches Tun. Zwar wird und ist der erhöhte Herr seinem Wesensstande nach gegenwärtig, aber um wirklicher und wirkender Träger eines Geschehens zu sein. Und weil dieses Geschehen oder Tun ein wahres und eigentliches Opfer ist, nämlich das nachahmende Gedächtnis des Kreuzesopfers, darum wird des Herrn Leib mit seinem Blute wirklich und wesenhaft zugegen. Denn seinen Leib opferte Jesus blutig am Kreuze (Hebr 10, 10); und diesen mit dem Kreuzesblute gezeichneten Leib des Herrn bringt die Kirche mit ihrem Hohenpriester dar, damit auch sie selbst mit dem Opferblute des Kreuzes gezeichnet und getränkt und so der mystische Leib dem himmlischen Leibe Christi gleichgestaltet werde. Denn wie der himmlische Leib Christi der Leib ist, der durch Leiden und Tod in seine Verklärung eingegangen ist (vgl. Lk 24, 26), so wird durch die Eucharistie der mystische Leib Christi der durch das Kreuz Christi noch zu verklärende Leib. Zusammenfassend können wir sagen: Gegenwärtig gesetzt wird der am Kreuze ein für allemal vollbrachte Opfertod des Herrn in einem nachahmenden Gedächtnis, das an und von seinem mystischen Leibe vollzogen wird durch die wesenhafte Gegenwärtigsetzung des Opferleibes und Opferblutes Christi.³⁰

²⁹ Ich bestehe nicht gerade auf diesem Gedankengang, da er für ein platonisches Denken, innerhalb eines platonischen Seins- und Bildbegriffs nicht überzeugend ist. Vgl. meine Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ (in der vorliegenden Sammlung Heft IV, 1937), S. 43—46. Was oben folgt, ist, wie ich oben auch sage, entscheidender.

³⁰ Leib und Blut Christi werden als Opfergabe gegenwärtig gesetzt, und zwar als die Opfergabe der Kirche, so daß diese sich selbst durch die

2. Auseinandersetzung mit Casels Mysterienlehre.

Die Folgerungen, die wir aus dem Begriff des Christusmysteriums für die Feier des Kreuzesmysteriums ziehen zu dürfen glaubten, kennzeichneten wir als allgemeine. Es gilt darum jetzt, die allgemeinen Umrisse bestimmter auszuzeichnen. Und gerade bei der letzten, vierten Folgerung wird uns die Aufgabe übriggeblieben sein, den Sachverhalt, der sich hier vorerst nur im allgemeinen zeigte, näherhin zu verdeutlichen. Wie bei jeder Folgerung, so unterschieden wir auch hier — und gerade hier ist die Unterscheidung besonders angebracht — den Sachverhalt selbst, der sich aus den Wesenszügen des Mysteriums je darbietet, und den philosophischen Ausdruck, durch den sich der Sachverhalt begrifflich bestimmen läßt. Diese philosophische Begrifflichkeit, in welche wir die vierte Folgerung zu fassen suchten, wird aber entweder als noch zu unbestimmt oder als überhaupt fraglich erscheinen. In Frage gestellt wird sie von einer Mysterienlehre, wie sie Odo Casel ausgestaltet hat.³¹

Hier beginnt nun jene innere Auseinandersetzung über die Mysterienlehre, die kein Kampf gegen die Mysterienlehre, sondern eine Meinungsverschiedenheit über das begriffliche Verständnis des Mysteriums ist. Es sei noch einmal eigens hervorgehoben, daß es sich hier und jetzt um eine solche Auseinandersetzung handelt, die sich innerhalb der Anhängerschaft der Mysterienlehre abspielt. Und als Anhänger der Mysterienlehre sind alle die zu betrachten, die behaupten, daß im Gedächtnis der Passion nicht nur die Opfergabe des Herrnleibes, sondern die Opfertat des Kreuzestodes in der Seinsweise des Mysteriums gegenwärtig gesetzt wird. Und als Gegner der Mysterienlehre haben alle die zu gelten, die behaupten, daß im Gedächtnis der Passion zwar die Opfergabe des Herrnleibes wirklich gegenwärtig und die Gnadenwirkung (effectus) des Kreuzestodes uns zugeteilt, dieser selbst aber bloß in einem Erinnerungsbilde ver-

Opferdarbringung ihres Hohenpriesters vor dem Angesichte seines himmlischen Vaters zum Opfer bringt. Als Opfergabe sind Leib und Blut des Herrn äußerlich gekennzeichnet durch die getrennten Gestalten.

³¹ Seine wichtigsten Abhandlungen nenne ich später, wenn ich die einzelnen Thesen bespreche.

gegenwärtigt wird.³² Der Gegensatz der Mysterientheologen zu den anderen Theologen läßt sich also kurz kennzeichnen: Die Mysterientheologen lassen Christi Kreuzesopfer nicht nur in seiner Wirkung, sondern auch in seiner Handlung wirkliche Gegenwart werden, freilich nicht in seinem geschichtlichen Verlaufe, sondern in einer Mysterienhandlung. Und innerhalb einer solchen Mysterientheologie spielt nun die Auseinandersetzung über den Träger der Mysterienhandlung. Oder vielmehr die Frage nach dem Träger der Mysterienhandlung entfaltet sich zu der Frage nach dem Verhältnis, in welchem die Mysterienhandlung zur Wirkung des Sakramentes steht.

Ist die Mysterienhandlung vor der Wirkung des Sakramentes da? Das heißt: Stirbt Christus zuvor abermals mystischerweise, und dieser mystische Opfertod Christi bewirkt dann, daß auch wir mystischerweise mit Christus sterben und opfern? Ist der himmlische Christus allein der eigentliche Träger der Mysterienhandlung, und sind wir es also nur uneigentlich, da wir eigentlich Träger der Wirkung jener Mysterienhandlung sind? Denn das ist doch durchaus zweierlei, ob jemand Träger der Handlung selbst, oder ob er Träger ihrer Wirkung ist. Daß die Wirkung einer Handlung sich an mir vollzieht, heißt noch nicht, daß auch die Handlung selbst von mir vollzogen oder mitvollzogen werde. Die Wirkung könnte allerdings gerade darin bestehen, daß die verursachende Handlung von den Empfängern ihrer Wirkung und infolge ihrer Wirkung nachvollzogen würde. Aber auch dies würde kein eigentlicher Mitvollzug sein, wodurch die Handlung erst mitgesetzt würde, sondern ein bloßer Nachvollzug einer schon gesetzten Handlung. Casel faßt es freilich anders auf: Nur dann sterben wir eigentlich mit Christus, wenn auch Christus seinerseits hier und jetzt wiederum stirbt, selbstredend mystischerweise.

Oder ist es nicht der himmlische Leib Christi, sondern sein mystischer Leib, der den mystischen Opfertod stirbt und in diesem Sinne eigentlicher Mitträger des Mysteriums ist, das Christus durch das Sakrament in seinen Gliedern wirkt? Und wird die mystische Opferhandlung an uns gewirkt, indem das

³² Die Gegner berufen sich vor allem auf Thomas von Aquin, S. theol. III 83, 1.

Sakrament an uns äußerlich und innerlich vollzogen wird? Innerlich vollzogen wird aber das Sakrament in dem, was es an uns innerlich ausrichtet oder wirkt. Vollzieht sich also die mystische Opferhandlung in und mit der Wirkung des Sakramentes? Christus stirbt mystischerweise, heißt dann: Christus stellt durch seinen Geist sein Kreuzesopfer an seinem mystischen Leibe in geistiger Wirklichkeit dar. Wie es einst sein sinnlicher Leib war, wodurch Jesus Christus sein Opfer Gott blutig darbrachte, so ist es jetzt noch immer sein mystischer Leib, wodurch der himmlische Christus sich mystisch in den Tod gibt, indem er das Mysterium seines Blutopfers in seinem mystischen Leibe unblutig gegenwärtig setzt. Die erste Wirklichkeit, die durch das Sakrament des Altars herausgestellt wird, der ‚proximus effectus‘ ist unsere innere Bezeichnung mit dem Blutopfer des Herrn; und dadurch, daß an uns das Mysterium des Kreuzes wirklich dargestellt wird, ergibt sich auch die zweite Wirklichkeit, der ‚ultimus effectus‘, nämlich die Zuwendung des Heiles aus dem Kreuzesmysterium.³³ Ergo repraesentatio mysterii exercetur simul cum effectu proximo, qui in sacramento continetur et in membris Ecclesiae operatur. Das Kreuzesmysterium wird gegenwärtig gesetzt, indem es an uns und von uns innerlich gewirkt wird (efficitur). Sacramenta id efficiunt quod significant. Das Sakrament des Altars verkündigt oder bezeichnet den Tod des Herrn; und was es äußerlich bezeichnet, dieses Mysterium wird an uns innerlich gewirkt.³⁴ Und mit Christus und in der Kraft

³³ ‚Effectus‘ wird im sakramentalen Bereich besser mit Wirklichkeit als bloß mit Wirkung übersetzt; und es empfiehlt sich, eine erste und eine zweite Wirklichkeit zu unterscheiden in dem Sinne, wie es oben geschieht. Die zweite Wirklichkeit ist die Wirksamkeit oder Wirkung im engeren Sinne; die erste Wirklichkeit ist die innerwirkliche ‚Bezeichnung‘, der innerwirkliche sakramentale Vollzug, das sogenannte ‚innere Sakrament‘ (res et sacramentum im Gegensatz zum sacramentum tantum oder zur äußeren Bezeichnung und zur res tantum oder zur Gnadenwirkung oder sakramentalen Auswirkung). Über ‚effectus‘ als Wirklichkeit vgl. Odo Casels „Beiträge zu römischen Orationen“, Jahrb. für Liturgiewissenschaft (hrsg. v. Odo Casel OSB) XI, 1931, S. 35—45. Über das innere Sakrament vgl. meine bereits genannte Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“, S. 62—71 und 89—92.

³⁴ Nichts steht auch von einem thomistischen Denken her entgegen, jenes Axiom so auszulegen und anzuwenden, wenn der Begriff ‚effectus‘ recht verstanden und, was dasselbe besagt, das innere Sakrament nicht vergessen wird.

seines Kreuzesmysteriums wirken wir das Gedächtnis seines Leidens und Todes mit.³⁵ Casel dagegen wird sagen oder sagen müssen: *Mysterium crucis primo in seipso repraesentatur, priusquam in nobis exercetur. Igitur mysterium in nobis exercitum est effectus consequens mysterium in seipso repraesentatum.*

Die Auseinandersetzung unter den Mysterientheologen betrifft also die Seinsweise der Mysteriengegenwart. Nach Casel wird das Mysterium gegenwärtig gesetzt in der Weise eines Selbstandes. Nach der Ansicht, die ich in meiner Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“³⁶ dargelegt und begründet habe, wird das Mysterium gegenwärtig gesetzt in der Weise eines Tätigseins.³⁷ Wollen wir den beiden Meinungen je einen gelehrten Namen anhängen, so können wir hinsichtlich der Mysteriengegenwart eine Substantialitäts- und eine Aktualitätstheorie einander gegenüberstellen.³⁸ Aber da es solcher Wortungetüme nicht bedarf, lassen wir sie gleich wieder beiseite. Meine Aufgabe wird es nun sein, die Gegenüberstellung zu rechtfertigen. Denn es ist meine Gegenüberstellung, das heißt: so sehe ich denjenigen Punkt in Casels Mysterienlehre an, welchem ich nicht zustimme und welchen ich in meinem Sinne abändere. Damit ist jedoch die Gegenüberstellung keineswegs gerechtfertigt. Zweierlei ist nachzuweisen, nämlich, daß der besagte Eigenpunkt in Casels Mysterienlehre von mir sachgemäß verstanden wird, und daß meine Abweichung zwar eine solche von Casel, nicht aber auch eine solche von der Sache der Mysterienlehre bedeutet. Beides wird von Casel bestritten werden. Meine Abänderung seiner Mysterienlehre wird er zwar nicht als Unverstand, aber als unzureichendes Verstehen seiner Meinung und als Abschwächung der Sache selbst beurteilen, und als eine solche Abschwächung, durch die letzterdings die ganze Sache bedroht wird.³⁹ Und jene Gegner, die nicht nur seine, son-

³⁵ Wir tun oder wirken oder vollziehen das Gedächtnis gemäß dem Jesuswort: „Tut dies zu meinem Andenken“ (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24/25).

³⁶ Erschienen in der vorliegenden Sammlung als Heft IV, 1937.

³⁷ Ebendort, S. 93—97.

³⁸ Es muß freilich von der Belastung abgesehen werden, durch die der Name Aktualitätstheorie von einer gewissen Substanzmetaphysik und Psychologie her zu Befürchtungen Anlaß geben könnte.

³⁹ Bei der Niederschrift dieser Sätze liegt mir noch keine öffentliche Stellungnahme Casels zu den Thesen meiner oben genannten Schrift vor.

dern die Mysterienlehre überhaupt bekämpfen,⁴⁰ werden ihm gerne im zweiten beipflichten, daß ich zwar noch den Namen, nicht aber die Sache der Mysterienlehre beibehalte. Mein Vorbehalt, unter dem ich Casels Mysterienlehre annehme, sei im Grunde eine Ablehnung der Sache selbst. Was ich vertrete, sei denkbar, aber auch keine eigentliche Mysteriengegenwart mehr; was Casel, der Schöpfer der Mysterienlehre, vertrete, sei als eigentliche Mysteriengegenwart anzusprechen, aber auch mit Denkwidersprüchen belastet und aus Schrift und Überlieferung nicht zu belegen.⁴¹

Wird die Sache der Mysterienlehre so beurteilt, sei es von Casel selbst oder von seinen Gegnern, so geht es um weit mehr als um die Mysterienlehre oder eine theologische Angelegenheit. Es läßt sich nämlich nicht verkennen, daß die liturgische Erneuerung insofern mit einer Mysterienlehre verbunden erscheint, als sie das innere Wesen des christlichen Kultes vom Christusmysterium her begreift. Und das „Christusmysterium“ (Eph 3, 4) bedeutet in jener liturgischen Sicht „das göttliche Geheimnis des Christus, der als der erhöhte Herr durch seinen Geist in uns lebt, und zwar so, daß seine Heilstaten an uns wirksam dargestellt werden. Christi Heilswerk, vor allem sein Leidenstod, der Leben gebiert, wird Christi Tun in uns und unser Tun mit Christus. Die Christgläubigen bilden die Kultgemeinschaft Christi, weil in ihr Christus und sein Heilstun ständig und lebendig dargestellt und so mit Christus Gott der Vater im Heiligen Geiste verherrlicht wird, wodurch auch wir mit Christus verherrlicht werden“.⁴² Dürfte nun diese Gegenwart des Christus- und Kreuzesmysteriums allein in der theologischen Darstellung, die ihr Casel und seine Anhänger gegeben haben, Eigentlichkeit beanspruchen, dann würde von liturgischer Erneuerung nur da im eigentlichen Sinne gesprochen werden können, wo auch die Mysterientheologie der Maria Laacher Schule

⁴⁰ Diese Gegner einer Mysteriengegenwart schlechthin sind fürderhin gemeint, wenn von ‚Gegnern‘ der Mysterienlehre gesprochen wird.

⁴¹ Über die sog. Denkschwierigkeiten vgl. meine obgenannte Schrift, S. 42—47 und 96.

⁴² Angeführt aus meinem Beitrage zu dem Sammelwerk „Lebendige Seelsorge“, hrsg. von W. Meyer OFM, 1937: Die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen, S. 175/177.

anerkannt wäre. Damit würde aber die liturgische Erneuerung aus dem weiten Raum einer großen kirchlichen Erneuerungsbewegung auf den engen Fichtboden eines Streites theologischer Schulen verwiesen. Um dies zu verhüten, muß jene Unterscheidung beachtet werden, die ich bereits angemeldet habe und die mir so dringlich erscheint, nämlich die Unterscheidung zwischen der Sache selbst und ihrer theologischen Darstellung oder begrifflichen Ausprägung. Wir gebrauchen doch auch sonst in der Theologie mit Nutzen jene Unterscheidung. Um ein dem liturgischen Denken besonders naheliegendes Beispiel anzuführen: Die Sache des ‚Corpus Christi mysticum‘, nämlich daß es kein bloßes Gleichnis, sondern eine wahre Wirklichkeit ist, steht und fällt doch nicht mit einer besonderen Begrifflichkeit, in der ein Theologe jenen Wirklichkeitsgehalt verständlich zu machen versucht. Ich stehe doch wohl nicht deshalb der Sache des ‚Corpus Christi mysticum‘ fern, wenn ich etwa gegenüber ihrer theologischen Darstellung bei Scheeben einen allerdings einschneidenden Vorbehalt mache.⁴³

Die Unterscheidung zwischen der Sache selbst und ihrer theologischen Darstellung ist auch noch aus einem anderen, und zwar methodischen Grunde angebracht. Allein von der Sache selbst kann gesagt werden, daß sie durch Schrift und Überlieferung ‚bezeugt‘ wird. In der theologischen Darstellung dagegen wird die bezeugte Sache irgendwie zu begreifen versucht, und solches Denken unseres Verstandes wird mit Vernunftgründen ‚bewiesen‘; aber weder wird es von den Glaubenszeugen eigentlich bezeugt, noch ist es selbst als solches ein Bezeugen der geglaubten Sache. Es ist sinnvoll, die Zeugen und Zeugnisse Heiliger Schrift und Überlieferung für die Sache der Mysterienlehre sprechen zu lassen, aber auch allein für die Sache selbst, nicht für eine theologische Darstellung, und finde sie sich bei den Glaubenszeugen selbst. Es ist also auch bei den Kirchenvätern zu unterscheiden, was sie aus den Glaubensquellen bezeugen, und was sie mit ihren eigenen Begriffen und Gründen

⁴³ Die Art, wie Scheeben den physischen Charakter der neuen Stammvaterschaft des zweiten Adam auffaßt, halte ich für theologischen Biologismus. Es ist hier unmöglich und für den obigen Vergleich unnötig, darauf näher einzugehen.

beweisen.⁴⁴ Freilich ist eine theologische Darstellung nicht darin gerechtfertigt, daß ihre Begriffe und Gründe ein Höchstmaß an Durchsichtigkeit erreichen; die letzte Rechtfertigung einer theologischen Darstellung liegt nicht in der Klarheit ihrer Begriffe und der Bündigkeit ihrer Beweise, sondern in ihrer Sachgerechtigkeit. In der Theologie ist nun die Sachgerechtigkeit einer Darstellung nicht auf Gedeih und Verderb mit einer bestimmten philosophischen Begrifflichkeit verknüpft.⁴⁵ Auch der verwegenste ‚christliche Aristoteliker‘ wird der Vätertheologie keinen Mangel an Sachgerechtigkeit vorzuwerfen wagen mit der Begründung, daß die Väter sich nicht der einzig richtigen, nämlich der aristotelischen Philosophie und ihrer Begrifflichkeit bedient hätten, um das Christumysterium darzustellen.

Wir werden also auch bei einer Mysterientheologie zunächst nach der Sache selbst fragen, der in ihr Ausdruck verliehen werden soll, und dann nach diesem begrifflichen Ausdruck und inwieweit er der Sache angemessen und in sich selbst durchsichtig ist. Die Frage nach der Sache selbst ist die Frage nach dem ‚Quid‘: Was behauptet die Mysterienlehre über das Mysterium und seine Gegenwart? Die Frage nach der theologischen Ausprägung ist die Frage nach dem ‚Quomodo‘: Wie ist die von der Mysterienlehre ausgesagte Mysteriengegenwart verständlich und denkgültig zu machen?

Was sehe ich nun bei der Mysterienlehre als die Sache selbst an? Welche schlichten Aussagen macht die Mysterienlehre über das Gedächtnis des Kreuzesmysteriums? Auf dieses Mysterium und diese Mysterienfeier beschränke ich mich vorab auch fürderhin. Ich will versuchen, den Sachgehalt der Mysterienlehre in vier Aussagen kurz zusammenzufassen. Es empfiehlt sich aber, zuvor noch einmal den Fragepunkt genau anzugeben, um Mißverständnissen vorzubeugen. Die Frage lautet: Was sagt die Mysterienlehre über die Darstellung oder Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi aus. Es wird hier also nicht gefragt nach der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie.

⁴⁴ Vgl. Heft IV dieser Sammlung, S. 48—50.

⁴⁵ Und zwar aus dem Grunde, weil in der Theologie die philosophische Begrifflichkeit etwas dem Glauben von außen Hinzugefügtes bedeutet, während einer Philosophie ihre bestimmte philosophische Begrifflichkeit von innen her zuwächst.

Die wirkliche Gegenwart des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein gehört nicht zu dem, was der Mysterienlehre eigentümlich ist. Ebensowenig wird hier ins Auge gefaßt, daß die Darstellung des Opfertodes Christi eine wirksame Vergegenwärtigung ist, weil nämlich die Heilwirkungen des Heilsopfers Christi am Kreuze uns durch das Opfertodgedächtnis zugewendet werden. Auch damit befaßt sich die Mysterienlehre nicht eigens. Das Thema, die Sache der Mysterienlehre ist die Vergegenwärtigung der Heilstat selbst.

Erste Aussage: Im Opfertodgedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn dargestellt, und zwar nicht bloß bildlich, das heißt in einem Bilde, das uns an jene Heilstat nur anschaulich erinnert, sondern in einem Bilde, durch das gegenwärtig gesetzt wird, was es versinnbildlicht.

Zweite Aussage: Im Opfertodgedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn gegenwärtig gesetzt, und zwar nicht nur dadurch, daß die Heilskraft jenes Opfertodes an uns wirksam wird, sondern dadurch, daß die Heilstat selbst wieder hingestellt wird; die Heilskraft wird an uns wirksam, indem die Heilstat selbst gegenwärtig gesetzt wird.⁴⁶

Dritte Aussage: Im Opfertodgedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn als Heilstat wieder hingestellt, aber diese Heilstat nicht in der Tatsächlichkeit ihres geschichtlichen Verlaufes, sondern in der Geistigkeit des Mysteriums (non in facto, sed in mysterio).⁴⁷

Vierte Aussage: Im Opfertodgedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn als Mysterium gefeiert, und so wird, weil das Christusmysterium ein lebendiges Ganzes ist und im Kreuzmysterium seinen Sammelpunkt hat, das ganze Heilsmysterium mit gegenwärtig gesetzt.⁴⁸

⁴⁶ Wie das Verhältnis von Wirksamkeit der Heilskraft und Gegenwärtigsetzung der Heilstat näherhin zu verstehen sei, bleibt in jener zweiten Aussage absichtlich noch unbestimmt, weil es nicht zur schlichten Aussage über den Sachverhalt, sondern zur begrifflichen Ausdeutung gehört.

⁴⁷ Auch hier bleibt die Aussage „in mysterio“ noch begrifflich unbestimmt, insofern hier nur gesagt wird, was „in mysterio“ nicht bedeutet, nämlich „non in facto“.

⁴⁸ Diese vierte Aussage ist keine eigentliche Wesensaussage mehr, sondern eine Aussage darüber, was zur Integrität des Heils- und Kultmysteriums gehört.

Um auch die Gegner der Mysterientheologie zu Wort kommen zu lassen, wollen wir ihre Gegenaussagen eigens hierhin setzen:⁴⁹

Erste Gegenaussage: Im Opfergedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn dargestellt in einem Zeichen oder Bilde, das uns an jene Heilstat anschaulich erinnert, indem es nämlich den Leib und das Blut des Herrn getrennt durch die beiden Gestalten vergegenwärtigt.⁵⁰

Zweite Gegenaussage: Im Opfergedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn im Bilde vergegenwärtigt, aber dieses Symbol ist ein wirksames Zeichen, so daß durch die bildliche Vergegenwärtigung die Heilskraft jenes Opfertodes an uns wirksam wird oder die Opferfrüchte uns zugewendet werden.⁵¹

Dritte Gegenaussage: Im Opfergedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn bildlich und doch wirksam vergegenwärtigt, wirksam, das heißt in seiner geheimnisvollen Heilskraft; nicht aber wird die Heilstat selbst wirklich gegenwärtig gesetzt, da sie eine geschichtliche Tatsache und als solche vergangen ist und allein in ihren Wirkungen in die Gegenwart reicht.⁵²

⁴⁹ Da sich die Gegner der Mysterienlehre auf den Aquinaten berufen, seien die folgenden ‚Gegenaussagen‘ je mit einem sprechenden Texte aus Thomas belegt.

⁵⁰ Im Meßopferartikel der S. theol. (III 83, 1) heißt es darüber: *Respondeo dicendum quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur immolatio Christi: primo quidem quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicianum (II 3), „solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt; sicut, cum intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus: Ille Cicero est, et ille Sallustius“. Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est (79, 1), imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio. Et ideo celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. . .*

⁵¹ Der Meßopferartikel der S. theol. (III 83, 1) fährt fort: *Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. . .*

⁵² Im Sentenzenkommentar (IV Sent. dist. 11 q. 2 a. 1 qa. 3 c.) unterscheidet Thomas: *Significatio sacramenti est duplex: Una, secundum quod repraesentat praeteritum; et sic in hoc sacramento significatur passio Christi. . . Alia significatio sacramenti est de effectu per sacramentum inducendo, quia sacramenta efficiunt, quod figurant. Wie jene Bezeichnung des Leidens Christi zu verstehen ist, sagt deutlich IV Sent. dist. 12 q. 1 a. 3 qa. 3 ad 2: Hoc sacramentum est signum passionis Christi, et non ipsa passio. Vgl. zur Meßopferlehre des Aquinaten und ihrer Auslegung den*

Vierte Gegen aussage: Im Opfergedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn, und er allein durch die Symbole des Leibes und des Blutes unseres Herrn vergegenwärtigt⁵³; die anderen, mit dem Kreuze zusammenhängenden Heilstaten Christi können aber, wie geschichtliche Tatsachen überhaupt, in unserer Erinnerung mitbetrachtet werden.⁵⁴

Kehren wir zurück zu den Aussagen der Mysterienlehre und fragen wir nun: Wie versucht Casel, falls ich ihn recht verstehe, die von der Mysterienlehre ausgesagte Mysteriengegenwart verständlich zu machen und begrifflich darzustellen? Ich will versuchen, die besondere Begrifflichkeit, in der Casel die Mysterienlehre ausgeprägt hat, in vier Behauptungen kurz zusammenzufassen; diesen vier Behauptungen, die ich in ihrem Begriffsgehalt als solche Casels ansehe, stelle ich gleich je meine vier Gegenbehauptungen entgegen.⁵⁵

Casels erste Behauptung: Wenn die Kirche mit ihrem Hohenpriester Christus das Gedächtnis seines Opfertodes

wichtigen Beitrag von Bernh. Poschmann: „Mysteriengegenwart“ im Licht des hl. Thomas, Theol. Quartalschr. 116 (1935), S. 53—116. Poschmann macht auf die beiden vorgenannten Stellen besonders aufmerksam. S. 68 heißt es: „Die ‚Mysteriengegenwart‘, wenn wir den Begriff beibehalten wollen, ist also darin beschlossen, daß das Mysterium der Heilstat Christi im Sakrament symbolisch dargestellt und kraft dieser symbolischen Darstellung in der Gegenwart wirksam wird. Mehr in den Begriff hineinzulegen, läßt die nüchtern klare Lehre des Aquinaten nicht zu.“

⁵³ Das ist einfach eine notwendige Folgerung aus der These von der rein bildlichen Darstellung der Opfertat oder Passion des Herrn. Thomas spricht bei der ‚repraesentatio‘, die durch dieses Sakrament statthat, immer nur von der ‚repraesentatio‘ oder ‚memoria passionis Christi‘, ohne je darauf hinzuweisen, daß damit auch die anderen Heilstaten mitvergegenwärtigt würden.

⁵⁴ Vgl. Poschmann, a. a. O., S. 113 Anm. 1: „Erst unser wirklich sakramentaler Opferbegriff vermag der Tatsache gerecht zu werden, daß die Anamnese sich nicht bloß auf die Passion bezieht, sondern auch auf die andern Phasen der Erlösung (Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung, Parusie). Daß durch die sakramental-symbolische Darstellung der Passion als des Gipfelpunkts der Erlösungstat die Erinnerung an die Erlösungstat in ihrem ganzen Umfang begangen wird, macht keine Schwierigkeit, während die reale gleichzeitige Vergegenwärtigung der verschiedenen Akte eine bare Unmöglichkeit ist.“

⁵⁵ Wenn ich Casel auf Thesen festzulegen versuche, so bitte ich zu beachten, daß ich auch mich selbst auf Thesen oder Gegenthesen festlege. Wie soll ohne feste Thesen von beiderlei Seite eine Diskussion wirklich in Gang kommen?

im Mysterium⁵⁶ vollzieht, dann muß diese Heilstat hier und jetzt hingestellt werden, um dadurch von uns mitgelebt zu werden.

Meine erste Gegenbehauptung: Wenn die Kirche mit ihrem Hohenpriester Christus das Gedächtnis seines Opfer-todes im Mysterium⁵⁷ vollzieht, dann wird diese Heilstat hier und jetzt dadurch⁵⁸ hingestellt, daß sie an uns und von uns innerlich mitvollzogen wird, innerlich, das heißt durch den lebensschaffenden Geist des Herrn.

In jener ersten Behauptung Casels darf geradezu der grund-legende Ansatz für sein Durchdenken der Mysterienlehre er-blickt werden. Das Axiom der Mysterienlehre Casels lautet: Unser mystisch-reales Mitleben und Mitsterben mit Christus im Kultmysterium setzt ein wirkliches Leben und Sterben Christi hier und jetzt voraus.

Auf ein begriffliches Durchdenken der Mysterienlehre hat sich Casel am meisten eingelassen in seiner Abhandlung „My-steriengegenwart“ (Jahrb. VIII, 1928, S. 145—224), die sich wider seinen ersten Hauptgegner, den scholastischen Dogmatiker Umberg SJ wendet, während der gelehrte Benediktiner vorher in seiner Abhandlung „Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition“ (Jahrb. VI, 1926, S. 113—204) die Mysterienlehre aus der heiligen Überlieferung und in ihrer Sprache einfach darzulegen versuchte. So wenig Verständnis für die Sache selbst auch Umbergs Kritik an Casels Mysterienlehre zeigte, so hat sie doch das Gute veranlaßt, Casel dahin zu bringen, daß er sich nun auch, wohl wider seinen Willen, über das ‚Quomodo‘ der Mysteriengegenwart näher äußerte. Da wir jetzt nicht nach dem reinen Sachgehalt oder ‚Quid‘ der Myste-rienlehre fragen, sondern gerade dem begrifflichen Verständnis der Weise oder des ‚Quomodo‘ der Mysteriengegenwart nach-gehen, so halten wir uns zum Belege der ‚Behauptungen‘ Casels

⁵⁶ Der Zusatz „im Mysterium“ will dasselbe ausdrücken, was in der ‚ersten Aussage‘ der Mysterienlehre lautet: „in einem Bilde, durch das (in geistlicher Wirklichkeit) gegenwärtig gesetzt wird, was es versinnbildlicht“, und was in den folgenden drei ‚Behauptungen‘ näher verdeutlicht und hier durch den Zusatz „in geistlicher Wirklichkeit“ angedeutet wird.

⁵⁷ Vgl. die vorhergehende Anmerkung 56. Über den Unterschied, der sich in einer tieferen Betrachtung zwischen Casels und meinem Begriff des Mysteriums auftut, siehe nachher „Casels vierte Behauptung“ und „meine vierte Gegenbehauptung“.

⁵⁸ Zu beachten ist die je andere Stelle, wo dieses „dadurch“ in Casels Behauptung und in meiner Gegenbehauptung steht.

an seine Abhandlung „Mysteriengegenwart“, so daß wir für den Fundort nur die Seitenzahlen anzugeben brauchen. Ich belege das oben im Sinne und in der Sprache Casels aufgestellte ‚Axiom‘ zunächst mit folgendem Haupttext (S. 174): „Die sakramentale Idee verlangt also, daß die Heilstaten Christi, wenn sie auch historisch vergangen sind, wieder wirklich gegenwärtig werden. Die Wirklichkeit des Heiles wird nach der Anordnung Christi nicht durch bloße Applikation, sondern durch ein mystisch-reales Mitleben und Mitsterben mit Christus erreicht. Dies wirkliche Mitleben und Mitsterben aber setzt ein wirkliches Leben und Sterben Christi *hic et nunc* voraus. Nur *dadurch* wird der Christ mit Christus eins. Die Schwierigkeit, die darin liegt, daß doch der Herr jetzt verklärt ist und doch im Sakrament wieder stirbt, löst sich durch die sakramentale Idee: Nicht das historische Ereignis hebt sich wieder aus der Vergangenheit hervor; Christus stirbt nicht wieder historisch-real; aber die Heilstat wird sakramental, in *mysterio*, in *sacramento*, gegenwärtig und *dadurch* für die Heilssuchenden zugänglich.“ Mit diesem Texte vergleiche man das, was ich als ‚Casels erste Behauptung‘ hingestellt habe, und man beachte, daß ich dort das Wörtchen „*dadurch*“ an dieselbe entscheidende Stelle gesetzt habe, an der es auch in jenem Texte Casels zweimal erscheint und von mir durch Schrägschrift hervorgehoben wird. Ebenso deutlich, wenn nicht noch deutlicher, tritt das Axiom, von dem Casels Mysteriendenken sich leiten läßt, in einer anderen Hauptstelle hervor (S. 158). Diese gilt freilich nicht wie der vorher mitgeteilte Text zunächst von der Eucharistie, sondern vom Taufmysterium; aber so zeigt sich uns die allgemeine Bedeutung jenes Axioms für Casels Gesamtverstehen des Kultmysteriums. „Paulus nennt unser Mitsterben mit Christus ein ‚Eingepflanztwerden in ein Ebenbild seines (Christi) Todes‘, ein ‚Mitbegrabenwerden durch die Taufe in den Tod‘. Die Taufe gibt also die Möglichkeit, am Tode Christi teilzuhaben, obwohl der verklärte Christus nicht mehr stirbt. Soll man aber physisch mitsterben, so muß zuerst Christus physisch sterben. Wie aber kann der sterben, der im ewigen Leben ist? — Hier stehen wir an der Schwelle des Mysteriums! An den Worten Pauli ist nicht vorbeizukommen; man kann sie nicht deuten auf moralisches Mitsterben oder auf eine Applikation der Wirkungen des Todes Christi. Niemand kann mitsterben, wenn nicht jemand stirbt. Da aber der historische Tod Christi vergangen ist, kann es sich nur um einen mystischen, aber deshalb nicht weniger realen Tod handeln. Denn der Christ muß tatsächlich der Sünde sterben; deshalb muß auch der Tod Christi real sein. Andererseits kann es kein neuer Tod Christi sein, denn Christus starb ‚ein für allemal‘; es kann also nur der historische Tod wieder hingestellt,

gegenwärtig gemacht werden, damit der einzelne Sünder in diesen Tod eingetaucht werden und so zum Leben für Gott gelangen kann. Wie aber soll das geschehen? Die Weisheit Gottes fand den sakramentalen Weg. Das ‚Ebenbild des Todes‘, von dem Paulus spricht, ist ein hl. Ritus, der den Tod Christi enthält und zugleich die Möglichkeit gibt, ihn mitzuleben, d. h. nach einer von der Antike vorbereiteten und von der Kirche vollendeten Terminologie: ein Mysterium.“ Ich hebe den entscheidenden Satz eigens heraus: „Soll man aber physisch mitsterben, so muß zuerst Christus physisch sterben“. Man beachte das Wörtchen „zuerst“! Diese Folgerung führt Casel auf das Verhältnis von Effekt und Ursache zurück in der ausgeprägt begrifflichen Formel (S. 178): „Wenn der Effekt (*scilicet gratia quae in nobis efficitur per Christi passionem*) wirklich da ist, muß auch die *causa* (*scilicet passio Christi*) wirklich da sein, und zwar jetzt, da ja nach Thomas die Sakramente physisch, nicht moralisch wirken (III q. 62 a. 1)“. Vgl. auch die SS. 185 und 172. Habe ich also den grundlegenden Leitsatz in Casels Mysteriendenken sachlich zutreffend wiedergegeben in jener ersten Behauptung, die ich sachlich als eine solche Casels aufführe?

Ist der in jenem Axiom ausgedrückte Gedankengang Casels schlüssig? Sollen wir mit Christus wirklich mitsterben, so muß allerdings zuvor Christus wirklich gestorben sein. Aber Christus muß nicht hier und jetzt abermals wirklich sterben, damit wir also mit dem hier und jetzt sterbenden Christus wirklich mitsterben. Es sei denn, daß dieses hier und jetzt geschehende Sterben Christi so aufgefaßt wird, daß es sich nicht am verklärten Leibe Christi oder an Christus in sich selbst zuträgt, sondern im mystischen Leibe Christi oder an uns vollzieht. Aber dann stirbt Christus mystisch in uns, indem wir mit Christus mystisch sterben oder indem der Tod Christi mystisch an uns dargestellt wird. Das ist jedoch gerade die Meinung, die Casel mit seinem Axiom ausschließen will. Das Axiom müßte in jenem Falle auch umgekehrt lauten: Christus stirbt mystisch (in uns), indem wir mit Christus mystisch mitsterben. Es wäre also sachlich dasselbe, ob wir sagen, daß wir in Christus sterben oder daß Christus (in uns) stirbt. Casel dagegen behauptet klar und deutlich eine ursächliche Abfolge zweier verschiedener Sachverhalte: Wenn wir mit Christus mitsterben, so können wir dies allein dadurch, daß zuerst Christus (hier und jetzt) stirbt. Diese Folgerung würde allerdings statthaben, wenn unser Mitsterben mit Christus

so zu verstehen wäre, daß im Sakrament oder ‚Mysterium‘ die geschichtliche Tatsache des Todes Christi, oder genauer ausgedrückt der Tod Christi als geschichtliche Tatsache, auch an uns vollzogen würde. Dann müßte in der Tat der geschichtliche Tod Jesu hier und jetzt abermals wirkliches Ereignis werden, um dadurch auch an uns Ereignis werden zu können. Einer solchen Annahme scheint aber Casel selbst entgegenzutreten mit der oft wiederholten Verwahrung gegen das Mißverstehen des Kultmysteriums, als hebe sich das historische Ereignis wieder aus der Vergangenheit hervor.⁵⁹ Hier berühren wir die eigentlich kritische Stelle der Mysterienlehre Casels, wo nämlich sein Begriff des Mysteriums fraglich wird. Wenn wir Casel fragen, was denn „im Mysterium“ gegenwärtig gesetzt wird, so antwortet er uns: Gegenwärtig gesetzt wird die Heilstat Christi, insbesondere der Tod Jesu. Und wir lassen diese seine Antwort gelten, indem wir aber weiterfragen: In welcher Weise wird die Heilstat Christi oder der Tod Jesu gegenwärtig gesetzt? In geschichtlicher Tatsächlichkeit? Casel antwortet uns: Keineswegs, sondern „im Mysterium“. So müssen wir noch weiterfragen: Was heißt „im Mysterium“? Darauf antwortet uns Casel: „unter dem Schleier der Symbole“. Fassen wir diese Antworten Casels in eins zusammen, so können wir mit ihm selbst sagen: Das „Mysterium“ (genauer das Kultmysterium) ist „die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole“.⁶⁰ Wird also doch „das historische Ereignis wieder aus der Vergangenheit hervorgehoben“ und wirkliche Gegenwart „unter dem Schleier der Symbole“? Bedeutet also „Mysterium“ die äußere Seinsweise oder Form, in der die Heilstat Christi, und zwar das geschichtliche Ereignis kultisch hingestellt wird? So daß derselbe Casel denn auch schreibt: „es kann also nur der historische Tod wieder hingestellt, gegenwärtig gemacht werden“, weil Christus keinen neuen Tod mehr stirbt!⁶¹ Dieser geschichtliche Tod wird freilich nicht in seinem zeitlichen Verlaufe und mit dessen Einzelzügen wieder aufgeführt, sondern in seinem geistigen Wesen wieder hingestellt, „secundum modum substantiae, non tam-

⁵⁹ Vgl. unter den Belegen im vorhergehenden Abschnitt den zuerst angeführten Text.

⁶⁰ Mysteriengegenwart, S. 145.

⁶¹ Ebendort, S. 158.

quam in tempore“, wie Casel es nach Analogie der Realpräsenz des Leibes Christi verständlich zu machen versucht und wie es uns in ‚Casels dritter Behauptung‘ noch deutlicher werden soll. Aber nun stehen wir erst vor der entscheidenden Frage: Was ist es denn um jenes überzeitliche, geistige Wesen einer geschichtlichen Tat wie des Heilstodes Jesu? Es kann nichts bloß Gedankliches, es muß etwas Wirkliches sein, und zwar etwas hier und jetzt Wirkliches, wie denn auch das überräumliche, geistige Wesen des Geistleibes Christi etwas hier und jetzt, nämlich im Himmel und in der Ewigkeit Wirkliches ist. Der wirklichen Gegenwärtigsetzung des Leibes Christi nach Weise eines Wesensstandes entspricht eine hier und jetzt, nämlich im Himmel und in der Ewigkeit daseiende Wirklichkeit des Geistleibes Christi. Und was entspricht analog der wirklichen Gegenwärtigsetzung der Heilstat Christi nach Weise eines Wesensstandes? Etwa eine hier und jetzt, nämlich im Himmel und in der Ewigkeit daseiende Wirklichkeit des geschichtlichen Ereignisses in geistiger Verklärung? So etwas hat Casel nie behauptet, und er lehnt ausdrücklich einen in solche Richtung sich versteigenden Denkversuch ab.⁶² Aber entspricht dann nicht doch der wesenhaften Gegenwärtigsetzung der Heilstat Christi der geschichtliche Tod Jesu, und zwar als vergangene geschichtliche Wirklichkeit? Also hebt sich, trotz aller Verwahrung dagegen, das historische Ereignis aus der Vergangenheit hervor und wird als solches, in seiner geschichtlichen Tatsächlichkeit hier und jetzt wieder wirkliche Gegenwart im Mysterium, das heißt unter dem Schleier der Symbole, wenn nun auch infolge dieser Gegenwartsweise im Symbol die geschichtliche Tatsächlichkeit des Todes Christi auf ihr geistiges Wesen geichsam geistig zusammengezogen wird! Oder bedeutet das „Mysterium“ eine Gegenwartsweise, der auch eine höhere als die bloß geschichtliche, nämlich eine göttliche Wirklichkeit in und an der Heilstat Christi entspricht? So daß „Mysterium“ nicht nur die Form der Vergegenwärtigung, sondern auch die Sache selbst oder das Mysterium in der Sache selbst betrifft! Die Heilstat Christi, diese geschichtliche Tatsache birgt zugleich ein Mysterium in sich, das Mysterium göttlichen Lebens, und dieses göttliche Mysterium ist geistlich

⁶² Ebendort, S. 147 f.

und so über Raum und Zeit erhaben; das Mysterium des göttlichen Lebens ist und bleibt aber ein solches, das durch die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit hindurchgegangen ist. Das ist der Begriff des Mysteriums, wie ich ihn oben entwickelt habe. Danach wird die Heilstat Christi gegenwärtig gesetzt ‚im Mysterium‘, das heißt nun aber nicht bloß „unter dem Schleier der Symbole“, sondern vorerst ‚in dem göttlichen Mysterium, das in der Heilstat Christi an Jesus selbst vollzogen wurde und das nun wiederum in einem wirklichkeitserfüllten Symbol oder Gleichbilde in der Kirche und an uns vollzogen wird‘. Nicht die geschichtliche Tatsache als solche, das göttliche Mysterium des geschichtlichen Todes Jesu wird ‚im Mysterium‘, das heißt im Kultmysterium, wieder hingestellt. Die geschichtliche Tatsache ist und bleibt Vergangenheit; aber das göttliche Mysterium des Herrn, der lebt als der durch den Kreuzestod Hindurchgegangene und Erhöhte, ist stete Gegenwart, eine hier und jetzt, nämlich im Himmel und in der Ewigkeit daseiende Wirklichkeit, kurz gesagt himmlisch-ewige Wirklichkeit. Diese himmlisch-ewige Wirklichkeit des Christus- und Kreuzesmysteriums wird durch ein heiliges Gleichbild, das von dem göttlichen Leben jenes Mysteriums erfüllt ist, auf uns gleichsam übergepflanzt, so daß wir in der Geisteskraft des göttlichen Mysteriums mit Christus seinen lebenspendenden Tod wirklich und wirksam mitvollziehen. Im Sakrament werden wir nicht Mitvollzieher geschichtlicher Tatsachen als solcher; wir gehen unblutigerweise durch das göttliche Mysterium hindurch, wie das göttliche Mysterium durch die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit blutigerweise hindurchgegangen ist. Das Leidensgedächtnis ist kein historisches Gedächtnis geschichtlicher Taten, wenn auch „unter dem Schleier der Symbole“ und gleichsam im geistigen Wesensauszug (*secundum modum substantiae*), sondern wahrhaft ‚Mysteriengedächtnis‘ göttlicher Heilstaten, das heißt also solcher Taten, in denen das göttliche Heilsgeheimnis in diese Zeitlichkeit und ihre Geschichte hineingestellt wurde. Dieses göttliche Heilsgeheimnis wirkt sich im Sakrament an uns aus. Und weil das göttliche Heilsgeheimnis mitten durch die Geschichte hindurchgegangen ist und sich in den geschichtlichen Heilstaten Jesu verwirklicht hat, darum wird auch in und mit dem göttlichen Mysterium, das

sich an uns auswirkt, das Heilswerk Christi an uns wieder wirkliche Gegenwart, freilich nicht in geschichtlicher Tatsächlichkeit, sondern eben in und mit dem göttlichen Mysterium, das sich an uns auswirkt. Wir berühren die Heilsgeschichte und ihre Vergangenheit durch das göttliche Mysterium und seine überzeitliche Gegenwart. Das Mysterium, jetzt nicht als Gegenwartsweise, sondern als die gegenwärtige Sache selbst verstanden, ist selbst ein wirklichkeitserfülltes Symbol der vergangenen Heilsgeschichte, sofern das Mysterium fest auf die geschichtlichen Heilstaten bezogen bleibt, durch die es sich hienieden verwirklicht hat. Und diesem mystisch-realen Symbolcharakter des Mysteriums selbst entspricht seine Darstellung im Kultmysterium, das Kultsymbol mit seinem mystisch-realen Gehalt. Ich werde auf diese geheimnisvolle Entsprechung zwischen der gegenwärtigen Sache und der Vergegenwärtigungsform beim Mysterium noch einmal zurückgreifen am Schlusse dieser Gegenüberstellung der Behauptungen Casels und meiner Gegenbehauptungen. Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Muß Christus hier und jetzt abermals wirklich sterben, damit wir also mit dem hier und jetzt sterbenden Christus wirklich mitsterben? Gilt dieses Axiom Casels auch dann noch, wenn der Heilstod Christi nicht in seiner geschichtlichen Tatsächlichkeit, sondern in seinem göttlichen Heilsgeheimnis wieder hingestellt wird? Nein, denn hier und jetzt muß und kann sich nicht wieder die geschichtliche Heilstat des Todes am verklärten Christus ereignen; hier und jetzt ist himmlisch-ewige Wirklichkeit im erhöhten Herrn das göttliche Mysterium oder Leben, das in jener Heilstat am Werke war und das sich noch stets im heilskräftigen Symbol des Todes und Opfers Christi an uns auswirkt, so daß wir, Tod und Opfer des Herrn geheimnisvoll nachahmend, mit Christus mystisch-real sterben und opfern.

Meine erste Gegenbehauptung und die drei folgenden Gegenbehauptungen habe ich hier näher verständlich zu machen versucht in dem, was ich oben als vierte Folgerung aus dem Begriff des Mysteriums entwickelte und was ich soeben über meine von Casel abweichende Ansicht jenes Begriffs vorgebracht habe und noch darlegen werde.

Aus dem Begriff des Sakramentes, namentlich aus dem inneren, wirksamen Vollzug des Sakramentes an uns im soge-

nannten inneren Sakrament, das ‚res et sacramentum‘, innere Wirklichkeit und innere Bezeichnung in einem, kurz gesagt innerlich-wirksame Bezeichnung ist, habe ich „meine Entscheidung in Sachen der Mysteriengegenwart“ begründet in der oben bereits erwähnten Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ (vgl. bes. S. 92 ff).

Casels zweite Behauptung: Wie wir teilhaftig werden des Herrnleibes, der zuvor gegenwärtig gesetzt ist, so werden wir auch in die Gemeinschaft seines Opfertodes dadurch einbezogen, daß dieser zuvor im Mysterium gegenwärtig gesetzt wird.

Casels dritte Behauptung: Wie der Herrleib in der geistig-wirklichen Weise eines Wesensstandes (secundum modum substantiae, non tamquam in loco) gegenwärtig wird, so wird auch die am Kreuze vollbrachte Opfertat des Herrn in der unblutigen, geistig-wirklichen Weise eines Wesensstandes (secundum modum substantiae, non tamquam in tempore) gegenwärtig gesetzt.

Meine zweite Gegenbehauptung: Fleisch und Blut des Herrn werden unter den getrennten Gestalten gegenwärtig gesetzt, damit der ein für allemal mit dem Kreuzesblute gezeichnete Opferleib wahrhaft als unsere Opfergabe bezeichnet und so durch die Mitopferung der Kirche, die mitopfert und mitgeopfert wird, der Opfertod ihres Herrn an ihr geistig-wirklich dargestellt werde.⁶³

Meine dritte Gegenbehauptung: Der Herrleib als ein Wesensstand (substantia incompleta) wird auch seinem Wesensstande nach gegenwärtig; der Opfertod des Herrn jedoch als eine Handlung wird dadurch gegenwärtig gesetzt, daß er sich an uns im Mysterium⁶⁴ auswirkt, indem unser Tun⁶⁵ mit

⁶³ Darüber, daß die Kirche mit in die Begriffsbestimmung des Opfergedächtnisses gehört, vgl. in meiner Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ S. 39, 64, 99. S. 99 habe ich folgende Begriffsbestimmung des Opfergedächtnisses gegeben: „Die Feier der Eucharistie ist das blutige Selbstopfer Christi am Kreuze als sakramentales Selbstopfer und Opfermahl der Kirche“.

⁶⁴ Der Zusatz „im Mysterium“ wird hier dahin verdeutlicht, daß weder eine geschichtliche noch auch eine zuerst sittliche Auswirkung der Heilstat Christi an uns gemeint ist, sondern eine sakramentale Nachahmung, wie sie oben im Nachsatz gekennzeichnet wird.

⁶⁵ „Tun“ ist hier nicht zunächst sittlich, sondern in jenem tieferen,

Christi Heilstat gleichgestaltet und so in diesem Tätigsein das Kreuzesmysterium geheimnisvoll nachgeahmt wird.⁶⁶

Die zweite und die dritte Behauptung Casels gehören eng zusammen und sind deshalb oben auch zusammen aufgeführt. Die zweite Behauptung hat übrigens nur einen vorbereitenden, von der ersten zur dritten Behauptung überleitenden Wert und ist von mir zur Vervollständigung ergänzt. Sollte die zweite Behauptung also nicht gelten dürfen, weil sie sich nicht unmittelbar von Casel ausgesprochen findet, so sei gesagt, daß auch mir alles auf die erste und die dritte Behauptung ankommt, die sich nun freilich durch genügende Belege als nicht nur sachlich, sondern auch begrifflich von Casel selbst aufgestellt erweisen lassen, wie dies auch für die dritte Behauptung gleich dargetan werden soll. Die dritte Behauptung verrät uns die sakramentale Analogie, mit der Casel in seinem Mysteriendenken arbeitet. Diese Analogie legt sich von der ersten Behauptung, dem Ansatz in Casels Mysteriendenken, nahe und ist in diesem Zusammenhang uns bereits begegnet und von uns kritisch beleuchtet worden. Jene sakramentale Analogie lautet kurz: Ähnlich wie es sich mit der realen Präsenz des Leibes und Blutes Christi verhält, so auch mit der realen Präsenz der Heilstat, des Opfertodes Christi.

Groß ausgeführt findet sich Casels sakramentale Analogie in seiner Abhandlung „Mysteriengegenwart“ S. 190—198. Ich bringe zum Belege folgende bezeichnenden Texte. „Für Thomas ist die Eucharistie ebenso wahr und wirklich ein sacrificium, wie sie ein sacramentum (im engeren Sinne) ist. Sacrificium aber ist sie, insofern sie die Passion Christi gegenwärtig macht; sacramentum, insofern sie den Leib Christi enthält; also ist die Passion ebenso realiter praesens wie der Leib Christi“ (S. 185). „Jetzt verstehen wir erst voll den tiefen Sinn der thomistischen

seinsmäßigen Sinne zu verstehen, in welchem es das neue Sein und Leben oder vielmehr die innerste Lebensbewegung des neuen Seins bedeutet; denn das neue Sein, das durch die Sakramente vermittelt wird, ist neues Leben oder neues Tun.

⁶⁶ Der Zusatz „geheimnisvoll“ weist darauf hin, daß hier nicht zunächst die sittliche Christusbefolgung, sondern die sakramentale Christusbefolgung gemeint ist; darum wird auch mit Absicht vom Kreuzesmysterium gesprochen, während sonst vom Christus- und Kreuzesbeispiel die Rede sein müßte. Vgl. außer dem, was S. 22—27 und 33—36 darüber dargelegt worden ist, noch meine Ausführung in dem schon erwähnten Beitrag „Die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen“: 4. Geheimnis der sakramentalen Christusbefolgung.

Lehre, die wir oben S. 150 ff betrachteten, daß nämlich Christus in der Eucharistie secundum modum substantiae, in einem modus spiritualis gegenwärtig wird; daß infolgedessen äußere Einflüsse bei ihm nicht mehr in Betracht kommen. Thomas schließt sich auch darin an die Väter an, die immer wieder, wie schon der Herr selbst Joh. 6, mahnen, die Eucharistie pneumatisch zu betrachten. Thomas schreibt III q. 75 a. 1 ad 3: Corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento: per quod non intelligimus, quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi; sed intelligimus corpus Christi hic esse . . . secundum modum proprium huic sacramento. Wie diese eigene Seinsweise näher erklärt wird, sahen wir schon oben. Sie ist nicht ein bloßes Sein in signo, aber auch nicht die natürliche Seinsweise, sondern eben die sakramentale. Weil sie nicht die natürliche ist, ist sie nicht in loco. Da nun die Eucharistie nicht nur Leib und Blut Christi in sich repräsentiert, sondern als Opfer auch die Passion Christi, wie wir oben aus Thomas bewiesen, so muß auch die Passion Christi sakramentale Gegenwart erhalten; m. a. W., die Passion ist nicht in ihrer natürlichen Seinsweise da, wie sie historisch war, in tempore, aber auch nicht bloß in signo, sondern sakramental, und weil nicht in tempore, deshalb secundum modum substantiae, ohne historisches Vor und Nach, sondern eben in ihrem Kerne als die Heilstat des Gottmenschen. Metaphysische Hypothesen über die Zeit, über die Unmöglichkeit einer Repristinatio historischer Akte u. dgl. kommen also für das Sakrament gar nicht in Betracht. Sie können nur durch ein Mißverständnis der sakramentalen Idee, durch eine Verwechslung natürlicher und sakramentaler Seinsweise, in die klare Lehre von den Sakramenten hineingetragen werden. Es ist ganz dasselbe wie bei der realen Präsenz. Auch zu deren ‚Erklärung‘ hat man metaphysische Theorien ausgedacht. Abt Vonier spricht von Denkern, ‚mehr eifervoll als erleuchtet‘, die da eine Antwort auf die Frage suchten, warum Christus auf so vielen Altären gegenwärtig ist. ‚Sie stützen sich auf metaphysische Theorien über die Natur von Raum und Zeit; sie sagten in vielen Worten, daß der Leib Christi gleichzeitig in jede Weltgegend kommen könnte, weil er eine Art von Multiplizität der Gegenwart besitze‘. ‚Die alten Denker wurden durch das, was man die Raumschwierigkeit in der Eucharistie nennen könnte, nicht gehemmt; sie sahen keine Raumschwierigkeit, weil keine da ist‘. S. Thomas berief sich darauf, daß Gott habet actionem in totum ens (q. 75 a. 4 ad 3). Wenn Gott durch die Transsub-

stantiation es bewirkt, daß der eine Leib Christi, der nach seiner natürlichen Seinsweise im Himmel ist, sakramental an vielen Orten zugleich ist, so ist es nicht einzusehen, wie es dieser göttlichen Allmacht unmöglich wäre, den Akt der Passion, der historisch einmal geschah, zu vielen Zeiten und an vielen Orten in einer sakramentalen Seinsweise gegenwärtig werden zu lassen. Jene Lehre beruht schließlich auf der göttlichen Offenbarung und wäre an sich dem Verstande unzugänglich, ja lächerlich; dasselbe gilt von der Gegenwart der Passion, die auch vom natürlichen Standpunkte aus gesehen, unüberwindlichen ‚Denkschwierigkeiten‘ unterliegt, die aber sofort in ein anderes Licht gerückt wird, sobald man vom Standpunkte Gottes und des Heilsplanes aus, d. h. im Glauben und im Geiste wahrer Theologie, die Dinge anschaut. Das katholische Dogma lehrt uns, daß die Messe ein *uerum et proprium sacrificium* ist; andererseits lehrt es, daß es im Neuen Bund nur noch ein Opfer gibt, den Kreuzestod Christi. Die Theologie hat mit Recht von den Vätern bis zu Thomas diese beiden Dogmen dadurch verbunden, daß sie die Messe als die *repraesentatio*, das *sacramentum*, das *mysterium* des Kreuzestodes erklärte. Es liegt eine volle Identität vor, in dem Sinne, daß auf der einen Seite die Sache selbst, auf der andern Seite das *Sacramentum* oder *Mysterium* der Sache vorliegt, d. h. dieselbe Sache in sakramentaler Seinsweise, die der Wirklichkeit der Sache nichts wegnimmt, aber auch nichts zufügt. Gegenüber solchen Festlegungen müssen angebliche ‚Denkschwierigkeiten‘ verstummen. Und sie verschwinden vollständig, sobald man die sakramentale Idee in ihrer wunderbaren göttlichen Tiefe durchdenkt, sobald man sie in die *Oikonomia* Christi hineinstellt. Dann offenbart sie sich als eine zentrale Idee christlicher Religion und christlicher Gottesanbetung und Frömmigkeit“ (S. 191—3). Zusammenfassend heißt es S. 195: „Zu der sakramentalen Gegenwart des Christus *passus* gehört, wie wir oben sahen, daß sie *secundum substantiam* geschieht, da der Leib und das Blut Christi nicht *tamquam in loco* sind. Dasselbe gilt von der Gegenwart der Passion; sie wird *secundum substantiam* gegenwärtig, nicht *tamquam in tempore*. Nicht wird sie historisch *repristinert*, was unmöglich ist, sondern findet eine sakramentale Repräsentation d. h. Gegenwärtigsetzung, die eben als sakramental nicht in der Zeit ist.“

Casel überträgt unter Berufung auf den Aquinaten die Analogie mit der Realpräsenz des Leibes Christi sinngemäß auch auf die *virtus Spiritus Sancti* in der Taufe.⁶⁷ „Thomas vergleicht sie [diese *virtus participata a Christo*] direkt mit der realen Präsenz in der Eucharistie: *Sicut autem se habet uirtus Spiritus*

⁶⁷ *Mysteriengegenwart*, S. 203.

Sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi uerum ad speciem panis et vini (III q. 73 a. 1 ad 2)⁶⁸. Wie freilich für Thomas aus der substantialen Realpräsenz des Leibes Christi keineswegs auch eine substantiale Realpräsenz der Opfertat Christi, auch nicht per analogiam, folgt⁶⁹, so auch nicht aus der wirksamen Gegenwart des Heiligen Geistes im Taufwasser eine wirkliche Gegenwart des Todes Christi, die der Gleichbildung des Täuflings mit dem Tode Christi als etwas Absolutes oder in sich Bestehendes vorgegeben sei. Sondern nach Thomas wird in der Taufe als dem Sakramente unserer Wiedergeburt der Tod Christi dadurch vergegenwärtigt, daß er am Täufling durch dessen geheimnisvolle Gleichbildung mit Christi lebengebärendem Tod wirksam dargestellt wird, wie es der schlichte Sinn der von Casel in jenem Zusammenhange⁶⁹ angerufenen Aussage (III q. 73 a. 3 ad 3) ist: Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo uirtute passionis eius (sed Eucharistia est sacramentum passionis eius, prout homo perficitur in unione ad Christum passum).⁷⁰

In meinen beiden Gegenbehauptungen wird von jener Analogie mit der substantialen Realpräsenz des Leibes Christi kein Gebrauch gemacht; sie wird vielmehr in meiner dritten Gegenbehauptung abgelehnt. Denn ich halte dafür, daß jene sakramentale Analogie, wider Casels bessere Absicht, letztlich doch den inneren Zusammenhang der Eucharistie mit den anderen Sakramenten auflöst und die Eucharistie als ein Sakrament ganz eigener Art erscheinen läßt, statt als das erste Sakrament unter wesentlich gleichen Sakramenten. Wie jedes andere Sakrament, so ist auch die Eucharistie, als Opfersakrament betrachtet, kein in sich stehendes Sakrament, sondern ein geschehendes oder sich an uns vollziehendes Sakrament. Wenn eine Analogie rechtens ist, dann diese: Wie alle übrigen Sakramente sich darin vollenden, daß sie unsere Heiligung wirksam bezeichnen, so erfüllt sich das Opfersakrament darin, daß es zwar nicht zunächst die

⁶⁸ Vgl. dazu Poschmanns bereits genannte Abhandlung über „Mysteriengegenwart“ im Licht des hl. Thomas, und in meiner Schrift (Heft IV dieser Sammlung) S. 42—48.

⁶⁹ Mysteriengegenwart, S. 203.

⁷⁰ Die von Casel beliebten Hervorhebungen lasse ich hier und überall weg, damit die von ihm beigebrachten Texte rein als solche reden.

Heiligung des Menschen durch die Gnade, wohl aber die Heiligung des Namen Gottes in der Kirche durch das Opfer des Neuen Bundes wirksam bezeichnet. Oder anders ausgedrückt: Während bei den übrigen Sakramenten die Heiligung zunächst auf die einzelnen Menschen, die einzelnen Glieder der Kirche, zielt, vollzieht sich in der Eucharistie die Heiligung an der Kirche, am mystischen Christusleibe als der ganzen Kultgemeinschaft, und zwar indem diese mit dem blutigen Selbstopfer Christi bezeichnet und geheiligt wird als Mitopfernde und Mitgeopferte. In solcher vergleichenden Betrachtung fällt die Eucharistie nicht aus dem allgemeinen Begriff des Sakramentes heraus.

Auch das sakramentale Sein der Eucharistie ist in seinem Ende und Ziele kein in sich wesendes, substantiales Sein, weder des Opferleibes noch gar des Opfertodes Christi, sondern ein aktuales oder dynamisches Sein, nämlich ein Sein, das geschieht im heiligen und heiligenden Vollzug in und an der Kirche. Das sakramentale Sein ist Sein unseres geheimnisvollen Mitvollzuges mit dem Heilswerke Christi. Die substantiale Realpräsenz des Leibes Christi stellt gewiß etwas Absolutes dar, das heißt etwas Heiliges, was an und für sich und nicht erst im Hinblick auf uns oder in der heiligenden Wirksamkeit an uns da ist, wie dies letzte aber bei dem Heiligen der anderen Sakramente der Fall ist, das nämlich in der uns heiligenden Kraft besteht (Thomas, S. theol. III 73, 1 ad 3). Deshalb dürfen wir jedoch die substantiale Realpräsenz des Leibes Christi nicht verabsolutieren in dem übertriebenen Sinne, daß wir in ihr geradezu einen Selbstzweck erblicken würden. Sondern der verklärte Leib Christi ist ‚realiter praesens sua substantia‘, um mit der Kirche als der Mitträgerin erster Träger des mystischen Opfervollzuges zu sein. Zum genaueren Verständnis dieses Gedankens verweise ich auf das oben in der vierten Folgerung darüber Gesagte. Meines Erachtens heißt es aber auch die substantiale Realpräsenz des Leibes Christi in einem übersteigerten Sinne verabsolutieren, wenn man sie weiter ausbaut zu einer substantialen Realpräsenz auch der Opfertat Christi. Dann müßte folgerichtig in dieser substantialen Realpräsenz der Opfertat Christi das wahre und eigentliche Opfer beim Altarsakrament gesehen werden; das würde

weiter bedeuten, daß dieses Opfer etwas Absolutes, weil an und für sich Bestehendes oder Geschehendes wäre. Das Opfergedächtnis der Kirche wäre eine absolute Wiederhinstellung des Kreuzesopfers Christi; die Opfertat des Herrn würde in sich selbst an Christus selbst neu vollzogen. Daran würde auch nichts dadurch geändert, daß doch eine unblutige oder mystische Wiederhinstellung gemeint wäre; zu dem absoluten Blutopfer würde ein absolutes Geistopfer neu hinzukommen. Die Eucharistie ist aber als Gedächtnis des Kreuzesopfers kein absolutes und so kein neues, sondern ein durchaus relatives Opfer, das heißt ganz zurückbezogen auf das Kreuzesopfer; dieses wird relativ wieder hingestellt, das heißt nicht in einer in sich wesenden, wenn auch geistigen Opfertat Christi, sondern in einem nachahmenden Tun, das sich in und an der Kirche vollzieht, und wodurch diese in ihrem Kult mystisch in das eine und alleinige Kreuzesopfer einbezogen wird. Das Opfer des Neuen Bundes ist nur einmal ‚vollbracht‘ worden; aber dieses ein für allemal vollbrachte Opfer wird immer aufs neue an der Kirche wirklich und wirksam ‚dargestellt‘. Vollbringung und Darstellung eines Opfers sind zweierlei. Die Eucharistie ist ein wahres und eigentliches Opfer, aber nicht aus sich selbst oder im Sinne der Vollbringung, sondern als Darstellung eines bereits vollbrachten wahren und eigentlichen Opfers. Die Wirklichkeit und Eigentlichkeit des eucharistischen Opfers darf nicht absolut, sondern muß durchaus relativ verstanden werden. Welchen Sinn aber sollte es haben, daß der Herr das Opfer, das er selbst vollbrachte, an sich selbst immer wieder darstellt, daß er sein blutiges Opfer für sich selbst nachahmt? Aber daß der Opfertod des Herrn an uns dargestellt und von uns nachgeahmt wird, indem der Herr der Kirche seinen für uns vollbrachten Opfertod auch an uns darstellt und dieses sein an uns immerfort dargestelltes Blutopfer vor dem Angesichte seines himmlischen Vaters darstellt, solches verträgt sich ungezwungen mit dem biblischen Sachverhalt, daß Christus selbst nicht mehr stirbt und in sich selbst nicht mehr geschlachtet wird.

Bisher haben wir Casels sakramentale Analogie mit der substantialen Realpräsenz des Leibes Christi so betrachtet, wie sie als solche durchgeführt ist. Von dieser sakramentalen Analogie

fällt aber ein helles Licht zurück auf den Begriff des Mysteriums, den Casel seinem Mysteriendenken zugrunde legt und den er mit jener sakramentalen Analogie verdeutlichen will. Der oben zum Belege der dritten Behauptung Casels ungekürzt mitgeteilte längere Text ist darauf eigens nachzulesen. Ich hebe die bezeichnenden Gedanken knapp heraus. Zwischen Kreuzes- und Meßopfer „liegt eine volle Identität vor, in dem Sinne, daß auf der einen Seite die Sache selbst, auf der andern Seite das Sacramentum oder Mysterium der Sache vorliegt, d. h. dieselbe Sache in sakramentaler Seinsweise, die der Wirklichkeit der Sache nichts wegnimmt, aber auch nichts zufügt“.⁷¹ Welcher Begriff des Mysteriums steckt in diesem Satz? Das Mysterium einer Sache ist „dieselbe Sache in sakramentaler Seinsweise“. Also die Sache, die „im Mysterium“ gegenwärtig gesetzt wird, bleibt ganz und gar ein und dieselbe; „es liegt eine volle Identität vor“. Und was für eine Sache wird in sakramentaler Seinsweise gegenwärtig? Der historische Akt der Passion! „Wenn Gott durch die Transsubstantiation es bewirkt, daß der eine Leib Christi, der nach seiner natürlichen Seinsweise im Himmel ist, sakramental an vielen Orten zugleich ist, so ist es nicht einzusehen, wie es dieser göttlichen Allmacht unmöglich wäre, den Akt der Passion, der historisch einmal geschah, zu vielen Zeiten und an vielen Orten in einer sakramentalen Seinsweise gegenwärtig werden zu lassen“.⁷² Fassen wir nun beide Sätze Casels zusammen, so ergibt sich als sein Begriff des Mysteriums (für die Eucharistie): Das „Mysterium“ der Passion ist der historische Akt der Passion in sakramentaler Seinsweise. Oder noch deutlicher ausgedrückt: Die Passion „im Mysterium“ (im Mysteriengedächtnis) ist ein und dieselbe Sache, und zwar ein und derselbe historische Akt der Passion in sakramentaler Seinsweise. So zeigt sich wiederum Casels Begriff des Mysteriums in jener besonderen Begrifflichkeit, gegen die ich bereits meinen anderen Begriff des Mysteriums kenntlich gemacht habe. Dieser Unterschied im Begriffe des Mysteriums ist so wichtig, daß ich Casels und meinen Begriff in einer vierten ‚Behauptung‘ und ‚Gegenbehauptung‘ einander gegenüberstelle.

⁷¹ Mysteriengegenwart, S. 192.

⁷² Ebendort, S. 192.

Casels vierte Behauptung: *Mysterium* ist der Begriff für die vergegenwärtigende Weise oder Form, nämlich für das Kultsymbol, unter dessen Schleier die geschichtliche Tatsache der Passion sakramental gegenwärtig gesetzt wird (*mysterium sacramentaliter repraesentans factum historicum*); und zwar steht das *Mysterium* als wirklichkeitserfülltes Gleichbild in der verbindenden Mitte zwischen der vergangenen Tatsache des Kreuzesopfers und unserer geheimnisvollen Gleichbildung mit dem Gekreuzigten, die durch die symbolische Gegenwärtigung des historischen Aktes der Passion vermittelt oder bewirkt wird.

Meine vierte Gegenbehauptung: *Mysterium* ist zuerst der Begriff für die vergegenwärtigte Sache selbst, nämlich für das gegenwärtig gesetzte *Mysterium*, oder genauer ausgedrückt für die heilsgeschichtliche Tatsache der Passion, wie sie nach ihrem *Mysterium* oder göttlichen Heilsgehalt und in dessen geheimnisvoller, symbolisch-wirklicher Weise durch das Sakrament gegenwärtig gesetzt wird (*mysterium repraesentatum seu historicum factum repraesentatum secundum salutis mysterium in facto historico ut opere salutari exercitum*); und zwar besteht das an uns gegenwärtig gesetzte *Mysterium* in seinem Sein untrennbar von dem inneren, wirksamen Vollzug oder dem Effekt des Sakramentes, der in seiner vollen Wirklichkeit eine geistig-wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi ist.

In dieser vierten Behauptung und Gegenbehauptung werden die vorausgehenden drei Behauptungen und Gegenbehauptungen je zusammengefaßt, indem der je andere Begriff des *Mysteriums* eigens herausgestellt wird. „*Mysteriengegenwart*“ hat gewiß bei Casel auch den zunächst liegenden Sinn von *Gegenwart* des *Mysteriums* oder der *Mysterien*: „das große *Mysterium* der Erlösung“ wird gegenwärtig gesetzt.⁷³ Mit dem Aquinaten (S. theol. III 83, 4) spricht Casel: *In hoc sacramento (Eucharistiae) totum mysterium nostrae salutis comprehenditur.*⁷⁴ Und dieses

⁷³ *Mysteriengegenwart*, S. 204.

⁷⁴ Ebendort, S. 205. Der Begriff des (sakramentalen) *Mysteriums* beim Aquinaten heißt eigentlich ‚*mysterium repraesentatum*‘. Für Casel ist aber das (sakramentale) *Mysterium* weniger das ‚*repraesentatum*‘ als vielmehr die ‚*repraesentatio*‘ oder der ‚*modus repraesentationis*‘. Es wäre eine klärende Arbeit, einmal zu untersuchen, wie Thomas das Wort ‚*mysterium*‘

göttliche Mysterium wird „im Mysterium“ gegenwärtig gesetzt, das heißt „unter dem Schleier der Symbole“ (was wir bereits belegt haben ⁷⁵). Denn, so dürfen wir wohl im Sinne Casels die beiden Bedeutungen von „Mysterium“ miteinander verbinden: Die Gegenwärtigsetzung des göttlichen Mysteriums ist selbst wiederum ein göttliches Mysterium; das göttliche Heilsmysterium wird in seiner Weise, in der geheimnisvollen Weise, die ein göttliches Mysterium ist, kurz gesagt „in mysterio“ gegenwärtig gesetzt. Beachtet man diese auch bei Casel wenigstens anklingende Doppelbedeutung von „Mysterium“, so läßt sich zugleich nicht verkennen, daß in Casels Mysteriendenken der zweite, sozusagen formale Sinn von „Mysterium“, nämlich „Mysterium“ als die Weise oder Form der Vergegenwärtigung, entschieden den ersten Rang behauptet, was sich aus Casels liturgiewissenschaftlicher Einstellung erklärt. Für Casel ist „Mysterium“ in erster Linie sozusagen kein Sachbegriff, das heißt kein Begriff für die vergegenwärtigte Sache selbst (*mysterium repraesentatum*), sondern sozusagen ein Formbegriff: „Mysterium“ ist die symbolische und doch wirkliche Seinsweise, in der eine göttliche Heilstat Gegenwart wird (*mysterium repraesentans*).⁷⁶ Und „im Mysterium“, das heißt in jener sakramentalen Seinsweise wird gegenwärtig gesetzt der historische Akt der Passion. Die geschichtliche Tatsache selbst wird also doch aus der Vergangenheit wiederum hervorgeholt und in die Gegenwart hingestellt, wenn auch in einer geistig zusammengezogenen Weise, die den blutigen und zeitlichen Verlauf in der Vergangenheit beläßt! Der verklärte Christus, und zwar sein himmlischer Leib, muß immer wieder hier und jetzt sterben, das heißt aufs neue den historischen Akt seiner Passion geistig und doch wirklich setzen und erleiden, damit auch wir wahrhaft mit Christus sterben und opfern können.

„Das Wort sacramentum“ hat Odo Casel in einer Bedeutungsanalyse dargestellt, die wohl als der bisher bedeutendste Beitrag zur Begriffsgeschichte des Wortpaares Mysterium-Sacramentum angesprochen werden darf. Der knappe, aber inhalt-

verwendet, und ob ein und welcher geschichtliche Wandel im Begriffe des Mysteriums hier vielleicht sichtbar wird.

⁷⁵ Vgl. S. 50.

⁷⁶ Vgl. S. 66 und Anm. 77.

schwere Beitrag findet sich in der Theologischen Revue, 24 (1925), Nr. 2, Sp. 41—47. Der gelehrte Benediktiner gewinnt folgende Übersicht über die Bedeutungsfülle des Wortes Mysterium-Sacramentum:

I. Konkret-liturgisch.

1. Mysterienritus (Opferhandlung, Sakrament, Sakramentale).
2. Im besondern das Taufmysterium als eidliche Verpflichtung auf den Glauben im Symbolum.

II. Abstrakt-theologisch.

1. Sinnbild.

- a) (Prophetischer) Typus (im AT).
- b) Symbol (gegenwärtiger oder vergangener religiöser Tatsachen).

2. Offenbarung des NT.

- a) Heilsplan des NT.
- b) Verborgene religiöse Wahrheit.
- c) Christliche Religion.
- d) Kirchliche Ordnung.
- e) Kirche als Heilsanstalt.

An dieser Einteilung glaube ich aber, und zwar im Sinne ihres Urhebers selbst, begrifflich beanstanden zu müssen, daß die von Casel theologisch genannten Bedeutungen des Wortpaares Mysterium-Sacramentum sämtlich als abstrakt-theologisch bewertet werden. Ich halte dafür, und zwar auf Grund der Forschungen und Einsichten Casels, daß Mysterium auch in theologischer oder dogmatischer Bedeutung etwas Konkret-Geschichtliches bezeichnen kann; und dies ist im christlichen Wortgebrauch sogar die ursprüngliche dogmatische Bedeutung. Das Konkret-Heilsgeschichtliche und Konkret-Kultische ist hier früher als das Abstrakt-Theologische. Die konkrete Heilstatsache und die konkrete Kulthandlung, beide eng zusammengehörig, gehen der abstrakten Lehre voraus und liegen ihr zugrunde, sei diese nun anschaulich in einem lehrhaften Symbol oder begrifflich in einem Lehrsatz ausgedrückt. Die christliche Glaubensverkündigung ist kein Reden über abstrakte Wahrheiten, auch kein bloßer wahrheitsgetreuer Bericht über geschichtliche Tatsachen, sondern Zeugnis von den Großtaten Gottes, in denen die göttliche Wahrheit konkret und lebendig erschienen ist und konkret und lebendig weiterwirkt durch Wort und Sakrament. Vielleicht empfiehlt sich die Einteilung nach folgenden vier Hauptbedeutungsgruppen: konkret - heilsgeschichtlich, konkret - kultisch, abstrakt-symbolisch, abstrakt-dogmatisch. Nicht nur der kultische oder liturgische, sondern auch der heilsgeschichtliche Sinn des

Wortes Mysterium, das heißt die Heilsgeschichte selbst, auch ohne ihre kultisch-symbolische Vergegenwärtigung, ist eine konkrete, und zwar konkret-geschichtliche Bedeutung.

Von dieser Ergänzung her, die ich mir an Casels Übersicht im Sinne Casels erlaube, beurteile ich nun auch, was Karl Prümm SJ in seinem Bericht und Beitrag über „Mysterion von Paulus bis Origines“ über den Mysterienbegriff des Paulus gegen Casel vorbringt (Zeitschr. f. kath. Theol., 1937, S. 391—425). S. 393 f schreibt Prümm: „Übrigens ist zur Vermeidung einer schiefen Auffassung der Bestimmung des paulinischen ‚Mysterion‘ als eines Lehrgeheimnisses folgendes zu beachten. Das Evangelium bringt nicht in erster Linie theoretische Lehren, sondern vor allem Tatsachen, und interessiert sich auch für sog. theoretische Lehren nur, weil sie objektive Wahrheiten sind, weil ihnen Wirklichkeit entspricht. Trinität, Inkarnation, Eucharistie liegen auf verschiedener Ebene. Aber sie erfahren gleicherweise die Anwendung des Begriffs Lehrmysterium, weil sie Wirklichkeiten sind, die ‚ihrem Wesen nach unbedingt verborgen‘ sind und nur durch Offenbarung (und auch so nur in ihrer Existenz, dem Wesen nach aber höchst unvollkommen) erkannt werden können (diese nähere Verdeutlichung des Begriffes des Erkenntnismysteriums im Vollsinn ist Sache der Fundamentaltheologie). Daß der Sachgrund für die Wahl des Wortes zur Bezeichnung des paulinischen Geheimnisses schlechthin, des Erlösungsratschlusses und seiner Auswirkung, einzig in dem Verborgenseitscharakter oder, was dasselbe ist, in der Offenbarungsnotwendigkeit (dem ‚Offenbarungscharakter‘ [Heinrici]) liegt, ist so unbestreitbar, daß diese Feststellung kaum mehr die Beifügung eines Fragezeichens verträgt. Ein Ausrufungszeichen, wie es G. Söhngen (Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, 1937, S. 36) noch dazusetzt, kann man damit rechtfertigen, daß die Feststellung in jüngster Zeit nicht von allen genügend anerkannt worden ist“. Mein Ausrufungs- und Fragezeichen wird aber auch jetzt noch gegenüber Prümms Verständnis des paulinischen Mysteriums als ‚Lehrgeheimnis‘ stehen bleiben müssen, freilich so, wie ich mein Fragezeichen gemeint habe und meine. Ich stelle nämlich keinen Augenblick in Frage, daß der Offenbarungscharakter das wesentlichste Merkmal des paulinischen Mysterienbegriffs ist. Aber ich ziehe nach wie vor die Folgerung in Frage, die Prümm ohne weiteres daraus ableitet. Denn nunmehr bleibt Frage, was Prümm ohne weiteres entscheidet: Was ist unter Offenbarung zu verstehen? Etwa in erstwesentlicher Sicht die göttliche Mitteilung einer göttlichen Lehre, wie Prümm es auffaßt? Oder ist Offenbarung nach dem paulinischen Begriffe nicht in erstwesentlicher Sicht das göttliche Handeln, wodurch eine göttliche Wirklichkeit in geschicht-

liche Erscheinung tritt? Die Offenbarung des göttlichen Zorngerichtes (Röm 1, 18) bedeutet doch wohl wesentlich mehr, als daß den Heiden eine göttliche Lehre über den Gotteszorn mitgeteilt wird; an den Heiden tritt vielmehr die göttliche Wirklichkeit des göttlichen Zorngerichtes furchtbar in Erscheinung, Offenbarung heißt hier so viel wie ein ungehemmtes Losbrechen des Gotteszornes. Gewiß wird diese Gottesoffenbarung auch vom Apostel verkündigt; aber Verkündigung im paulinischen Sinne ist auch wiederum wesentlich mehr als bloß Mitteilung einer Lehre, Verkündigung geschieht unter Erweis von Geist und Kraft (1 Kor 2, 4). Indem die Offenbarung verkündet wird, tritt sie voll in Kraft (vgl. hier S. 102).

„Mysteriengegenwart“ bedeutet also Casel ein und dasselbe wie „Mysterium“ selbst, nämlich das Mysterium als „die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole“.⁷⁷ Das Mysterium ist nicht Inhalt, sondern Träger der Mysteriengegenwart. Der Grund für diesen Begriff des Mysteriums ist ersichtlich: Casel gibt sich nicht zufrieden mit einer Gegenwart des Mysteriums oder der Mysterien; nicht rein das Mysterium, der geheimnisvolle Heilsgehalt, sondern auch der historische Akt der Passion, die geschichtliche Tatsache als solche wird wieder Gegenwart „im Mysterium“, das heißt unter symbolischem Schleier. In der Mysterienlehre dagegen, wie ich sie hier aufzubauen suche, besagt ‚Mysteriengegenwart‘ die Gegenwart der Mysterien oder genauer ausgedrückt die Gegenwart göttlicher Heilstat in ihrem Mysterium oder geheimnisvollen Heilsgehalt. Das Mysterium ist also Gegenstand oder vielmehr Inhalt des Kultsymbols. Denn Jesus Christus ist einmal und nur einmal durch die Geschichte und darum durch den Tod hindurchgegangen; er geht nicht immer wieder durch die Geschichte hindurch, wie wenn die geschichtlichen Tatsachen als solche am verklärten Christus selbst geistigerweise stets aufs neue hingestellt würden; das himmlische Sein des erhöhten Herrn ist in sich selbst ein durchaus geschichtsloses, ewiges Sein. Immer noch durch die Geschichte hindurch geht vielmehr sein mystischer Leib, die Kirche; und die geschichtlichen Heilstaten ihres Herrn werden in einer geheimnisvollen Nachahmung, die vom göttlichen Leben des

⁷⁷ Mysteriengegenwart, S. 145. Die Abhandlung beginnt mit dem Satze: „Das Wort ‚Mysteriengegenwart‘ ist eigentlich eine Tautologie, da eine ‚Gegenwart‘ zum Wesen des Mysteriums gehört“.

Christus- und Kreuzesmysteriums erfüllt ist, an ihr und ihren Gliedern dargestellt. ‚Mysterium‘ ist mir also in erster Linie sozusagen ein Sachbegriff, nämlich der Begriff des göttlichen Heilswerkes selbst, sofern dieses mehr als bloß geschichtliche Tatsache und sittliches Beispiel, sofern es göttliches Leben ist. In diesem dogmatischen Sinne habe ich oben den Begriff des Mysteriums zu entwickeln versucht. Wenn ich von einem dogmatischen im Unterschied vom liturgischen oder kultischen Sinn des Mysteriums spreche, so bin ich wohl nach allem, was ich selbst hier vom Mysterium gesagt habe, vor dem Mißverständnis geschützt, als bedeute mir das Mysterium bloß eine geheimnisvolle Lehre. Unter Mysterium verstehe ich kurz gesagt die Heilswirklichkeit als Gegenwart göttlichen Lebens mitten in der geschichtlichen und sittlichen Wirklichkeit. Und aus diesem Sachbegriff des Heilmysteriums ergibt sich mir erst der Formbegriff des Kultmysteriums. Weil nämlich die Heilswirklichkeit ein Mysterium in sich birgt, weil zum Beispiel das Heilswerk Christi und die Heilswirklichkeit der Kirche vom Mysterium göttlichen Lebens erfüllt sind, darum ist die Heilswirklichkeit selbst keine nackte Tatsächlichkeit und Dinglichkeit, sondern symbolische Wirklichkeit, nämlich Wirklichkeit, in der göttliches Leben, ein göttliches Mysterium sich wirksam ausbildet.

Der Begriff der symbolischen Wirklichkeit oder der Bildwirklichkeit ist das Grundthema meiner Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“.⁷⁸ Unter einer symbolischen Wirklichkeit verstehe ich etwas Zweiseitiges, nämlich sowohl ein Sinnbild, dem kein bloßer Bildgehalt, sondern ein dem Bildgehalt entsprechender Wirklichkeitsgehalt eignet, wie auch ebenso sehr eine Wirklichkeit, die keine nackte Tatsächlichkeit und Dinglichkeit, sondern eine von einem inneren Sinnbildgehalt durchgeistete Wirklichkeit darstellt. Die äußere Bilderscheinung, das Symbol, hüllt also nicht nur einen tieferen Wirklichkeitsgehalt ein, sondern diese Wirklichkeit selbst ist von einem inneren, geheimnisvollen Sinnbildgehalt erfüllt und aufgebaut und weist so über sich selbst hinaus auf jene Wirklichkeit, deren lebendiges Abbild sie ist. Und das zweite im Begriffe der

⁷⁸ Vgl. das III. Kapitel „Symbolwirklichkeit“, S. 51—88, besonders von S. 62 an.

symbolischen Wirklichkeit ist sogar grundlegend. Weil das Zweitgenannte, die innere, geheimnisvolle Sinnbildlichkeit einer Wirklichkeit gilt, darum erscheint das andere, die äußere Versinnbildlichung jener Wirklichkeit, als entsprechender Ausdruck jenes inneren, geheimnisvollen Sachverhaltes. Das Mysterium ist eine solch symbolische Wirklichkeit, oder genauer gesagt, es offenbart sich uns in solch symbolischer Wirklichkeit. Heben wir in einigen Grundzügen die symbolische Wirklichkeit heraus, die unserem Glauben im Christusmysterium aufleuchtet. Der in unserem Fleische erschienene Sohn Gottes ist das wesenhafte „Ebenbild“ und „Wort“ Gottvaters (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hebr 1, 3; Jo 1, 1). Darum kann er sprechen: „Philippus, wer mich sieht, der sieht den Vater. Wie kannst du sagen: Zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, rede ich nicht von mir selbst; und der Vater, der in mir bleibt, tut die Werke“ (Jo 14, 9/10). — Das Wort Gottes ist zugleich das Wort, durch das alles gemacht worden ist (Jo 1, 3), und so das lebendige „Urbild“ alles Geschaffenen. „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht worden, und die Welt hat ihn nicht erkannt“ (Jo 1, 10). „Der Gott, der sprach ‚Aus Finsternis schein hell Licht‘, er hat es hell in unseren Herzen scheinen lassen, damit aufleuchte in uns die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitze Christi“ (2 Kor 4, 6). — Der verklärte Leib des erhöhten Herrn bleibt mit den Wundmalen des Kreuzes gezeichnet (Jo 20, 25) und trägt so das mit eigenem Blute eingeprägte „Bild“ seines Todesopfers ein für allemal vor das Angesicht des himmlischen Vaters (vgl. Hebr 9, 24—26). Zum äußeren Zeichen dessen werden in der Eucharistie Leib und Blut des Herrn unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig gesetzt; als unser Opferlamm äußerlich und innerlich bezeichnet, gibt sich der Herr an seine Kirche hin in ihrem Opfer und Opfermahle, und so verkünden wir den Tod des Herrn, bis er kommt (1 Kor 11, 26). — Wir sind wieder Kinder Gottes dadurch, daß wir dem „Bilde“ seines Sohnes „gleichgestaltet“ wurden (Röm 8, 29) und „umgestaltet“ werden in das „Bild“ des Herrn der Herrlichkeit von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (2 Kor 3, 18), indem auch unser Leib der Niedrigkeit

„umgebildet“ und „gleichgestaltet“ werden soll dem Leibe der Herrlichkeit des Herrn (Phil 3, 21). Zum äußeren Zeichen dessen wurden wir in der Taufe ins Wasser untergetaucht und tauchten wir aus diesem Grabesschoß und Lebensquell wieder hervor, damit wir so auch innerlich eingepflanzt würden dem „Gleichbilde“ des lebenspendenden Todes Christi (Röm 6, 3—8), eingetaucht würden in das reinigende Blut Christi durch das Wasserbad (Eph 5, 26). — Das Christusmysterium zeigt sich uns als die innere Einheit von Wirklichkeit und Bild; es ist ebenso sehr Wirklichkeit wie Bild und Bild wie Wirklichkeit, es ist Bildwirklichkeit. Aus diesem inneren Symbolgehalt des Heilswerkes selbst wächst das Kultsymbol heraus als der Ausdruck, der dem geheimnisvollen Sinnbildgehalt der Heilswirklichkeit entspricht und ihn sichtbar verkündet. Mit diesem Begriff einer Symbolwirklichkeit meine ich die Mysteriengegenwart im Kultsymbol begrifflich in etwa fassen zu können. Das Sakrament ist ein Symbol oder äußeres Sinnbild, das eine heilige Sache wirksam bezeichnet. Aber diese heilige Sache, die durch das Sakrament hervorgebracht wird, steht nicht in nackter Dinglichkeit da, sondern stellt ein Geheimnis vor, nämlich die lebendige Gegenwart des Christus- und Kreuzesmysteriums in der Kirche und an ihren Gliedern. Denn indem das Sakrament von Christus in seiner Kirche und an uns vollzogen wird, werden wir eben dadurch „gleichgebildet“ unserm Herrn und seinem Heilswerke, und so wird das Christus- und Kreuzesmysterium an uns dargestellt oder gegenwärtig gesetzt. In der Taufe zum Beispiel sterben wir mit Christus den Tod des alten, fleischlichen Menschen zur Wiedergeburt eines neuen, geistlichen Menschen, und so wird der lebenspendende Tod Jesu in einer geheimnisvollen Nachahmung gleichsam auf uns übergepflanzt. Der sakramentale Effekt oder die durch das Sakrament hervorgebrachte Wirklichkeit, diese nicht in nackter Dinglichkeit, sondern in ihrer vollen Geistigkeit verstanden, erstrahlt in einer inneren und wahren „Christusbildlichkeit“, die von der äußeren Sinnbildlichkeit des Sakramentes angezeigt wird. Das Sakrament ist ‚Christuszeichen‘, Zeichen, das Christum verkündet und ihn verkündet als den gegenwärtigen Herrn, der in seiner Kirche und an uns sein Heilsmysterium lebendig darstellt, indem er

das Gotteswerk unserer ‚sakramentalen Christusnachahmung‘ wirkt. Diese Christusbildlichkeit macht die innere Form oder geistige Gestalt des sakramentalen Effektes aus. Das formende oder gestaltende Gesetz des sakramentalen Effektes ist nämlich unsere Gleichformung oder Gleichgestaltung mit Christus, und zwar nach der heilsgeschichtlichen Vergangenheit und auf die endgeschichtliche Zukunft hin, nach der heilsgeschichtlichen Vergangenheit hin als unsere Gleichbildung mit dem Heilstode Christi und auf die endgeschichtliche Zukunft hin als unsere Vorgestaltung auf die Auferstehung mit Christus, dem Erstauf-erstandenen. Und diese unsere Gleich- und Vorgestaltung besagt nichts bloß Bildliches, sondern etwas durchaus Wirkliches. Oder die sakramentale Gnade selbst wäre auch etwas bloß Bildliches! Wenn die Gnade von den Theologen als Same unserer künftigen Herrlichkeit bezeichnet wird, so soll mit diesem biblischen Gleichnis doch mitausgedrückt werden, daß der Same kein bloßes Bild der aus ihm keimenden Pflanze ist, sondern daß er in unscheinbarer Hülle das Bild der Pflanze vorgezeichnet enthält, und zwar dieses Bild als triebkräftige Wirklichkeit. Ist es also zuviel behauptet, daß durch das Sakrament die künftige Auferstehung unseres Fleisches im voraus an uns gegenwärtig werde, zwar nicht in endgeschichtlicher Tatsächlichkeit, aber in der Geisteskraft des Christusmysteriums, die schon hienieden und jetzt in unserem inneren Menschen am Werke ist auf unsere Vollendung mit dem erstauf-erstandenen Herrn hin? Wenn wir durch den inneren Vollzug des Sakramentes an uns wahrhaft gleichgestaltet werden mit dem Tode Christi, dann werden wir ebendarin zugleich vorgestaltet auf unsere Auferstehung mit Christus hin; denn wir werden gleichgestaltet mit dem lebenspendenden Tode Christi, mit jenem einzigartigen Tode, dessen dunkler Grabesschoß sich als heller Lebensquell erwies in Jesu Auferstehung von den Toten. Der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat, wohnt in uns, und durch ihn und seine Gabe sind wir mit der Auferstehung von den Toten wie mit einem Siegel innerlich gezeichnet (vgl. Röm 8, 11—23; 2 Kor 1, 22 und 4, 13—5, 5). Und in der Eucharistie genießt unser Leib vom Opfertische seines Herrn, vom ewig fruchtbringenden Lebensbaum des Kreuzes die Speise der Unsterblichkeit, und so

werden wir, wenn auch verborgenerweise, mit göttlichem Leben erfüllt.

Betrachten wir so den sakramentalen Effekt auf seine innere Christusbildlichkeit hin, so dürfte sich uns auch ein tieferes, lebensvolleres Verständnis eines vielberufenen Textes in der Sakramentenlehre des hl. Thomas von Aquin eröffnen. „Sakrament heißt eigentlich das, was dazu dient, unsere Heiligung zu bezeichnen; bei unserer Heiligung kann nun dreierlei in Betracht kommen: zunächst die Ursache unserer Heiligung, nämlich das Leiden Christi; dann die Form unserer Heiligung, bestehend in der Gnade und den Tugenden; und schließlich das Endziel unserer Heiligung, nämlich das ewige Leben. Und dies alles wird durch die Sakramente bezeichnet. Daher ist das Sakrament ein Zeichen, zurückerinnernd an Voraufgegangenes, nämlich an das Leiden Christi, und ein Zeichen, hinweisend auf das, was in uns bewirkt wird durch Christi Leiden, und ein Zeichen, vorankündigend das Kommende, nämlich unsere künftige Herrlichkeit. . . . Und das Sakrament bezeichnet die besagten drei Dinge, sofern sie durch eine gewisse Ordnung eines sind“ (S. theol. III 60, 3 in corpore et ad 1). Gerade wenn wir den letzten Satz mitbeachten, wonach die Bedeutungsdreiheit des Sakramentes als eines Zeichens eine Verhältniseinheit bildet, dann ergibt sich die Frage nach der „Ordnung“, welche die drei Bedeutungen in Beziehung zueinander setzt. Ist diese Ordnung als eine rein gedankliche Beziehung zu werten? Die Ausdrücke „*signum rememorativum eius quod praecessit, et praenuntiativum futurae gloriae*“ für die Bezeichnung der vergangenen Heilstat Christi und unserer künftigen Verherrlichung könnten eine rein gedankliche Beziehung zwischen der Gegenwartsbedeutung des Zeichens und seiner Vergangenheits- und Zukunftsbedeutung nahelegen. Die Gegenwartsbedeutung des Zeichens richtet sich zweifellos auf eine gegenwärtige Wirklichkeit, nämlich auf die Wirklichkeit der hier und jetzt durch das Sakrament in uns zu bewirkenden Gnade. Die Vergangenheits- und die Zukunftsbedeutung des Zeichens gehen aber auf etwas, was nicht mehr oder was noch nicht wirklich ist, und scheinen daher etwas anzuzeigen, was nicht in Wirklichkeit, sondern rein in unserem Denken gegenwärtig ist. Wir können jedoch die „Ordnungsein-

heit“ der drei Bedeutungen des Sakramentes auch anders auffassen, nämlich, daß die Rück- und Vorbeziehung des gegenwärtigen Heiles auf die vergangene Heilstat und die künftige Heilsvollendung nicht bloß von unserer Rück- und Vorerinnerung hinzugedacht wird, sondern eine hier und jetzt wirkliche Gegenwart ist. Wenn nämlich das Bild der vergangenen Heilstat und der künftigen Heilsvollendung nicht allein und zunächst unserem Denken vorschwebt, sondern in den sakramentalen Effekt, in die sakramentale Gnadenwirklichkeit selbst wirklich eingeprägt ist? Weil der sakramentale Effekt in der Fülle seiner geistlichen Wirklichkeit ein geistig-wirkliches Gleichbild der Heilstat Christi und das geistig-wirkliche Samenbild unserer künftigen Glorie darstellt! Wird dann nicht doch mit dem durch das Sakrament gegenwärtig gesetzten Effekt auch die vergangene Heilstat Christi und unsere künftige Heilsvollendung in mystischer Wirklichkeit mitvergegenwärtigt? Gehört diese mystische oder geistig-wirkliche Ausprägung der heils- und endgeschichtlichen Seinsgestalt unserer Gnade nicht zur inneren Sinnordnung des sakramentalen Effektes selbst? So daß wir das lateinische „effectus“ im Deutschen besser mit „Wirklichkeit“ statt bloß mit „Wirkung“ wiedergeben würden, da wir bei „Gnadenwirkung“ nur zu leicht unseren Blick subjektiv einengen auf das, was uns an Gnade zugeteilt wird, statt daß wir den Blick unseres Glaubens erheben zu der „Wirklichkeit“, wie sie in ihrer objektiven Größe, in ihrer heils- und endgeschichtlichen Sinnfülle durch das Sakrament hingestellt wird! Gleichviel ob Thomas selber die von ihm dargelegte Bedeutungs-dreierheit des Sakramentes und ihre Ordnung in diesem objektiven Sinne gemeint hat, jedenfalls verfehlen wir uns nicht gegen die Sache selbst, wenn wir sie als in einer objektiven Einheit verwirklicht ansehen. Wir vermeiden damit auch eine Gefahr, die darin lauert, daß Thomas in seinem sakramentalen Denken den „effectus in homine“ in den Vordergrund stellt. Das hat zwar bei Thomas selbst nicht die Folge gehabt, kann aber leider bei Nachdenkern dazu führen, daß sie nun das Sakrament und seine Gnadenwirklichkeit nicht so sehr vom göttlichen Mysterium her wie vielmehr aus den sittlichen Bedürfnissen der menschlichen

Natur verstehen und so Sakrament und Gnade geradezu vermenschlichen und damit auch verdinglichen.

In all dem, was Casel über das Wesen des Mysteriums denkt, zeigt sich ein bedeutendes Anliegen wirksam: Der lebendige Zusammenhang unseres Heiles mit der Heilsgeschichte soll gewahrt bleiben. Und Casel hat ein feines Empfinden dafür, daß der geschichtsfeindliche Geist der Vernünfteli und Aufklärerei auch in katholisches Denken eingebrochen ist, und nicht erst seit der Neuzeit, sondern bereits im Hochmittelalter.⁷⁹ Dieser geistige Wandel von einem konkret-heilsgeschichtlichen zu einem abstrakt-metaphysischen Denken zeigt sich allenthalben im kirchlichen Leben und in der theologischen Wissenschaft,⁸⁰ nicht zuletzt gerade in einem Begriffswandel bei dem Worte Mysterium, indem mehr und mehr dessen abstrakt-lehrhafte Bedeutung vorherrschend wird. Der eigentliche Begriff des Mysteriums heißt nunmehr Wahrheit unseres gläubigen Denkens; die Mysterien sind Vernunftwahrheiten geworden, wenn auch Wahrheiten der vom Glauben erleuchteten Vernunft und wenn auch verknüpft mit einer gedanklichen Erinnerung an die Heilstatsachen, deren geheimnisvolle „Wahrheit“ in jenen Wahrheitslehren gedacht wird. Solche „Wahrheit“ verbleibt mithin im Abstrakt-Gedanklichen; und was ihr an Tatsächlich-Geschichtlichem unterliegt, wird eben auch nur gedacht oder mitgedacht. Es ist und bleibt letzterdings das bekannte aufklärerische und vernünftelnde Vorurteil zugunsten der notwendigen Vernunftwahrheiten gegen die „zufälligen“ Tatsachenwahrheiten, wenn auch auf einer höheren, nämlich theologischen Ebene. Die christliche Wahrheit hat sich in diesem idealistischen Mißverständnis in ein „System“ welt- und lebensanschaulicher „Ideen“ verflüchtigt. Das „Christentum“ — dieser abstrakte Ausdruck ist nun wirklich am Platze — wird unbedenklich als „Weltanschauung“ ausgegeben, und die Rede — oder sollen wir nicht doch besser sagen das Gerede — von der „christlichen Weltanschauung“

⁷⁹ Mysteriengegenwart, S. 146. Bes. aber „Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition“, Jahrbuch VI, 1926, näherhin S. 185—189.

⁸⁰ Vgl. meine Abhandlung „Natürliche Theologie und Heilsgeschichte“, *Catholica* (Zeitschr. f. Kontroverstheologie, hrsg. v. Rob. Grosche) IV, 1935, S. 97—114.

ertönt in der gebildeten christlichen Welt. Als wenn uns Christus dadurch erlöst hätte, daß er uns mit einer neuen Weltanschauung beglückte! Oder ist uns der gute Geschmack so ganz abhanden gekommen, daß wir uns nicht mehr schämen, die göttliche Botschaft vom nahen Himmelreiche und das versöhnende Wort vom Kreuze Christi als Weltanschauung und so mit demselben Worte zu bezeichnen, mit dem der autonome Mensch der Neuzeit das benennt, was er sich selbst über seine Stellung in dieser Welt sagen zu können meint? Die historische Existenz der christlichen Wahrheit wird von jenen Weltanschauungschristen und Weltanschauungstheologen, wie sie wohl heißen dürfen, gewiß nicht geleugnet; aber auch diese historische Existenz der christlichen Wahrheit in der Heilsgeschichte, in der geschichtlichen Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung und kirchlichen Verkündigung, wird noch ins Abstrakt-Gedankliche abgeschwächt, indem die göttliche Heilsordnung in erster Linie als göttliche Lehrveranstaltung gesehen wird. Die geschichtliche Persönlichkeit und das geschichtliche Werk Jesu wird vor allem als göttliches Erziehertum durch Wort und Beispiel gewürdigt; und entsprechend gilt die Kirche vor allem als die göttliche Lehr- und Bildungsanstalt für die Verbreitung und Pflege der sogenannten christlichen Weltanschauung, und die Sakramente der Kirche werden vorwiegend als göttliche Kräftigungs- und Übungsmittel für die tatbereite Betrachtung des Lebens Jesu gebraucht. All demgegenüber will Casel dem Mysterium seinen konkret-heilsgeschichtlichen Gehalt wiedergeben; und die Existenz der Heilstatsache im Mysterium soll darum nicht in der Wahrheit eines bloßen Gedenkens an die vergangene historische Existenz bestehen, sondern in der lebendigen Wahrheit einer hier und jetzt sich ereignenden Gegenwärtigkeit göttlicher Heilstaten. „Das sakramentale Opfer verbindet demnach die Kirche aufs lebendigste mit dem historischen Herrn und seiner historischen Erlösungstat“.⁸¹ Der Mysterienlehre Casels ist allerdings wohl keine Verkehrung ihrer Thesen in ihr Gegenteil erspart geblieben, darunter auch keineswegs der unverständlichste aller Vorwürfe, daß nämlich Casels Mysterienlehre die wahre und

⁸¹ Das Mysteriengedächtnis, S. 199.

eigentliche Geschichtlichkeit der christlichen Heilsordnung gefährde.

Aber wäre es nicht durchaus verständlich, wenn nun Casel mir vorhielte, daß der von mir vertretene Begriff des Mysteriums den Zusammenhang unseres Heiles mit seiner geschichtlichen Grundlegung und Veranstaltung lockere? Hat nicht das göttliche Heilsgeheimnis, wie ich es auffasse, die geschichtliche Wirklichkeit, durch die es zwar einmal hindurchgegangen ist, danach aber gleichsam hinter sich zurückgelassen? Denn es heißt allerdings meinen Standpunkt richtig auffassen, daß ich die ‚Mysteriengegenwart‘ nicht vom historischen Akte der Passion oder vielmehr nicht von der geschichtlichen Tatsache als solcher aussage, sondern vom Mysterium der Passion oder vielmehr von dem göttlichen Heilsgeheimnis, das durch die geschichtliche Tat ein für allemal vollbracht und so göttliche Heilsgegenwart geworden ist, durch welche wir in dieser Zeitlichkeit hindurchwandeln sollen. Wieder hingestellt wird in lebendiger Gegenwart die geschichtliche Heilstat ‚in ihrem Mysterium‘. Aber dieses göttliche Mysterium ist aus einer heilsgeschichtlichen Entscheidung geworden und lebt nun als die stete Gegenwart jener heilsgeschichtlichen Entscheidung, aus der es ein für allemal geworden ist.⁸² Das Christusmysterium ist, vor allem im Kreuzestode Jesu, durch die Heilsgeschichte und ihre Zeitlichkeit und Tatsächlichkeit hindurchgegangen, gewiß einmal und nicht wieder, dennoch ein für allemal. Die göttliche Entscheidung am Kreuze fiel in der Zeit und so einmal, der Tod ist die streng einmalige, schlechthin unwiderrufbare Entscheidung gegen den Menschen und seine Sünde; jedoch die göttliche Entscheidung am Kreuze fiel zwar in der Zeit und durch den Tod, aber sie fiel zugleich gegen die Zeit und den Tod. Es war und ist eine göttliche Entscheidung voll ewigen Lebens. Für alle Zeit lebt Jesus als der durch das Kreuz erhöhte Herr. Aus dem Kreuzes-

⁸² Dieses „geworden“ in dem Satze „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Jo 1, 14) ist und bleibt die Kampfansage an jegliches idealistische Mißverständnis des Christusmysteriums, sei jenes Mißverständnis ein platonisch-neuplatonischer oder der deutsche Idealismus der Aufklärung und Romantik.

blute geboren, bleibt das Christumysterium vom Blutstrom der heilsgeschichtlichen Entscheidung am Kreuze durchpulst. Es ist ähnlich wie mit einem Menschen, der durch ein großes Leiden und Opfer bis aufs Blut hindurchgegangen ist und dadurch gewandelt wurde: in all dem, was er ist und wirkt, lebt sein Leidenopfer als gegenwärtig-vergangene Entscheidung, als ‚perfectum praesens‘. Und wie das Christumysterium aus der heilsgeschichtlichen Entscheidung des Kreuzes geworden ist und aus ihr ein für allemal lebt, so wird die Kirche durch das Christumysterium stets aufs neue in jene heilsgeschichtliche Entscheidung des Kreuzes hineingestellt. Die Heilszeit ist noch nicht abgeschlossen, sondern durch das Kreuzesmysterium erst eigentlich und voll angebrochen. Das Heilmysterium geht noch ständig in der Kirche Jesu Christi durch die Geschichte und ihre Zeitlichkeit hindurch; oder vielmehr wir in dieser Zeitlichkeit wandeln durch das Christus- und Kreuzesmysterium hindurch, und so werden wir, die wir in der Geschichte und ihren Entscheidungen stehen, in die göttliche Entscheidung des Kreuzes hineingenommen. Gerade weil sich die heilsgeschichtliche Entscheidung des Kreuzestodes nicht mehr an Christus selbst vollzieht, sondern an uns dargestellt wird, behält das Christus- und Kreuzesmysterium in der Kirche den Sinn einer wahren und eigentlichen Hineinstellung des Christen in eine echte heilsgeschichtliche Entscheidung, was doch bei Christus selbst nur recht uneigentlich verstanden werden könnte, da für Christus selbst zwischen Tod und Leben bereits endgültig entschieden ist. Aber seine Entscheidung muß unsere Entscheidung werden; und weil jene Entscheidung im Kreuze Christi keine rein menschliche und sittliche Tat vorstellt, die wir Menschen in rein sittlicher Nachfolge zu der unsrigen machen könnten, sondern ein göttliches Mysterium, eine göttliche oder gottmenschliche Entscheidung bedeutet, so vermag diese Entscheidung nur so die unsrige zu werden, daß Christus selbst durch seine Kirche das göttliche Mysterium seiner gottmenschlichen Entscheidung geheimnisvoll oder sakramental an uns nachvollzieht. Durch diese sakramentale Christusnachahmung werden wir erst befähigt zur sittlichen Christusnachfolge. Das im Sakramente geheimnisvoll an uns dargestellte Mysterium des Kreuzes soll in der geschichtlichen

Tatsächlichkeit der sittlichen Lebenswirklichkeit von uns dargestellt werden. Denn die göttliche Heilsentscheidung wird im Sakrament an uns nachvollzogen, damit das Mysterium sich durchkämpfe mitten in der Geschichte, deren wahre Wirklichkeit im sittlichen Kampfe und seinen sittlichen Entscheidungen besteht. Das ist der sittliche Ernst des göttlichen Mysteriums. Das ‚Mysterium‘ der streitenden Kirche ist Kampfesweihe. Hingestellt durch die sakramentale Gegenwart des Christus- und Kreuzesmysteriums in die gottmenschliche Heilsentscheidung, haben wir mit Christus seine Entscheidung in unserer sittlichen Entscheidung durchzukämpfen. Freilich ist und bleibt es eine Entscheidung unter dem Zeichen des Glaubens, aus Glauben her und auf Glauben hin. Das Mysterium und Sakrament ist weder Zauber noch Werkheiligkeit, sondern unsere echte Heilsentscheidung.

Als entscheidenden Grund gegen unseren Begriff des Mysteriums und der Mysteriengegenwart wird aber Casel die „heilige Überlieferung“, das heißt die „Zeugnisse der Schrift und der Väterlehre für das Kultmysterium“ ins Feld führen. In der Tat fällt hier und allein hier die letzte Entscheidung über eine „Mysterienlehre“. Mag eine Mysterienlehre gedanklich noch so sauber und schön aufgebaut sein, so ist sie nicht dadurch als gültig erwiesen; umgekehrt zerbricht eine Mysterienlehre nicht an den sie angeblich belastenden „Denkschwierigkeiten“, das heißt bestimmt gesprochen an der Unvereinbarkeit einer Mysterienlehre mit der aristotelischen Metaphysik — dieses metaphysische System meinen nämlich jene Kritiker, die von metaphysischen Denkschwierigkeiten reden.⁸³ Nicht die Bücher der aristotelischen Metaphysik, andere Bücher, nämlich die Schriften der heiligen Überlieferung, enthalten die Entscheidung über eine Mysterienlehre. Freilich unter einem Vorbehalt, den wir bereits angemeldet haben! Soweit nämlich eine Mysterienlehre nicht mehr allein als schlichte Aussage über den geoffenbarten und überlieferten Sachverhalt, sondern auch als Versuch eines begrifflichen Verständnisses erscheint, wird eine solche Myste-

⁸³ Über diese Denkschwierigkeiten vgl. meine Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“, S. 42—47 und S. 96.

rienlehre nicht unmittelbar, sondern bloß mittelbar von der heiligen Überlieferung „bezeugt“.

Ich muß hier meine Auseinandersetzung mit Casels Überlieferungsbeweis auf die Bewertung eines einzigen „Zeugnisses“ beschränken. Um dennoch meiner Prüfung dieses einen Zeugnisses entscheidendes Gewicht zu geben, wähle ich ein umfassendes und inhaltschweres „Zeugnis“, das Casel neuerdings vorgelegt hat und von dem er selbst erklärt: „Diese Texte sind von einer solchen Klarheit und Ausführlichkeit, daß man eigentlich nichts hinzuzufügen braucht.“⁸⁴ Besagte Texte finden sich in den Katechesen, die Theodor von Mopsuestia an die Täuflinge gehalten hat.⁸⁵ Diese Katechesen „hat A. Mingana in syrischer Sprache neu aufgefunden und 1932/33 in den Woodbrooke Studies veröffentlicht. Für uns kommen die Darlegungen Theodors über Taufe, Firmung und Eucharistie in Betracht.“⁸⁶ Casel bemerkt in der zusammenfassenden Bewertung der Katechesen Theodors, „daß wir in Theodor nur einen besonders ausführlichen Zeugen jener Lehre vor uns haben, die alle Kirchenväter vertreten.“⁸⁷

Ich muß nun gestehen: Gerade diese von Casel neuerdings beigebrachten Texte aus den (mystagogischen) Katechesen des Antiocheners, des Freundes des hl. Chrysostomus, haben mich darin bestärkt, Casels Mysterienlehre in jener oben dargelegten Weise umzudenken. Ich bitte meine Leser, die Gegenüberstellung, die ich oben in den vier ‚Behauptungen Casels‘ und ‚meinen Gegenbehauptungen‘ vorgenommen habe, nochmals zur Hand zu nehmen und diese Gegenüberstellung an den nun folgenden Texten zu messen, die Casel für seine Mysterienlehre sprechen läßt. Ich muß mich freilich hier mit Stichproben begnügen; daß ich aber nicht einseitig auswähle, mögen meine Leser, auch ohne Einsicht in Casels Abhandlung selbst, schon daraus entnehmen, daß ich Proben gebe, die Casel selbst durch Sperrdruck hervor-

⁸⁴ Neue Zeugnisse für das Kultmysterium, Jahrb. XIII, 1935, S. 119.

⁸⁵ Ebendort, S. 109—126.

⁸⁶ Ebendort, S. 109. Casel überträgt die ausgewählten Stücke nach der englischen Übersetzung Minganas ins Deutsche; eine deutsche Übersetzung unmittelbar aus dem syrischen Urtext von Odilo Heiming OSB ist aber zur Vergleichung im Anhang II, S. 150—154, beigegeben.

⁸⁷ Ebendort, S. 122.

hebt,⁸⁸ und daß ich auch solche Sätze bringe, die zunächst gegen meine Auffassung von der Mysteriegegenwart zu zeugen scheinen.

„Da wir den festen Glauben haben, daß Dinge, die sich schon ereignet haben, sich an uns ereignen werden, so glauben wir, daß (die Dinge, die bei der Auferstehung der Herrn geschahen) auch an uns geschehen werden. Wir vollziehen daher dieses unaussprechliche Mysterium, das die unbegreiflichen Zeichen der Ökonomie unseres Herrn Christus enthält, da wir glauben, daß die darin enthaltenen Dinge sich an uns ereignen werden. — Es ist uns in der Tat einleuchtend gemäß den Worten des Apostels, daß, wenn wir die Taufe oder Eucharistie vollziehen, wir sie vollziehen zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi, zu dem Zweck, daß die Hoffnung auf die Auferstehung in uns gefestigt werde. Was die Auferstehung betrifft, so sagt er (der Apostel): ‚So viele von uns in Christus Jesus getauft wurden, wurden wir mit ihm durch die Taufe im Tode begraben; so daß, wie Christus von den Toten durch die Glorie des Vaters auferweckt wurde, ebenso auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln sollten‘ (Röm 6, 3 ff). Er lehrte damit klar, daß wir getauft worden sind, damit wir an uns selbst den Tod und die Auferstehung des Herrn nachahmen sollten und damit wir aus unserem Gedächtnis der Ereignisse, die stattgefunden haben, die Festigung unseres Glaubens an die zukünftigen Dinge erhalten sollten. Was die Kommunion des heiligen Sakramentes betrifft, so sagte er: ‚So oft ihr dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, zeigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt‘ (1 Kor 11, 26). Auch unser Herr sprach: ‚Dies ist mein Leib, der für euch gebrochen ist, und dies ist mein Blut, das für viele vergossen ist zum Nachlaß der Sünden‘ (Mt 26, 26 f; 1 Kor 11, 24). Aus all dem wird klar, daß sowohl der Dienst wie die Kommunion zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi geschehen, aus denen unsere Hoffnung sich erhob, daß wir alle die Gemeinschaft mit ihm erwarten. Und wir vollziehen in sakramentaler Weise die Ereignisse, die sich in bezug auf Christus unseren Herrn vollzogen, zu dem Zweck, daß, wie es uns durch diese Dinge gezeigt worden ist, unsere Gemeinschaft mit ihm unsere Hoffnung stärken möge. Es wird daher nützlich sein, vor euch den Grund für all diese Mysterien und Zeichen darzulegen. — Wir nähern uns dem Mysterium, weil wir darin die Symbole vollziehen jener Freiheit vom Elend, von dem wir wider Erwarten befreit wurden, und ebenso die Symbole der Teilnahme an diesen neuen und großen Wohltaten, die ihre Quelle in Christus unserem Herrn hatten“ (S. 111 f).

⁸⁸ Vgl. S. 58 Anm. 70.

Deutlich unterscheidet Theodor von Mopsuestia das, was sich an Christus ereignet hat, und das, was sich an uns ereignen wird. An uns wird sich künftig ereignen, was sich an unserem Herrn bereits vollzogen hat. Christus ist von den Toten auferstanden; auch wir werden mit Christus von den Toten auferstehen. Auf unsere Heilszukunft und Heilsvollendung hin betrachtet, sind die Sakramente also Symbole künftiger himmlischer Wirklichkeiten, und zwar keine inhaltlosen Zeichen, sondern solche, die das wahrhaft, wenn auch verhüllt, enthalten, was an uns offenbar werden soll, wenn wir mit dem auferstandenen Herrn in unserer Auferstehung von den Toten gleichgestaltet werden.⁸⁹ Weil aber Symbole der künftigen Heilswirklichkeit, sind die Sakramente auch Symbole dessen, was schon jetzt und im voraus an uns gegenwärtig wird, wenn auch nicht in offener, sondern in symbolischer Wirklichkeit, nämlich im wirklichkeitserfüllten Symbol. Und auf diese Heilsgegenwart hin betrachtet, sind die Sakramente Symbole oder Zeichen, durch die wir an uns selbst in einem nachahmenden Gedächtnis vollziehen, was sich an Christus ereignet hat, nämlich seinen Tod und seine Auferstehung. Die Nachahmung geschieht also an uns, wie der Antiochener durch die Gegenüberstellung der an Chri-

⁸⁹ Hierin wird übrigens deutlich, was sehr beachtenswert ist, wie der Antiochener seinen Sakramentsbegriff am Glaubensbegriffe von Hebr 11, 1 ausrichtet und so die innere Einheit von Sakrament und Glauben tief erfaßt, so daß er vom Taufsakrament sagen kann, daß „wir im Glauben Teilhaber des Todes Christi geworden sind“ (S. 113). Die sakramentalen Mysterien sind dem Antiochener Zeichen des Glaubens, und dieser bedeutet ihm nach Hebr 11, 1 „festes Vertrauen auf das, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht“. „Wir haben den Auftrag, in dieser Welt die Symbole und Zeichen der künftigen Dinge zu vollziehen, so daß wir durch den Mysteriendienst solche sind, die sich symbolisch der Seligkeit der himmlischen Wohltaten erfreuen und so das Gefühl des Besitzes und eine feste Hoffnung der Dinge, nach denen wir ausschauen, erlangen. Wie die wirklich neue Geburt jene ist, die wir durch die Auferstehung erwarten, und wie wir nichtsdestoweniger diese neue Geburt symbolisch und sakramental durch die Taufe vollziehen, so ist auch die wirkliche Speise der Unsterblichkeit jene, die wir wahrhaft im Himmel durch die Gnade des heiligen Pneumas zu erlangen hoffen; aber jetzt essen wir symbolisch die unsterbliche Speise, die uns gegeben ist durch die Gnade des heiligen Pneumas in Symbolen oder durch Symbole“ (S. 115; vgl. auch S. 110). In dem liebevollen und tiefen Verständnis für die erhabenen Gedankengänge des Hebräerbriefes erweist sich Theodor als echter Freund des heiligen Chrysostomus.

stus bereits vollzogenen und der an uns und von uns erst zu vollziehenden Ereignisse eigens hervorhebt. Tod und Auferstehung haben sich in geschichtlicher Tatsächlichkeit und Vergangenheit an Christus ereignet und ereignen sich nun im nachahmenden und heilserfüllten Gedächtnis nicht mehr an Christus, sondern an uns. Auch spricht die Ausdrucksweise des Antiochener nicht dafür, daß in den sakramentalen Symbolen die geschichtliche Tatsache als solche, der historische Akt der Passion geistig enthalten sei; sondern wir empfangen in ihnen den lebendigen Heilsgehalt jener geschichtlichen Heilstat, nämlich „die Ökonomie unseres Herrn Christus“ als unsere „Freiheit vom Elend“ und unsere „Gemeinschaft mit dem Himmel“.⁹⁰ Spricht das alles nun für ‚Casels erste Behauptung‘, oder nicht vielmehr für ‚meine erste Gegenbehauptung‘? Jedenfalls können die bisher betrachteten Aussagen Theodors von Mopsuestia ungezwungen im Sinne meiner Grundthese und meines Mysterienbegriffs ausgelegt werden; sie müssen keineswegs im Sinne einer Mysteriengegenwart gedeutet werden, nach der Tod und Auferstehung sich im Sakrament an Christus, wie er an sich selbst im Himmel ist, wieder vollziehen. Und es bleibt nun auch zu unseren Gunsten das bereits mitgeteilte Urteil Casels gültig, „daß wir in Theodor nur einen besonders ausführlichen Zeugen jener Lehre vor uns haben, die alle Kirchenväter vertreten“. Wir haben dem nur noch hinzuzufügen: Und die Kirchenväter lehren so, weil der Apostel Paulus so gelehrt hat. Auch der Freund des Chrysostomus, des großen Pauluspredigers, beruft sich insbesondere auf das Taufkapitel des Römerbriefes (6, 3 ff). Eine ungezwungene Auslegung wird aber den entscheidenden Vers (6, 5) von „dem Gleichbild des Todes“ so verstehen, daß wir nicht mit einem Gleichbilde des sich wiederum an Christus vollziehenden Todes verwachsen, sondern mit Christi Tod selbst, der in seinem lebendigen Heilsgehalt an uns nachgebildet wird. Bisher hat Casel denn auch noch keine Auslegung von einem Vater oder Kirchenlehrer beizubringen vermocht, in der jener für eine Mysterienlehre ergiebigste Schrifttext dahin gedeutet würde, daß sich „das Gleichbild des Todes“ zunächst am

⁹⁰ Vgl. auch den von Casel, a. a. O., S. 112 f mitgeteilten Text, mit dem Theodor die Besprechung des Taufaktes selbst einleitet.

himmlischen Christus und erst hierdurch an uns vollziehe, daß Christus zunächst wiederum an sich selbst „im Mysterium“ den Tod erleide und daß erst durch ein solch in sich wesendes oder geschehendes Gleichbild des Todes Christi auch wir mit Christus zu sterben vermöchten.⁹¹ Casels Verständnis jenes Schrifttextes ist denn auch keine schlichte Auslegung, sondern eine ‚conclusio theologica‘. Auch Casel läßt den Apostel selbst nicht mehr sagen, als daß wir durch die Taufe wahrhaft mit Christus mitsterben (und auferstehen). Aber Casel glaubt daraus folgern zu müssen: „Soll man aber physisch mitsterben, so muß zuerst Christus physisch sterben“ — und gemeint ist „hic et nunc“.⁹² So sehr Casels Mysterienlehre Theologie aus Schrift und Überlieferung sein will und es auch in reicher und tiefer Fülle wirklich ist, am entscheidenden Punkte jedoch ist sie Konklusionstheologie, und zwar eine solche, die zwischen theologischer Schlußfolgerung und der heiligen Überlieferung selbst den Abstand zu kurz nimmt.⁹³

„Daß wir in Theodor nur einen besonders ausführlichen

⁹¹ Dieser Sachverhalt liegt besonders offenkundig bei einem in dieser Sache so repräsentativen Kirchenvater wie Cyrill von Jerusalem und selbst bei einem so neuplatonisch denkenden Theologen wie Pseudo-Dionysius Areopagita; beide betonen eigens, daß die Nachahmung des Todes und der Auferstehung Christi an uns, am Täufling geschehe, mithin in der Gleichbildung des Täuflings mit Christus sich vollziehe. Vgl. meine Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“, S. 34, 67 f, 74, 96 f und 70 f. — Übrigens eine Frage, die so nahe liegt und doch in dieser Sache so ferne zu liegen scheint! Wie verhält es sich bei der Bluttaufe mit der Mysteriengegenwart? Von meinem Standpunkte kann ich unbedenklich sagen, daß in der Bluttaufe der Tod Christi in blutiger Tatsächlichkeit oder ‚in facto‘, zum mindesten in einem blutigen Symbol wieder hingestellt wird; denn er wird nicht an Christus selbst vollzogen, sondern am Täufling oder Blutzugehen. Dieser erleidet in blutiger Tatsächlichkeit an sich selbst den Tod Christi, und in dieser blutigen Tatsächlichkeit oder in diesem Gleichbilde wahrster, weil blutiger Wirklichkeit wird an ihm das göttliche Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi durchgeführt. Nach Casels Theorie dagegen muß sich diese blutige Tatsächlichkeit zuerst am himmlischen Christus selbst ereignen! Da der Blutzugehen nicht bloß ‚in mysterio‘, sondern zugleich auch ‚in facto‘ stirbt, und dieses tatsächliche, blutige Sterben sein Taufmysterium ist, würde nach Casels Theorie auch Christus selbst nicht rein ‚in mysterio‘, sondern zugleich ‚in facto‘ sterben müssen — das heißt: der himmlische Christus würde von neuem in blutiger, geschichtlicher Tatsächlichkeit sterben!?

⁹² Mysteriengegenwart, S. 158.

⁹³ Vgl. meine obgenannte Schrift, S. 42 f und bes. S. 49.

Zeugen jener Lehre vor uns haben, die alle Kirchenväter vertreten“, sei mit zwei kurzen, klassischen Texten der beiden Kirchenväter beleuchtet, die ich in Sachen einer Mysterienlehre je als den gewichtigsten ‚Zeugen‘ aus dem Morgen- und dem Abendlande ansprechen möchte. Der morgenländische Kirchenvater, Cyrill von Jerusalem, sagt in seiner zweiten mystagogischen Katechese (5), die über die Taufe und den Schrifttext Röm 6, 3—14 geht: „Nicht wirklich sind wir gestorben, noch wirklich sind wir begraben worden, noch sind wir als wirklich Gekreuzigte wirklich auferstanden; sondern im Bilde geschah die Nachahmung, in Wirklichkeit aber ward uns das Heil. Christus ist tatsächlich gekreuzigt worden und tatsächlich begraben worden und tatsächlich auferstanden; und dies alles ist uns geschenkt worden, damit wir durch die Nachahmung teilhaft seiner Leiden und so in Wirklichkeit das Heil gewinnen würden.“ Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ist hier unterschieden zwischen dem, was sich an Christus tatsächlich ereignet hat, und dem, was an uns im Bilde nachgeahmt wird, freilich in einem Bilde, das von der Wirklichkeit des Heiles erfüllt ist. Wie am Kreuze Christus in geschichtlicher Tatsächlichkeit gestorben ist und wie aber durch die Taufe wir nicht in geschichtlicher Tatsächlichkeit gestorben sind, so wird anderseits durch die Taufe an uns der heilbringende Tod Christi im nachahmenden Bilde dargestellt, nicht aber mehr an Christus. Nicht anders und ebenso deutlich lautet die Aussage des abendländischen Kirchenvaters, des Ambrosius, in der Nachschrift seiner zweiten mystagogischen Katechese (*De sacramentis* II 7, 23): „Laut verkündet also der Apostel, wie ihr gehört habt in der gegenwärtigen Lesung: Wer immer getauft wird, wird im Tode Jesu getauft (Röm 6, 3). Was heißt dies: im Tode? Es besagt: Wie Christus gestorben ist, so verkostest auch du den Tod; wie Christus der Sünde gestorben ist und Gott lebt, so bist auch du den früheren Reizen der Sünden gestorben durch das Taufsakrament und bist auferstanden durch die Gnade Christi. Ein Tod ist es also, aber nicht in der Wirklichkeit leiblichen Todes, sondern in einem Gleichbilde; wenn du nämlich untertauchst, nimmst du auf ein Gleichbild des Todes und Begräbnisses; du empfängst das Sakrament jenes Kreuzes, an dem Christus hing und sein Leib mit Nägeln angeheftet war. Wenn du also gekreuzigt wirst, hängst du Christus an, an den Nägeln unseres Herrn Jesus Christus hängst du, damit dich der Teufel nicht losziehen kann. Es halte der Nagel Christi dich fest, den zurückruft die Schwäche der menschlichen Natur“ (vgl. *De mysteriis* 4, 21). Wo steht hier ein Wort davon, daß nicht nur wir mit Christus, sondern daß auch Christus zuvor wiederum im Sakramente den Tod verkostet? Wir allein starben mystisch im Sakramente, wie

allein Christus, und nicht die Täuflinge den Kreuzestod in geschichtlicher Tatsächlichkeit erlitten.

Aber vielleicht tritt das, was Theodor von Mopsuestia in seinen Sakramentskatechesen meint, weniger bei der Taufe als bei der Eucharistie eigentlich zutage. Ich greife mit Absicht Sätze heraus, die für Casels These zu sprechen scheinen.

„Von jenen, die als die Priester des Neuen Bundes erwählt worden sind, glauben wir, daß sie in sakramentaler Weise durch die Herabkunft des heiligen Pneumas und zur Festigung und Ermunterung der Kinder des Mysteriums diese Dinge vollziehen, von denen wir glauben, daß Christus unser Herr sie in Wirklichkeit durchführte und durchführen wird. . . . Die Priester des Neuen Testaments aber opfern immer und überall das gleiche Opfer. Denn eines ist das Opfer, das für uns geschlachtet worden ist, nämlich jenes Christi unseres Herrn, der den Tod für uns trug und der durch seine Opferdarbringung die Vollendung für uns erlangte, wie der selige Paulus sagt: ‚Durch ein Opfer vollendete er für immer die zu Heiligenden‘ (Hebr 10, 14). Wir alle beobachten überall und zu allen Zeiten und immer das Gedächtnis dieses Opfers; denn ‚so oft wir dieses Brot essen und diesen Kelch trinken, zeigen wir den Tod des Herrn, bis er kommt‘ (1 Kor 11, 26). So oft daher die Liturgie dieses schauererregenden Opfers vollzogen wird, das da deutlich das Abbild himmlischer Dinge ist und an dem wir, nachdem es vollzogen worden ist, gewürdigt werden, durch Speise und Trank teilzuhaben — ein wahres Teilhaben an unseren zukünftigen Gütern —, ebenso oft also müssen wir uns in unserem Geiste malen, daß wir, wenn auch noch im Dämmerchein, im Himmel sind, und daß wir durch den Glauben in unserem Geiste das Bild himmlischer Dinge zeichnen, weil wir ja daran denken, daß Christus, der im Himmel ist und der für uns starb, auferstand und in den Himmel fuhr, jetzt geschlachtet wird. Indem wir mit unseren Augen durch den Glauben die Tatsachen betrachten, die jetzt wieder in Szene gesetzt werden: daß er nämlich wiederum stirbt, aufersteht und in den Himmel aufsteigt, werden wir zu der Vision von Dingen geführt, die früher unsertwegen stattgefunden haben“ (S. 115 f). — Wie es vom Priester des Neuen Bundes hier heißt, daß er das Bild des himmlischen Hohenpriesters Christus darstellt und so das Bild des himmlischen Opferdienstes durchführt (vgl. S. 116), so ist in der folgenden Stelle von den Diakonen die Rede als von solchen, die ein Bild der himmlischen Heerscharen und ihres himmlischen Mitdienstes bei der Ökonomie unseres Herrn darstellen. „Und durch die Diakone, die den stattfindenden Dingen dienen, malen wir uns in unserem Geiste die unsichtbaren Heerscharen, die in dieser

unaussprechlichen Liturgie dienen. Die Diakone sind es, die diese Oblation — oder die Symbole dieser Oblation — hervorbringen, die sie dann auf dem schauererregenden Altare anordnen und aufstellen, eine Oblation, die in ihrer Schau, wenn man sie im Geiste sich vergegenwärtigt, ein schauererregendes Ereignis für die Beschauer ist. Wir müssen auch an Christus denken, der einmal hingeführt und hingebacht wurde zu seiner Passion, und der das andere Mal auf dem Altare ausgestreckt ist, um für uns geopfert zu werden. Und wenn die Opfergabe, die auf den Altar gestellt werden soll, in den heiligen Gefäßen der Patene und des Kelches herbeigebracht wird, müssen wir daran denken, daß Christus unser Herr hingeführt und hingebacht wird zu seiner Passion, nicht freilich durch die Juden — denn es ist unpassend und unzulässig, daß ein Bild der Bosheit sich in den Symbolen unserer Befreiung und unserer Rettung finde —, sondern durch die unsichtbaren Heerscharen der Liturgen, die zu uns gesandt sind und die auch gegenwärtig waren, als die Passion unseres Heiles vollendet wurde, und die dabei ihren Dienst taten. Tatsächlich vollzogen sie ihren Dienst bei der ganzen Oikonomie Christi unseres Herrn. . . . Wir müssen daher denken, daß die Diakone, die jetzt das eucharistische Brot tragen und es für das Opfer herbeibringen, das Bild der unsichtbaren Heerscharen von Liturgen darstellen, mit dem Unterschiede, daß sie durch ihre Liturgie und in diesem Gedächtnis nicht Christus unseren Herrn zu seiner heilbringenden Passion senden [d. h. daß sie nicht wie die Juden und Henkersknechte Jesus zur geschichtlichen Hinrichtung führen]. Wenn sie das Brot herbeibringen, legen sie es auf den heiligen Altar zur vollkommenen Vergegenwärtigung der Passion, so daß wir von ihm, insofern er auf dem Altare liegt, so denken sollen, als ob er ins Grab gelegt wäre, nachdem er seine Passion auf sich genommen hatte . . .“ (S. 116 f; vgl. in dem Auswahlheftchen, das Adolf Rucker in lateinischer Übersetzung herausgegeben hat unter dem Titel „Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis“. p. 20—22, *Opuscula et textus*, Series liturgica, fasc. II, 1933).

Sagt aber Theodor von Mopsuestia in dem vorstehenden Texte nicht doch dasselbe, was auch Casel behauptet, daß nämlich im Mysterium der Eucharistie Christus hier und jetzt wiederum den Opfertod stirbt, und zwar der himmlische Christus an sich selbst? Es heißt doch bei dem Antiochener, um die betreffenden Sätze nochmals besonders kenntlich zu machen: Christus, ‚der im Himmel ist‘, wird ‚jetzt‘ geschlachtet; ‚wiederum‘ stirbt er, steht er auf und steigt er in den Himmel auf; einmal ge-

kreuzigt, ist er nun ‚das andere Mal‘ auf dem Altare ausgestreckt, um für uns geopfert zu werden; ‚durch den Dienst himmlischer Liturgen‘, deren Abbild die Diakone sind, wird unser Herr hingeführt und hingebracht zu seiner Passion. Aber es darf nicht übersehen werden, daß Theodor gerade diese Sätze unter ein Vorzeichen stellt, und dieses Vorzeichen lautet: Wir müssen ‚denken‘, daß solches jetzt und hier im Symbol oder Mysterium geschieht. Es würde mich nicht wundern, wenn die Gegner jeglicher wirklichen Mysteriengegenwart gerade jene Sätze des Antiocheners zu ihren Gunsten zeugen ließen, daß nämlich die symbolische Vergegenwärtigung der Passion ein reines Gedenken sei und so eine bloß erinnernde Funktion für unser Denken habe. Nun bin ich freilich im Sinne Casels der Ansicht, daß der Antiochener unter Denken hier bei der Mysterienliturgie etwas anderes meint, als was der moderne Mensch zu verstehen und zu üben pflegt, wenn er von frommen Gedanken spricht, mit denen er eine heilige Handlung begleitet. Woran uns im Sinne Theodors die Symbole denken machen, das geschieht wirklich, und zwar geistig und geheimnisvoll im Himmel. Wie denn? Um diese Frage uns zu beantworten, müssen wir auf den neuen Gedanken achten, der in jenen Texten über die Opferliturgie zum Vorschein kommt, während er in den früheren Texten über das Taufmysterium nicht oder nicht in der gleichen Weise zu sehen war. Das sakramentale Opfer ist nicht nur Gleichbild der himmlischen Dinge, die künftig an uns offenbar werden sollen, sondern auch derer, die gegenwärtig im Himmel von unserem Hohenpriester Christus und seinen himmlischen Liturgen durchgeführt werden. Mit dem Hebräerbrief nimmt Theodor also einen himmlischen Kult, und zwar geradezu ein himmlisches Opfer an. Dieser himmlische Opferkult besteht allerdings in keinem neuen himmlischen Opferdienst Christi und der seligen Heerscharen, sondern darin, daß Christus als himmlischer und darum ewiger Hoherpriester sein ein für allemal vollbrachtes Blutopfer nun im Himmel vor das Angesicht seines himmlischen Vaters bringt (Hebr 9, 24) unter dem Lobe und Danke der Engel und der mit seinem Blute Erlösten (Apk 5, 9—14).⁹⁴

⁹⁴ Scholastisch würde gesagt werden können: Der himmlische Dienst ist nicht formaliter, wohl aber radicaliter ein Opfer: er ist seinem Wesen

Von diesem himmlischen Opfer oder genauer gesagt von dieser steten himmlischen Darbringung des einmaligen Blutopfers ist ein Gleichbild hienieden das eucharistische Opfer der Priester des Neuen Bundes. Durch die Opferliturgie der Eucharistie wird die Kirche in die himmlische Opferdarbringung durch den Hohenpriester selbst und in den himmlischen Kult der Engel und Seligen verborgenerweise einbezogen. Aber diese Anschauung von dem sakramentalen Opfer und der darin stattfindenden „mystischen Schlachtung“ unseres Herrn bedeutet doch, daß keinesfalls der historische Akt der Passion aus der Vergangenheit heraufgeholt und in einem geistigen Wesensauszuge wieder hingestellt wird, sondern daß die Passion ‚in ihrem himmlischen Mysterium‘ unter uns gegenwärtig gesetzt wird. Das entspricht jedoch einem Mysterienbegriff, wie ich ihn oben in Auseinandersetzung mit Casels Begriff der Mysteriengegenwart zu entwickeln versucht habe. Der Opfertod unseres Herrn am Kreuze wird an uns sakramental dargestellt oder nachgebildet, indem die Braut des Herrn bereits jetzt und im voraus in die himmlische Opferdarbringung hineingenommen wird, in welcher der himmlische und ewige Hohepriester mit seinem ein für allemal geschehenen Blutopfer vor dem Angesicht seines himmlischen Vaters erscheint. Oder, um diese Auseinandersetzung über das Zeugnis des Theodor von Mopsuestia für die Mysteriengegenwart mit dessen Worten zu schließen: „Es ist klar, daß wir diese Liturgie ‚Opferdarbringung‘ und ‚Opferschlachtung‘ nennen; denn ein schauererregendes Opfer wird darin geschlachtet, und wenn er [Christus] Gott geopfert wird, so ‚tat er dies einmal, als er sich selbst opferte‘, wie der selige Paulus sagt (Hebr 9, 14 ff), und ein anderes Mal [tut er es] jetzt, wo der Priester etwas zu opfern nötig hat. Dies ist der Grund, weshalb wir das Gleichbild des Opfers (Christi) ‚Opfer‘ oder ‚Opferschlachtung‘ nennen, und dies ist der Grund, weshalb

nach kein Opfer mehr, wohl aber in einem Opfer begründet, durch ein Opfer hindurchgegangen, wohlbeachtet: hindurchgegangen, das heißt er geht hier und jetzt nicht mehr hindurch. Da die Rede von einem himmlischen Opfer leicht mißverstanden werden kann und tatsächlich mißverstanden worden ist, empfiehlt sich die unverfängliche Rede vom himmlischen Kult.

der Diakon mit Recht vor der Opferdarbringung sagt: „Schaut auf das Opfer!“ (S. 117 f; vgl. Rucker, a. a. O., p. 26).

Noch an einem anderen Beispiele will ich kurz den Traditionsbeweis Casels beleuchten. In seiner Abhandlung „Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition“ (Jahrb. VI, 1926, S. 113—204) beruft sich Casel besonders auch auf Paschasius Radbertus († 860). In dem Texte, den ich hier allein herausgreifen kann, ruft Radbert als Zeugen für seinen sakramentalen Realismus auch den hl. Augustin an, den die zeitgenössischen Gegner des Realismus für sich und ihren dynamistischen Symbolismus sprechen lassen. Radbert führt aus dem freilich pseudoaugustinischen ‚sermo ad neophytos‘ an (nach Casel, a. a. O., S. 183): „Es ist Leib und Blut Christi, wie das Sakrament des Glaubens der Glaube ist. Denn nichts anderes ist glauben, sagt er, als Glauben haben um des Sakraments des Glaubens willen; denn auch die Antwort selbst, wenn wir auf die Frage hin bekennen, daß Christus täglich im Mysterium geschlachtet wird (cotidie in mysterio immolari), gehört zur Feier des Sakramentes, das einmal geschah, als er für das Heil der Welt an sich geschlachtet wurde (immolatus . . . in seipso). Und deshalb weil wir so glauben, daß es geistlich (spiritualiter) geschieht, so ist auch dies nicht ohne das Sakrament dessen, was damals geschah; und auch wird jenes nicht tatsächlich wiederholt, daß Christus (historisch-tatsächlich) sterbe; sondern er wird für uns täglich im Mysterium geschlachtet (nec illud reiteratur in facto, ut moriatur Christus; sed immolatur pro nobis cotidie in mysterio), damit wir im Brote genießen, was am Kreuze hing, und im Kelche trinken, was aus der Seite Christi floß. Denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen“. Radbert stellt in diesem Texte bei Christus, der einmal am Kreuze geschlachtet wurde und stets noch im Sakramente des Altars geschlachtet wird, dreierlei gegenüber: in facto — in mysterio, semel — cotidie, in seipso — pro nobis. Das heißt aber doch: die „immolatio Christi in mysterio“ wird nicht an „Christus in seipso“, sondern an uns oder „pro nobis“ vollzogen. In diesem „pro nobis“ liegt des Rätsels Lösung. Der „immolatio spiritualis vel mystica“ ist es, gerade weil sie eine ‚mystische‘ Opferung und Schlachtung bedeutet, eigen, daß sie nicht an Christus in sich selbst, sondern an uns und für uns geschieht. An diesem „pro nobis“ liegt des Rätsels Lösung. Der „immolatio spiritualis vel“ (vgl. a. a. O., S. 184 f). Und doch enthält auch ein so entscheidendes Zeugnis wie das eines so entscheidenden Kirchenvaters wie Gregors des Großen (Dial. 4, 58) dieselbe Gegenüberstellung des himmlischen Christus, der in sich selbst unsterblich und unverweslich lebt und also nicht mehr an sich selbst den Opfertod erleiden kann, und desselben Christus, der aber für uns im

Mysterium täglich auf dem Altare geschlachtet wird. In diesem „pro nobis“ hat die Effekustheorie, das heißt die Lehre, welche die „res sacramenti“ oder die sakramentale Wirklichkeit als rein effektive Wirklichkeit ansieht, ihren Ursprung und ihre Grundlage. Auch ich vertrete letzterdings eine solche Effekustheorie, wenn der unschöne Name erlaubt sein soll. Und auch ich sehe den ‚effectus‘ in der ‚gratia‘, die durch das Sakrament bewirkt wird. Nun kommt es freilich darauf an, was ein Theologe unter sakramentaler Gnade und mithin auch unter sakramentalem Effekt versteht. Nicht die Effekustheorie ist in so mancher neuzeitlichen Sakramentenlehre der Fehler, wie Casel meint; der Fehler liegt tiefer: es ist die abstrakt-metaphysische und zugleich utilitaristische Art, in der von Gnade gedacht und geredet wird. Das „pro nobis“ wird zu einem groben Gnaden-Immanentismus und Gnaden-Pragmatismus. Die Inhärenz oder Immanenz der Gnade in uns wird derart überbetont, daß die transzendente Beziehung der Gnade auf Christus verblaßt; die Gnade als unsere geheimnisvolle Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerke, die Christusbildlichkeit der Gnade wird nicht mehr lebendig erfaßt. Und infolgedessen wird die Gnaden- und Sakramentenlehre zu einem Traktat von den „Gnadenmitteln“. Vgl. darüber meine Schrift „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“, bes. S. 51—55 und 71—88.

Berichtigung:

S. 88 Z. 7 v. u. muß es heißen:

nobis“ geht aber Casel wie an etwas Nebensächlichem vorbei

III. Das Mysterium in theosophischer Sicht: Die Gottesweisheit des Mysteriums im geistlichen Christus- und Schriftverständnis.

Wenn durch Wort und Sakrament das Mysterium von Christus dem Gekreuzigten verkündigt wird (vgl. 1 Kor 1, 23), so wird in diesem Mysterium die Weisheit Gottes geredet (1 Kor 1, 24 und 2, 7). Denn Christus Jesus ist Weisheit uns von Gott her geworden (1 Kor 1, 30). Diese Gottesweisheit, deren wir uns in Christus Jesus rühmen (1 Kor 1, 31), ist im Mysterium verborgen (1 Kor 2, 7); oder, wie Paulus sich anderswo ausdrückt, unser Leben ist mit Christus in Gott verborgen (Kol 3, 3). Denn wie das Mysterium, so ist auch seine Weisheit nicht des Menschen, sondern einzig und allein Gottes, verborgen in den Tiefen Gottes, die Gottes Geist erforscht, und darum von keinem der Weisen und Herrscher dieser Welt erkannt — wie hätten sie auch sonst den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt? (1 Kor 2, 7—11). Aber die Herrlichkeit des Herrn war und bleibt hienieden im Mysterium des Kreuzes verborgen. Die Kraft wird in der Schwachheit vollendet (2 Kor 12, 9). Gottesweisheit ist Kreuzesweisheit. Dennoch ist den Berufenen, die an den Gekreuzigten glauben, Christi Kreuz Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor 1, 24). Uns nämlich hat Gott es durch den Geist geoffenbart (1 Kor 2, 10). Wenn unsere Frohbotschaft auch verborgen ist, sie ist verborgen unter den Verworfenen, bei denen der Gott dieser Weltzeit die Gedanken der Ungläubigen geblendet hat, damit sie nicht das Licht der Frohbotschaft von der Herrlichkeit des Christus wahrnehmen, der das Bild Gottes ist. . . . Denn der Gott, der sprach ‚aus Finsternis schein hell Licht‘, er hat es hell in unseren Herzen scheinen lassen, damit aufleuchte in uns die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitze Christi (2 Kor 4, 3—6). Wir alle aber, die wir mit enthülltem Antlitze die Herrlichkeit des Herrn

widerspiegeln, werden in dasselbe Bild umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Geiste des Herrn uns geschieht (2 Kor 3, 18).

Was ist es näherhin mit dieser „Gottesweisheit im Mysterium“ (1 Kor 2, 7)? Um diese theosophische Ansicht des Mysteriums im wesentlichen aufzuhellen, müssen einige Verhältnisse kurz geklärt werden.⁹⁵

1. Mysterium und Sophia. Es ist ein geradezu un-ausdenkbarer Begriffswandel, den der Apostel in den zwei ersten Hauptstücken des Ersten Korintherbriefes an dem Worte Sophia vollzieht. Dem Apostel liegt hier aber auch rein gar nichts daran, irgendwelche Anknüpfungspunkte der Gottesweisheit an die Weltweisheit aufzuzeigen. Er redet nicht als Apologet, sondern als ein Prophet, der das Gericht Gottes verkündet, das im Kreuze Christi über die Weisheit dieser Welt ergangen ist.⁹⁶ Wie in den beiden ersten Hauptstücken des Römerbriefes, so wird auch hier die heilsgeschichtliche Lage der Juden und der Heiden oder Griechen vom Kreuze Christi her gekennzeichnet, nur daß im Briefe an die Korinther „die Weisheit suchenden Griechen“ in erster Linie angesprochen und „die Zeichen fordernden Juden“ nur der Vollständigkeit wegen genannt werden (1 Kor 1, 22). Beide haben versagt, und zwar je in ihrer großen religiösen Leistung, die Juden in ihrer Gesetzesreligion und die Griechen in ihrer Bildungsreligion. Und dieses religiöse Versagen der Juden und der Griechen wird offenbar vom Kreuze Christi her, das nämlich von Gott aufgerichtet wurde gegen die menschliche Leistung, die vor Gott Fehlleistung ist (vgl. 1 Kor 1, 26—29). Der gekreuzigte Christus bedeutet den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit

⁹⁵ Der Ausdruck Theosophie ist zwar heute übel beleumundet von einer theosophischen Bewegung her, die alles andere als christlich ist; aber dies kann für uns kein Grund sein, den paulinischen Begriff einer „Theosophie im Mysterium“ (1 Kor 2, 7) aus der Heiligen Schrift und einer Schrifttheologie auszumerzen. Es gibt einen christlichen, paulinischen Sinn von Theosophie, und diesen gilt es hier zu entfalten. Was Paulus unter Theosophie oder kurz Sophia versteht, würde mit dem heute fast allein gebräuchlichen Wort Theologie nur unvollkommen wiedergegeben.

⁹⁶ Der Prophet verkündet freilich das erst kommende, der Apostel dagegen das im Kreuze Christi bereits ergangene oder vielmehr begonnene Gericht.

(1 Kor 1, 23). Sachlich übereinstimmend mit Röm 1, 21/22 heißt es 1 Kor 1, 21: „Denn da die Welt in der Weisheit Gottes Gott durch die Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit der Predigt (vom Kreuze) die Gläubigen zu retten“. Der alten Weltweisheit der Menschenrede (vgl. 1 Kor 1, 17—29; 2, 1—6/13; 3, 19/20; 4, 20) wird also gegenübergestellt die neue Mysterienweisheit des Gottesgeistes (vgl. 1 Kor 2, 7—16), in der jene als Fleischesweisheit gerichtet und überwunden wird (2 Kor 1, 12).

Paulus kennt und braucht das Wort „Weisheit“ (oder „weise“ oder „weise sein“) noch in anderen Bedeutungen, so in der allgemein menschlichen Bedeutung der Klugheit (1 Kor 3, 10 und 6, 5), in der jüdischen Bedeutung der Frömmigkeit (Röm 16, 19) und in der allgemein christlichen Bedeutung des Glaubens oder Heilswissens (2 Tim 3, 15). Bei der Gegenüberstellung der alten und der neuen Weisheit versteht jedoch Paulus das Wort Weisheit je in einem besonderen Sinne, in einem besonders griechischen und in einem besonders christlichen Sinne. Die besonders griechische Bedeutung heißt Philosophie oder Weisheitsstreben. Es bleibt offen, ob der Apostel hierbei nur an das Weisheitsstreben in den Schulgemeinschaften, also an die wissenschaftliche Schulweisheit durch begriffliche Forschung denkt oder auch an das Weisheitsstreben in den Kultgemeinschaften, also an die religiöse Kultweisheit durch Mysterienkult. Es wird ihm herzlich wenig daran gelegen haben, Schul- und Kultphilosophie eigens auseinanderzuhalten, zumal beiderlei Philosophie sich auch sachlich im eigentlich Religiösen mehr oder weniger berührte. Entscheidend ist das Urteil, das Paulus vom Mysterium des gekreuzigten Christus her über alle Philosophie der Griechen fällt: sie wird als Weisheit dieser Welt, als menschliche und fleischliche Weisheit, als Wort- oder Schwatzweisheit gebrandmarkt. Wir haben dies schon belegt. Demgegenüber prägt Paulus den neuen, besonders christlichen Sinn einer „Gottesweisheit im Mysterium“ und aus der Fülle des Gottesgeistes. So und allein so will er den Weisheit suchenden Griechen einen Zugang zur Frohbotschaft vom Kreuze Christi öffnen und zeigen. So und allein so setzt sich der Apostel als ein Apostel mit der Philosophie der Griechen auseinander. Ein Apostel hat eben eine andere und viel wich-

tigere Sorge als ein bloßer Theologe oder gar ein Apologet. Dies werde ich nachher deutlicher machen müssen und können.

Der Begriff der neuen „Gottesweisheit im Mysterium“ wird mithin inhaltlich vom Begriff des Mysteriums bestimmt, und zwar des Christusmysteriums, wie es in seiner Weisheitsfülle im Kolosser- und Epheserbriefe geradezu hymnisch verkündet wird. Was unter diesem Mysterium näherhin zu verstehen ist, welche Fülle an Weisheit Gottes in diesem Mysterium verborgen liegt, das haben wir bereits darzustellen versucht.

Aber es bleiben noch andere Fragen oder Verhältnisse zu klären, die wir bisher nicht eigens angegangen haben.

2. *Sophia und Pneuma*. Die im Mysterium verborgene Gottesweisheit wird uns geoffenbart durch das Pneuma (1 Kor 2, 10); dieses erweist sich an uns als Dynamis oder Heilskraft (1 Kor 2, 4 mit 1, 24), entschleierte uns den pneumatischen (allegorischen, typischen) Sinn der Schrift (2 Kor 3, 4—18; Beispiele: Gal 4, 22—31 und 1 Kor 10, 1—11) und vereinigt uns im pneumatischen Verständnis mit dem Pneuma-Christus (2 Kor 3, 17/18; Beispiele eines pneumatischen Christusverständnisses: Eph 1—3 und Kol 1, 13—2, 3). Die Gottesweisheit des Mysteriums wird uns also heilskräftig zuteil im geistlichen Schrift- und Christusverständnisse.

Die neue Gottesweisheit im Mysterium ist keine ohnmächtige Wortweisheit, sondern das Gotteswort vom Kreuze erweist sich an den Gläubigen als göttliche Geistesmacht (1 Kor 1, 17/18 und 2, 4/5). Gegen die leere Wortweisheit der Griechen betont so Paulus den Dynamis-Charakter des göttlichen Logos und Pneumas. Aber gegen den äußerlichen, fleischlichen Sinn der greifbare Machtzeichen fordernden Juden wird der Pneuma-Charakter der Dynamis geltend gemacht. Denn die neue Dynamis ist Christusmacht, das heißt Macht und Herrlichkeit Christi, die sich hienieden in der Schwachheit des Kreuzes vollendet und verbirgt; und darum ist sie nicht mit fleischlichen Händen, sondern mit dem geistlichen Glauben zu greifen. Auch hier ist wiederum der ungeheure Begriffswandel zu beachten, den der Apostel vom Kreuze Christi her an dem jüdischen Verständnis des Wortes Dynamis vollzieht. Der gekreuzigte Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit; er vereinigt durch das Kreuz

in sich, was den Juden und den Griechen je das Höchste bedeutet (vgl. Eph 2, 14—16); aber die neue, christliche Dynamis hat keinen jüdisch-fleischlichen oder gesetzlichen und die neue christliche Sophia keinen griechisch-dialektischen Sinn mehr. Die israelitische Gesetzesreligion des an seinem Bundesvolke machtvoll handelnden „Jahve“ und die griechische Bildungsreligion des den Menschen durch Weisheit vollendenden „Nous“ sind nun überwunden in der neuen Glaubensreligion des im Kreuze Christi seine Macht und Weisheit offenbarenden Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus.

Aber eben von diesem Kreuze Christi her wird auch die Herrlichkeit des Alten Bundes entschleiert als Herrlichkeit auf Christus hin. Der gekreuzigte Christus ist der geistliche Sinn der Schrift (das heißt der Schrift des Alten Bundes); und zwar ist es der Geist des Herrn, der uns frei macht vom toten Buchstaben der Schrift und uns die geistige Gegenwart des Herrn in der Heilsgeschichte und Schrift des Alten Bundes wahrnehmen läßt. „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). „Er hat uns auch zu Dienern des Neuen Bundes geeignet gemacht, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber wirkt Leben“ (2 Kor 3, 6). Indem durch solche Worte von unerhörter Kühnheit der Apostel den Alten Bund geradezu aus der Angel des Gesetzesbuchstabens hebt, befestigt er ihn zugleich in seiner wahren und geistigen Angel, die da der gekreuzigte Herr ist.

Und durch den Geist des Herrn erkennen wir die geistige Herrlichkeit des Herrn und die Herrlichkeit Gottes im Antlitze Jesu Christi. „Selbst wenn wir Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn so nicht mehr“ (2 Kor 5, 16).

Wo aber der Geist, da ist seine Gabe, die göttliche Liebe. Die geistliche Triebkraft der neuen Weisheit, die pneumatische Dynamis in der Mysteriensophia ist nicht mehr der Eros wie in der Philosophie, sondern die Agape. Die pneumatische Sophia ist Fülle charismatischer Begabung in der Einheit der Agape (1 Kor 13, 2).

3. *Pneumatische Sophia und Pistis*. Die im Mysterium verborgene und durch das Pneuma enthüllte Gottesweisheit redet der Apostel unter den Vollkommenen; und die Voll-

kommenen sind die Pneumatiker (1 Kor 2, 6 und 3, 1). Paulus stellt einander gegenüber die Vollkommenen oder Geistlichen und die Unmündigen oder Sinnlichen. Die Unmündigen aber heißen „Unmündige in Christo“ (1 Kor 3, 1), sind also Christusgläubige, wenn auch noch ungeistlich gesinnt und so keine Vollkommenen. Wir finden hier die bei den Alexandrinern, einem Clemens und Origenes, so beliebte Unterscheidung zwischen Pneumatikern oder Gnostikern und (bloßen) Pistikern. Und ohne Zweifel bedeutet auch einem Paulus die Sophia oder Gnosis ein Mehr oder Höheres gegenüber der bloßen Pistis. Allerdings müssen wir nun die entscheidende Frage zu beantworten suchen: Welchen Sinn hat jene Gegenüberstellung von Weisheits-erkenntnis und Glauben und von geistlichen und sinnlichen Christen bei Paulus? Oder inwiefern ist die pneumatische Sophia mehr als der einfache Christusglaube?

In dieser Sache ist vor allem die gleichsam schwingende Doppelbedeutung des Wortes Pneumatiker wohl zu veranschlagen. Einerseits werden nämlich die Gläubigen allgemein als Pneumatiker oder geistliche Menschen bezeichnet; denn der Glaube und der Gläubige ist nicht ohne Pneuma, das heißt ohne „den Geist des Glaubens“ (2 Kor 4, 13; vgl. 1 Kor 3, 16 — doch wohl gerade zu den unmündigen und sinnlichen Christen gesprochen; ferner 1 Kor 12, 9/13). „Niemand kann sagen, ‚Jesus ist der Herr‘, außer im Heiligen Geiste“ (1 Kor 12, 3). Andererseits werden die in der Liebe Vollkommenen besonders als Pneumatiker oder geistlich Erkennende ausgezeichnet und von den sinnlichen Christen unterschieden (1 Kor 2, 6 und 3, 1—3). Aber wie der Gläubige nicht ohne Pneuma lebt, so ist und bleibt der pneumatische Gnostiker hienieden ein im Glauben Wandelnder (2 Kor 5, 5—7 mit 3, 18).

Daraus folgt: Die im Mysterium verborgene und durch das Pneuma enthüllte Sophia oder Gnosis ist Auswirkung und Vollendung des einen Pneumas, das auch in jedem Christusgläubigen wohnt und das eben das Pneuma des Christusglaubens ist, wie es das Pneuma des Herrn ist, der durch den Geist des Glaubens in unseren Herzen wohnt und wirkt. Die pneumatische Sophia oder Gnosis hebt also hienieden die Pistis nicht auf, sondern entfaltet und vollendet sie. Es kann hier nicht ausgeführt werden,

von welch grundlegender Bedeutung dieses Verhältnis von pneumatischer Sophia und Pistis für das rechte Verständnis der christlichen Mystik ist⁹⁷.

Der hienieden unaufhebbare Glaubensstand unserer pneumatischen Sophia zeigt sich auch in dem Gleichnis- und Stückwerk unserer Gnosis (1 Kor 13, 8—12). Das Vollkommene oder die Vollendung (im strengen Sinne) ist etwas, was am Ende dieser Zeitlichkeit erst kommt und was wir erhoffen, und nicht etwas, was jetzt schon da ist und was wir besitzen. Die Vollkommenen oder Vollendeten, unter denen Gottesweisheit im Geheimnis geredet wird durch den Geist, sind es hienieden immer nur im Glauben und auf Hoffnung.

Zusammenfassend kann der paulinische Begriff der neuen Weisheit so bestimmt werden: Gottesweisheit im Mysterium ist Fülle heiligen Geistes im Glaubenden zum geistlichen Verständnis des Gott- und Heilsgeheimnisses als des im Christusgeheimnisse offenbaren Schriftgeheimnisses. Kurz gesagt: Die Gottesweisheit im Mysterium ist pneumatisches Schrift- und Christusverständnis.

4. *Pneumatische Sophia und Theologie.* Jene paulinische „Theosophie im Mysterium und durch das Pneuma“ (1 Kor 2, 7/10) bildet nun die biblisch-pneumatische Grundlage des christlichen Theologiebegriffs.

Wir fanden bereits, daß die pneumatische Theosophie ein Mehr besagt gegenüber der einfachen Pistis. Auch die Theologie als Glaubenswissenschaft bedeutet ein Mehr gegenüber dem schlichten Glauben, nämlich nach einem Ausdrucke Bonaventuras eine „*additio rationis*“ (Prooemii quaestio 1, concl.). Wie verhalten sich die beiden Hinzufügungen, die theosophische und die theologische Hinzufügung, zueinander?

Die paulinische Gottesweisheit steht ganz in sich selbst und steht der Weltweisheit entgegen als das ganz Neue und Andere. Was diese Weisheit zum einfachen Glauben hinzufügt, das ist keine Hinaufnahme von unten oder von außen her, keine Indienstnahme des Weltgeistes und seiner Philosophie und Wissenschaft, sondern Erfüllung von oben oder von innen her, nämlich vom Gottesgeist und dessen Gaben der Weisheit und Er-

⁹⁷ Vgl. Anselm Stolz OSB, *Theologie der Mystik*, 1936.

kenntnis her. Die Gottesweisheit ist Verständnis der Offenbarung (des geoffenbarten Mysteriums), und zwar so, daß dieses Verständnis selbst von Gott durch seinen Geist uns geoffenbart oder gegeben wird. Die Gottesweisheit bewegt sich ganz innerhalb der Offenbarung selbst. Paulus versteht die neue Theosophie als geistige Fülle der Offenbarungswahrheit oder des Mysteriums.

Von einem ‚wissenschaftlichen‘ Prinzip theologischer Erkenntnis kann also bei Paulus und seiner Theosophie nicht gut die Rede sein, mithin auch nicht von einer theologischen ‚Wissenschaft‘ oder von einer eigentlichen oder methodisch-systematischen Glaubenswissenschaft, nicht einmal von dem Programm einer solchen. Aber das ‚pneumatische‘ Prinzip theologischer Erkenntnis hat der Apostel, darin eben als Apostel lehrend, geltend gemacht und seine ‚theologische‘ Erkenntnis oder sein Programm der ‚Theologie‘ rein im pneumatischen Prinzip entwickelt. Ohne dieses pneumatische Prinzip würde jede christliche Theologie aufhören, ‚christliche‘ Theologie oder Glaubenswissenschaft zu sein, und würde zur Wissenschaft und Weisheit dieser Welt entarten. Wenn der Vergleich gestattet ist: Der Apostel Paulus hat das edle Vollblut der Theologie nicht am Schweif aufgezümt. Das zeitlich und sachlich erste Anliegen bei der neuen, christlichen Gottesweisheit und Glaubenswissenschaft war und bleibt wirklich nicht die wissenschaftliche Sorge, sondern die Sorge um den Geist Gottes und den göttlichen Glauben. Was nützt in der christlichen Theologie eine ‚Wissenschaft‘, die vom Geiste Gottes verlassen ist und die den göttlichen Glauben verlassen hat?

Daß in der paulinischen Theosophie, weil sie Weisheit im Mysterium ist, das pneumatische Prinzip nicht der historischen Basis entbehrt, brauchen wir hier nicht mehr auszuführen, da wir früher genugsam vom Durchgang des Mysteriums durch die Geschichte gesprochen haben. Auch haben wir dabei betont, daß gerade das Kreuz die harte geschichtliche Tatsache bedeutet, ohne die das Mysterium der Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater in der dünnen Luft einer reinen Idee schweben würde. Die Herrlichkeit des Herrn ist die Herrlichkeit des gekreuzigten Herrn. Das Mysterium des gekreuzigten Christus zeigte sich

uns als die Dreieinheit von geschichtlicher Tatsache, göttlichem Heilsgeheimnisse und sittlichem Beispiele. Und in dieser Dreieinheit des Mysteriums ist auch die Einheit der Theologie als der Wissenschaft vom Christumysterium grundgelegt, nämlich die innere Einheit von historischer, dogmatischer und praktischer Theologie. Die Einheit der Theologie ist die Einheit ihres Gegenstandes, das heißt die Einheit des Mysteriums. Unser Versuch eines Wesensaufbaus des Mysteriums ist zugleich als ein Beitrag zu der ebenso schönen wie schweren Frage nach der Einheit der Theologie gemeint. Vor allem dürfte das, was wir über den liturgischen Begriff des Mysteriums entwickelt haben, auch die theologische Ebenbürtigkeit einer Pastoraltheologie dartun, die vom Mysterium her aufgebaut ist.

Wie das Kreuz Christi die historische Basis der christlichen Theologie, so ist es auch das Ethos des wahren christlichen Theologen. Christliche Theologie ist und bleibt hienieden ‚theologia crucis‘. Die ‚theologia gloriae‘ kommt erst in der jenseitigen Vollendung. Gewiß ist die Theologie, namentlich als pneumatische Weisheit, bereits eine gewisse „inchoatio visionis“, wie die Theologen später durchaus im Geiste des Paulus sagen. Aber wir tragen diesen Schatz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes und Jesu Christi in irdenen Gefäßen, auf daß die Überlegenheit der Kraft aus Gott und nicht aus uns komme; ständig tragen wir Jesu Todesnot an unserem Leibe herum, damit auch Jesu Leben an unserem Leibe sich offenbare (2 Kor 4, 7/10). Gewiß leuchtet uns die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf im Antlitze Jesu Christi; das Antlitz Jesu Christi ist aber das Antlitz des gekreuzigten Christus. Und so leuchtet uns die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes hienieden auf im Kreuze Jesu Christi. Die Herrlichkeit des Herrn ist und bleibt hienieden in der Schwachheit des Kreuzes verborgen.

5. Pneumatisches und analogisches Prinzip. Die eine große Sorge des Apostels ist es, die neue Theosophie auf das pneumatische Prinzip zu stellen. Dennoch hat er noch ein anderes Prinzip theologischer Erkenntnis geltend gemacht, nämlich das analogische Prinzip. Allerdings fällt das analogische Prinzip nicht aus dem pneumatischen Prinzip heraus. Denn die Analogie, die Paulus handhabt, ist ‚analogia fidei‘, Analogie

aus Glauben zum Glauben, keine bloße ‚*analogia entis*‘. Das fünfzehnte Hauptstück von der Auferstehung im Ersten Korintherbriefe bietet ein Musterbild theologischer Beweisführung und Analogie; hier hat Paulus Grundzüge theologischer Methode gezeichnet.

Paulus unterscheidet die Frage nach dem „Daß“ (1 Kor 15, 3 f und 12/15) und nach dem „Wie“ (1 Kor 15, 35) eines Mysteriums. Die Tatsache des Mysteriums wird durch Beweis gesichert, die Weise des Mysteriums durch Analogie verständlich gemacht.

Paulus geht aus von dem, was die Schriften bezeugen und was die Augenzeugen überliefern (1 Kor 15, 1—11).

Die Tatsache eines Mysteriums wird bewiesen (nicht nur festgestellt), indem es aus seinem Zusammenhang mit anderen Mysterien abgeleitet wird (1 Kor 15, 12—34).

Die Weise eines Mysteriums wird analog begriffen, indem von natürlichen Gleichnissen zum Verständnis des Mysteriums aufgestiegen wird (1 Kor 15, 35—41). Und zwar wird das natürliche Gleichnis (zum Beispiel: Same, Fleisch, Körper, Stern) vom Mysterium her auf das Mysterium hin und so das Mysterium selbst in seinem Gleichnisse verstanden (vgl. auch 1 Kor 12, 12—30). Die Analogie ist ein der Offenbarung und ihrem Geiste und so auch dem Glauben immanentes Prinzip. Die zum Verständnis der geoffenbarten Mysterien unbedingt notwendigen Analogien sind durch den offenbarenden Geist mitgeoffenbart, und damit ist auch das analogische Prinzip in der Offenbarung und ihrem pneumatischen Prinzip mitgegeben. Der Theologe handhabt die Analogie, weil die Offenbarung selbst die Sprache der Analogie redet. Und der Theologe hat seine Methode der Analogie stets an den mitgeoffenbarten Analogien, an der biblischen Sprache der Analogie zu messen und zu überprüfen. So bleibt auch hier die innere Einheit des Mysteriums und damit die innere Einheit der Theologie und ihrer Methode gewahrt.

Über die methodische Einheit der Theologie jedoch wird mein nächstes Heft in dieser Sammlung eigens handeln, indem es jene Einheitsfrage an einem klassischen Beispiel zu erhellen sucht, weshalb der Titel lauten wird: Anselms Prosligion und die Einheit der Theologie.

IV. Die Ordnungen im Kosmos des Mysteriums.

Auf Grund all des Gesagten seien zum Schlusse die Ordnungen kurz zusammengestellt, die in ihrer Einheit den Kosmos des Mysteriums aufbauen. Es versteht sich, daß jede dieser Ordnungen auf die anderen innerlich bezogen ist und also nicht für sich allein gelten darf. Grundlegend und alle anderen Ordnungen tragend ist die erstgenannte Ordnung.

1. Die ewige Ordnung des in den Tiefen Gottes verborgenen und vor aller Weltzeit beschlossenen Heilswillens.

Das christliche Mysterium ist also nicht das idealistische Philosophem einer in sich selbst wesenden und sich selbst schauenden Weltvernunft, die in der Tiefe der ihr verwandten Menschenvernunft irgendwie aufleuchtet. Leider haben allerdings auch christliche Theologen nur zu bald und zu sehr mit diesem idealistischen Philosophem ein gefährliches Spiel getrieben. Das christliche Mysterium ist dagegen das Geheimnis des Gottes, der mein ‚Heil‘ ist, und zwar weil er mein Heil ‚will‘ im freien Rat-schluß seines Wohlgefallens, gemäß dem er uns in Liebe vor Grundlegung der Welt auserwählt und vorherbestimmt hat, durch Jesus Christus Kinder Gottes zu werden (vgl. Eph 1, 3—5/11). Dieser göttliche Heilswille ist in einem schlechthin ausschließlichen Sinne in den Tiefen Gottes verborgen; keinerlei menschliches Denken und Planen vermag auch nur im entferntesten von sich aus den göttlichen Heilswillen zu ‚berühren‘.

2. Die geschichtliche Ordnung des in der Zeit von Gott geöffneten Heilsplanes und letztlich in Jesus Christus veranstalteten Heilswerkes.

Das christliche Mysterium begegnet uns mithin als geschichtliche Tat göttlichen Willens. Von solch heilschaffendem Wollen und heilsgeschichtlichem Tun Gottes kann und darf ich nicht so Kenntnis nehmen wie ein philosophischer ‚Betrachter‘ von dem göttlichen Weltverstand, an dessen Selbstschau er teilnimmt. Welch rationalistische Anmaßung, gegenüber dem Heilsgott und seinem Heilswillen sich in der Haltung eines bloß betrachtenden Philosophen zu gefallen! Gibt der sich offenbarende Gott mir

seinen Heilswillen kund im Erweise heilschaffender Macht, so kann und darf ich davon immer nur so Kenntnis nehmen, daß ich mich dem Heilsruf Gottes ‚stelle‘ oder vielmehr mich als durch den Heilsanruf Gottes gestellt anerkenne. Unser Erkennen des Heilsgottes und seines Heilswillens ist nicht nur dem Gegenstande oder Inhalte, sondern auch dem Erkenntnisakte nach etwas wesensanderes, als was eine philosophische Schule unter Erkenntnis Gottes versteht und treibt. Gewiß ‚belehrt‘ uns Gott, wenn er die geheimnisvollen Ratschlüsse seines Heilswillens und so die Tiefen seiner Liebe, die sein innerstes Wesen ist, dem Menschengeschlechte offenbart; aber solch göttliche ‚Lehre‘ geschieht nicht so, wie ein Philosoph seine Jünger in die Lehre der Schule einweiht. Gewiß ist also das Mysterium ob seines Offenbarungscharakters auch geheimnisvolle ‚Lehre‘ oder kurz ‚Lehrgeheimnis‘; aber es wäre ein ‚proton pseudos‘, den bloß analogen, das heißt durchaus anders gemeinten Gebrauch des Begriffes „Lehre“ in Sachen des Christumysteriums zu unterschätzen. Der Dichter der Sequenz „Dies irae“ hat die besondere Erkenntnisweise zu anschaulichem Ausdruck gestaltet, in welcher zum Beispiel der „iudicandus homo reus“ erfahren und hören wird, wie sich der Herr über Leben und Tod am Tage des jüngsten Gerichtes offenbart. Die Erscheinung des „Rex tremendae maiestatis, qui salvandos salvat gratis“ und seine Offenbarung der geheimsten Gedanken und Taten aller Menschen wäre doch recht unzureichend verstanden, wenn ihr Wesen als ‚lehrhafte Mitteilung eines Lehrgeheimnisses‘ gekennzeichnet würde. Das ist freilich die aufklärerische, aus dem Vorurteil gegen geschichtliche Tatwirklichkeit betriebene Verflachung des Offenbarungsbegriffes, wie sie vor allem in Lessings religionsphilosophischen Schriften zu lesen steht.

3. Die mystische Ordnung der lebendigen Gegenwart des erhöhten Christus durch seinen Geist in der Kirche mittels Wort und Sakrament.

Statt „mystisch“ könnte ich auch „kirchlich“ sagen, wenn dann Kirche zuerst als Kultgemeinschaft verstanden wird. Und so könnte ich statt „mystisch“ oder „kirchlich“ auch „sakramental“ sagen, wenn dann die sakramentale Ordnung in jenem umfassenden Sinne verstanden wird, in welchem sie die göttliche Neuschöpfung unseres Seins in Christo bedeutet, die der moralischen Ordnung unserer Christusnachfolge vorgegeben ist. Auch ist dann jene Ordnungseinheit von Wort und Sakrament zu bedenken, nach der das Wort auch als Sakrament, nämlich als ‚sacramentum audibile‘ gilt, wie das Sakrament auch als ‚verbum visibile‘.

Die mystische, kirchliche oder sakramentale Ordnung bleibt

stets auf die heilgeschichtliche bezogen; denn der in der kirchlichen Kultgemeinschaft fortlebende Christus ist der durch das Kreuz hindurchgegangene und erhöhte Herr.

4. Die sittliche Ordnung der Verwirklichung der Gottesherrschaft mitten in der Zeitgeschichte durch Erfüllung des Christusgesetzes und Befolgung des Christusbeispiels.

Da die mystische oder sakramentale Ordnung nicht nur auf die Heilsgeschichte zurückbezogen bleibt, sondern immer noch durch die gegenwärtige Geschichte (der Kirche) hindurchgeht und mit dem Ende der Geschichte selber endet, darum hat sie ihre geschichtlich sichtbare Seite oder Auswirkung im sittlichen Glaubenskampf für die Herrschaft des Gottesgesetzes.

5. Innerhalb der mystischen und der moralischen Ordnung steht die theologische Ordnung der Gottesweisheit im Mysterium, da solches Glaubensverständnis bewegt wird von den Geistesgaben und der mystisch-moralischen Auferbauung der Kirche zu dienen hat.

Das christliche Mysterium hat also auch eine erkenntnismäßige und damit lehrhafte Seite, was wir keinen Augenblick als nebensächlich einschätzen dürfen. Aber das Mysterium als verständiges Lehrgeheimnis ist nicht als das allein Wesentliche des Mysteriums hinzustellen, sondern es ist als eine wesentliche Ordnung innerhalb des Ordnungskosmos des Mysteriums und aus diesem Ganzen her zu verstehen.

Wenn Prümm im „Lehrgeheimnis“ die Wesensmitte des Mysteriums erblickt (vgl. oben S. 65), so richtet er sich damit gegen eine einseitig liturgische Ansicht des Mysteriums, wie er sie bei Casel wahrzunehmen vermeint. Aber bleibt Prümm damit nicht seinerseits an einer Teilansicht, wenn auch an einer wesentlichen, hängen, statt das „Lehrgeheimnis“ in das viel reichere Ganzbild des Christumysteriums einzuordnen? Freilich merkt Prümm die geschichtliche Wirklichkeit der Offenbarungsgeheimnisse eigens an und setzt den analogen Sinn des Wortes „Lehre“ in Anwendung auf das göttliche Mysterium voraus, so daß er sich von der hier S. 101 gerügten aufklärerischen Verflachung des Offenbarungs- und Geheimnisbegriffes deutlich absetzt. Dennoch fehlt es in Prümms Mysterienbegriff nach meinem Urteil an organischer Zusammenschau der lehrhaften mit der heilgeschichtlichen und der kultisch-sakramentalen Ordnung.

6. Die himmlische Ordnung des Herrlichkeitskultes, den der ewige Hohepriester Christus schon jetzt im Heiligen Geiste mit

den Engeln und Erlösten vor dem Angesichte seines Vaters darbringt.

Da die mystische und durch sie die moralische Ordnung an der himmlischen verborgenerweise teilnimmt, bewegt sich die mystisch-moralische Ordnung in der Mitte zwischen der zeitlich-geschichtlichen und der ewig-himmlischen, auf beide innerlich bezogen.

7. Die endgeschichtliche Ordnung der vollen Aufrichtung der Gottesherrschaft in der Auferstehung der Toten und in der Übergabe des Reiches durch Christus an den Vater am Gerichtstage des Herrn.

Auf diese endgeschichtliche Ordnung sind die heilsgeschichtliche, die mystische und die moralische (und mit diesen auch die theologische) Ordnung ausgerichtet.

Außer der ewigen, der himmlischen und der endgeschichtlichen Ordnung ist die Wirklichkeit der anderen Ordnungen, so wahrhaft wirklich auch diese sind, eine symbolische Wirklichkeit, weil die irdisch-zeitliche Heilswirklichkeit ihre eigentliche Wirklichkeit darin hat, daß sie Symbol, und zwar wirklichkeitserfülltes Symbol einer höheren, himmlisch-ewigen Wirklichkeit ist. Aber auch innerhalb der symbolischen Ordnungen gibt es eine Abstufung der Wirklichkeit, insofern hier alle Wirklichkeit symbolisch auf den Mittelpunkt der Heilsgeschichte, auf den gekreuzigten Christus bezogen ist. So ist zum Beispiel die Wirklichkeit des Alten Bundes symbolische, nämlich auf Christus hinweisende und hintreibende Wirklichkeit. Die Offenbarung des in Gott verborgenen Mysteriums geschieht in dieser Zeitlichkeit, die erst der Vollendung entgegenseufzt, „durch einen Spiegel im Rätsel“ (1 Kor 13, 12), mit anderem Wort auf symbolische Weise. Alles ‚Faktische‘ der Heilsgeschichte und alles ‚Kultische‘ des Gottesvolkes und der Christusgemeinschaft ist Symbol eines darin verhüllten Mysteriums. Von hier aus wird die enge Verbindung verständlich, die in der christlichen Kirche von Anfang an und stets zwischen den beiden Begriffen „Mysterium“ und „Symbol“ lebendig war.