

Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie

herausgegeben von

Dr. Arnold Rademacher †

o. Professor an der Universität Bonn

und

DDr. Gottlieb Söhngen

o. Professor an der Akademie Braunsberg

Heft IV:

Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium

von

Gottlieb Söhngen

Zweite, wesentlich erweiterte Auflage

1940

Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn

Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium

von

DDr. Gottlieb Söhngen

o. Professor der Theologie
an der Staatlichen Akademie Braunsberg

Zweite, wesentlich erweiterte Auflage

1940

Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn



1962/3718
CEE 004 (2)

Imprimatur. Coloniae, die 3. Maji 1940.
J. No. 1736 I/40.

Dr. David,
Vicarius Generalis.

A

PROFESSOR ARNOLD RADEMACHER IN TREUEM DANK ZUGEEIGNET

So hatte ich die erste Auflage dieser Schrift dem Manne gewidmet, der mir Lehrer in der Theologie war und den Zugang zur eigenen Lehrtätigkeit in einer Theologischen Fakultät bereitete und der dem Kollegen väterlicher Freund wurde. Jene Zueignung auch dieser zweiten Auflage wieder voranzusetzen, das versteht sich nunmehr auch als wehmütige Pflicht zwiefachen Gedenkens. Mein treuer Dank an den Lebenden ist inzwischen treues Gedächtnis an einen Verstorbenen geworden. Und als der Mitherausgeber der Sammlung, in der dieses Heft erscheint, bin ich ihrem Begründer und ersten Herausgeber ein Gedenkblatt an dieser Stelle schuldig.

Am 2. Mai 1939 hat ein schneller Tod dem Professor Rademacher zu Bonn, an dessen Universität er seit 1912 lehrte, seine bis zuletzt unermüdliche Feder aus der Hand genommen, eine Feder, die sich in den letzten vier Jahren gerade auch für die neue Sammlung arbeits- und hilfsfreudig bewegte.

Im Jahre 1935 ging Rademacher daran, den schon lange gehegten Plan zu verwirklichen, eine eigene Sammlung herauszugeben für Arbeiten in jenem wissenschaftlichen Gebiete, das tiefer zu erschließen und feiner zu bebauen er sich zur theologischen Lebensaufgabe von Anbeginn gesetzt hatte. Er gab seiner Sammlung den Namen „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie“ und blieb damit wie immer sich selber treu in einer Zeit, in der einem jüngeren Geschlechte die Arbeit im Grenzfelde zwischen zwei Wissenschaften nicht mehr so dringlich und reizvoll erschien als den Älteren. Aber was Rademacher unter „Grenzfragen“ begriff, sollte hingeordnet sein auf das große Anliegen seines theologischen Forschens, nämlich auf „die innere Einheit des Glaubens“, und zwar diese Einheit verstanden aus dem Grunde einer inneren, lebensvollen Begegnung von

Gnade und Natur. Zu dem genannten Grundthema reihte denn auch Rademacher seiner Sammlung einen eigenen Beitrag ein, der als die reifste und ausgeglichene Darstellung seines theologischen Fragens und Sehens gelten darf. Die aus einer solchen Gesamtschau sich stellenden „Grenzfragen“ liegen also nicht am Rande, sondern in einer fundamentalen Schicht der Theologie; und eine Philosophie, die sich ihrerseits auf ihr Verhältnis zum Glauben und Glaubenswissen besinnt, philosophiert nicht in einer unteren Randzone, sondern an jener obersten Grenze philosophischer Möglichkeiten, wo sich der letzte Sinn des Philosophierens, aber auch die Wahrheitsfrage der Religion und der Wissenschaftscharakter der Theologie entscheidet oder wenigstens vorentscheidet. Unter den bisher erschienenen Hefen, 18 an der Zahl, stammt nicht weniger als die Hälfte von Schülern Rademachers; auch die nach seinem Tode herausgekommenen Arbeiten hatte er selbst noch, mit einer Ausnahme, für die Sammlung durchgesehen und bestimmt.

Die Sammlung im Geiste ihres Begründers weiterzuführen, gilt mir, dem Rademacher die Mitherausgeberschaft anvertraute, als kostbares Vermächtnis meines Lehrers und Freundes.

Zugleich im Geiste des verewigten ersten Herausgebers handle ich, wenn ich ein dankbares Gedenken an den inzwischen auch verewigten Verleger Hans Hanstein beifüge. Sein großzügiger verlegerischer Einsatz hat die „Grenzfragen“ und ihre bereits stattliche Reihe in schneller Aufeinanderfolge erst ermöglicht.

VORWORT

zur ersten Auflage

Mit dieser Schrift beginne ich innerhalb dieser Sammlung eine Reihe zu veröffentlichen, die zum gemeinsamen Thema die *analogia fidei* hat. Wenn ich hier und jetzt damit anfangen, die *analogia fidei* zu erörtern, insofern sie Verhältniseinheit von „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ ist, dann hat das zunächst einen äußeren Grund. An sich würde diese Schrift das Schlußheft der Reihe bilden. Ich habe aber bereits eine Reihe von Beiträgen zur *analogia fidei* in Zeitschriften veröffentlicht, besonders in der von Robert Grosche herausgegebenen Zeitschrift für Kontroverstheologie „Catholica“ und in der Vierteljahresschrift für systematische franziskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart „Wissenschaft und Weisheit“. Es sind im einzelnen folgende Abhandlungen.

Analogia fidei: I. Gottähnlichkeit allein aus Glauben? II. Die Einheit der Glaubenswissenschaft, Catholica, III, 1934, S. 113—136 und S. 176—208.

Wunderzeichen und Glaube (Biblische Grundlegung der katholischen Apologetik durch Aufweis der *analogia fidei* im Wunderzeichen), Catholica, IV, 1935, S. 145—164.

Natürliche Theologie und Heilsgeschichte (Antwort an Emil Brunner), Catholica, IV, 1935, S. 97—114.

Bonaventura als Klassiker der *analogia fidei*, Wissenschaft und Weisheit, II, 1935, S. 97—111. (Gerade dieser Aufsatz und die im erstgenannten Aufsatz vertretene Deutung der die *analogia fidei* betreffenden Stellen in Luthers Römerbrief- und Psalmenvorlesung haben eine umfassende und tiefdringende kontroverstheologische Antwort gefunden in der von Ernst Wolf herausgegebenen Zeitschrift „Evangelische Theologie“: Hermann Diem, *Analogia fidei* gegen *analogia entis*. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie, 1936, S. 157—180.)

Die Leitgedanken der beiden letztgenannten Aufsätze wurden jüngst auch an Newman (und in einem Vergleiche auch an Möhler) nachgewiesen in meiner Abhandlung: Kardinal Newman, ein Neugestalter augustinischer Religionsphilosophie, Wissenschaft und Weisheit, IV, 1937, S. 23—35.

Auf einige Beiträge zu dem der Analogie verschwisterten Teilhabegedanken wird innerhalb der vorliegenden Schrift verwiesen.

Freilich sind gerade die Hefte mit den Beiträgen zur *analogia fidei* vergriffen, werden aber immer wieder gesucht, wie mir Anfragen an Herausgeber und mich zeigen. Deshalb beabsichtige ich, diese Beiträge zur *analogia fidei* in Buchform und also auch umgearbeitet vorzulegen in einer Reihe von Heften innerhalb dieser Sammlung. Allerdings beschäftigen mich zugleich neue Nachweisungen und Anwendungen des Prinzips der *analogia fidei*, und zwar beanspruchen sie mich dringender als die buchmäßige Umarbeitung des bereits Veröffentlichten. Zur Zeit ist es namentlich Anselms theologisches Programm, in welchem ich das Prinzip der *analogia fidei* in einer radikalen Weise wirksam finde, und doch in einer wesentlich anderen Weise, als sie Karl Barth in seinem bekannten Anselm-Buche (*Fides quaerens intellectum*, 1931) verstanden hat¹.

Wenn so auch vorliegende Schrift in dem größeren Zusammenhang meiner Arbeiten zur *analogia fidei* steht, so habe ich sie doch so angelegt, daß sie ohne Kenntnis der anderen Veröffentlichungen in sich selbst verständlich sei.

Diese Schrift ist auch ein dankbares Bekenntnis zu dem, was mir die liturgische Erneuerung theologisch bedeutet. Einiges von dem, was im ersten Hauptstück über „Kultgemeinschaft“ gesagt wird, habe ich bereits berührt in dem Aufsatz: Der theologische Sinn der liturgischen Erneuerung, *Catholica*, V, 1936, S. 145—171. Wir leben in einer Zeit, in der namentlich der theologische Nachwuchs vom theologischen Lehrer erwartet,

¹ Inzwischen erschienen unter dem Titel „Die Einheit der Theologie in Anselms Prosligion“ im Personal- und Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 1938/39 der Staatl. Akademie zu Braunsberg (Auslieferung: Bibliothek), S. 1—45.

daß seine Wissenschaft zugleich Bekenntnis oder Entscheidung sei. Ich hoffe, daß hier beides angetroffen wird, eine Entscheidung, aber auch ihre streng sachliche oder wissenschaftliche Begründung. Nicht für eine theologische Schule, in der Sache selbst wollte ich zu einer Entscheidung kommen. Diese theologische Haltung ist aber der Geist des Mannes, dem ich diese Schrift zueignen durfte.

Es ist mir eine liebe Pflicht, dankbar zu erwähnen, daß ich für diese Schrift im Gespräch mit meinem Kollegen und Freunde Theodor Klauser manche Anregung empfangen habe.

Bonn, Neujahr 1937

Der Verfasser

VORWORT

zur zweiten Auflage

Die erste Auflage dieses Heftes ist schon seit längerer Zeit vergriffen. Die anhaltende Nachfrage rechtfertigt eine Neuauflage. Diese bietet in einem Ersten Teil den durchgesehenen Text der ersten Auflage. Einige Anmerkungen wurden ergänzt, einige neue sind hinzugekommen. Das Hinzugefügte ist durch ein * kenntlich gemacht. Neu hinzugekommen ist ein Zweiter Teil. Dieser enthält in seinen beiden ersten Hauptstücken den unverkürzten deutschen Text zweier Vorlesungen, gehalten auf der XX. Semaine Liturgique, die vom 1. bis 4. August 1938 zu Löwen in der Abtei Kaisersberg (Mont César) stattfand unter dem Vorsitz des Abtes Dom Bernard Capelle O. S. B. Mein Thema lautete: Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporains — Exposé et Examen critique. Gerne nehme ich auch diese Gelegenheit wahr, dem hochwürdigsten Herrn Abte Dank zu sagen für alle Förderung und Anregung, die ich auf jener Tagung empfing, besonders auch in der Aussprache, die sich an mein Referat angeschlossen und in der P. Damasus Winzen O. S. B. ein die großen Zusammenhänge der Mysterienlehre eindringlich beleuchtendes Correferat beisteuerte. Den deutschen Text meines Referates mit zusätzlichen Anmerkungen habe ich bereits etwas verkürzt

veröffentlichen können in der von Robert Grosche herausgegebenen *Catholica*, Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie, 7. Jahr, 1938, S. 114—149. Der Wiederabdruck an dieser Stelle empfiehlt sich, um den Lesern dieses Heftes das Bild zugänglich zu machen, das ich dort vom „Stand der Kontroverse“ zeichnete, wie sich diese nach dem Erscheinen des Ersten Teiles des vorliegenden Heftes bisher weiterentwickelt hat. Auch hier habe ich in den Anmerkungen einiges ergänzt. In dem Zusatz über „das Opfer der Kirche“, der hier als drittes Hauptstück angeschlossen wird, habe ich eine polemische Stelle gestrichen, da solches einmal gesagt zu haben genügen soll.

Über mein Erwarten hat die erste Auflage ausgelöst, was ich beabsichtigt hatte: Eine innerkatholische Kontroverse, deren beide Fronten weithin starr zu werden drohten, geriet wieder in neue Bewegung dadurch, daß sozusagen an einer neuen Front ein Bewegungskampf versucht wurde. Möge diese neue Auflage weiter dazu beitragen, das Gespräch über die Mysterienlehre in lebendigem Fluß zu halten!

Köln, Ostern 1940

Der Verfasser

Inhalt

ERSTER TEIL

Das Wesen der Symbolwirklichkeit

Seite

I. Kultgemeinschaft

1. Das Kultvolk der Christusgemeinde im Kultraum der Versammlung Gottes 14
2. Die Kultwirklichkeit aufgebaut durch Wort und Sakrament 17
3. Das Heil oder Heilsmysterium als Inhalt der Kultwirklichkeit 29

II. Mysterienfeier

1. Der Mysteriengehalt in der Heilswirklichkeit des Kultes 35
2. Begriffliche Bestimmung der Mysteriengegenwart 37
3. Bild, Teilhabe und Berührung in der Begrifflichkeit der Mysterienlehre 43

III. Symbolwirklichkeit

- Programmatisches 55
1. Zeichenbedeutung und Gnadenzuteilung im Sakrament 58
 2. Ursächlichkeit und Sinnbildlichkeit bei der sakramentalen Heilswirkung 60
 3. Äußeres und inneres Bildsein der sakramentalen Heilswirklichkeit 67
 4. Die Christusbildlichkeit der sakramentalen Gnade 76
 5. Die endgeschichtliche Vorbedeutung des Sakramentes 82
 6. Erfüllung und Verheißung im Sakrament des Neuen Bundes (Sakrament und Glaube) 84

IV. Sakramentale Christusnachahmung

1. Das innere Sakrament und seine geistig-wirkliche Sinnbildlichkeit 95
2. Der innere sakramentale Vollzug als Wirklichkeit durch Gleichgestaltung 98

ZWEITER TEIL

Seite

Der Stand der Kontroverse

<i>I. Das Wesen des Mysteriums</i>	
1. Begriffsgeschichtliches	110
2. Das Mysterium als geheimnisvolle Lehre	113
a) Der scholastische Begriff des <i>mysterium repraesentatum</i>	113
b) Der sich ergebende <i>status quaestionis</i>	115
3. Das Mysterium als Gegenwart göttlicher Heilstat	116
a) Das Urmysterium	116
b) Das Kultmysterium	117
c) Kultmysterium und Urmysterium	117
4. Zusammenfassung der Grundgedanken	122
 <i>II. Bezeugung und Erklärung der Mysteriengegenwart</i>	
Methodische Vorbemerkung	124
1. Der Beweis aus der Überlieferung	128
a) Das Zeugnis der Schrift	128
b) Das Zeugnis der Väter	
α) über das Mysterium der Taufe	134
β) über das Mysterium der Eucharistie	136
2. Das spekulative Verständnis	142
a) Der phänomenologische Versuch Viktor Warnachs	142
b) Der thomistische Versuch Daniel Feulings	145
 <i>III. Das Opfer der Kirche</i>	
1. Vollbringung und Darstellung des Kreuzesopfers	147
2. Das Opfer „für uns“	152
3. Der Träger des sakramentalen Opfergeschehens	156
Autorenverzeichnis	158

Erster Teil

Das Wesen der Symbolwirklichkeit

I. KULTGEMEINSCHAFT

In liturgischer Sicht ist die Kirche Kultgemeinschaft, und zwar die Kultgemeinschaft Christi. Es ist die Kultgemeinschaft, in der Gott dem Vater der wahre Dienst dargebracht wird durch unseren Herrn und seinen Sohn Jesus Christus im Heiligen Geiste. Die Begründung oder Neuschöpfung dieser „wahren Gottesanbetung im Geist und in der Wahrheit“ (Jo 4, 23 f) hat sich ein für allemal in Jesus Christus ereignet. Ihre Haupturkunde ist der Hebräerbrief. Als der wahre und bleibende Hohepriester hat Jesus Christus durch sein Blut und einmaliges Opfer den Neuen Bund vermittelt, den Neuen Dienst im Heiligen Geist eingerichtet, das Neue Heiligtum des Himmels geöffnet und das Neue Kultvolk geweiht (Hebr 4, 14 bis 10, 18). „Zu dem Herrn, dem lebendigen Stein, der zwar von Menschen verworfen, bei Gott aber auserwählt und kostbar ist, sollt ihr hinzutreten und sollt selbst als lebendige Steine zu einem geistigen Haus, zu einer heiligen Priesterschaft aufgebaut werden, um Gott geistige, gottwohlgefällige Opfer durch Jesus Christus darzubringen“ (1 Petr 2, 4 f). Die Ekklesia ist die Versammlung Gottes, von Gott selbst einberufen durch sein Wort, herausgerufen aus der Welt zum Dienst Gottes; und als solche Versammlung Gottes ist die Ekklesia das lebendige Haus Gottes, von Gott selbst aufgebaut aus lebendigen Steinen „zu einem heiligen Tempel im Herrn, zur Wohnung Gottes im Geiste“ (Eph 2, 21 f), „zur heiligen Stadt, zum neuen Jerusalem, zum Zelt Gottes unter den Menschen“ (Apk 21, 2 f; vgl. auch die Messe In Dedicacione Ecclesiae, und zwar die Lectio und die Postcommunio in Anniversario).

1. *Das Kultvolk der Christugemeinde im Kultraum der
Versammlung Gottes*

Von hier aus, von dem neuen und geistlichen Bild des Tempels her, wie es in der apostolischen Verkündigung gezeichnet wird, muß auch die Frage beantwortet werden: Was macht ein christliches Gotteshaus zum Haus Gottes? Wir stellen und beantworten uns hier die Frage, um so am christlichen Sinn des Gotteshauses ein anschauliches Bild dessen zu gewinnen, was die Kirche Jesu Christi zur Kultgemeinschaft macht. Wir wollen aber mit jener Frage nicht ausdrücken, daß eigentlicher Kult nur dies sei, was im Raum des Gotteshauses oder der Liturgie geschehe. Kult, und zwar im eigentlichen Sinne, ist das ganze Christenleben. Freilich findet das kultische Leben der Christen seinen feierlichen Ausdruck und seine stete Formung in der Liturgie.

Wodurch ist das christliche Gotteshaus eigentlich Haus Gottes? Für das katholische Gotteshaus haben wir heutzutage die Antwort sofort bereit: Durch die wirkliche Gegenwart Christi im allerheiligsten Sakrament ist das katholische Gotteshaus wirklich ein Haus Gottes, ein Haus, in welchem Gott wirklich unter uns wohnt. Und weil allein im katholischen Gotteshaus der eucharistische Christus wirklich zugegen ist, darum verdient allein das katholische Gotteshaus wirklich den Namen Haus Gottes. Mit anderen Worten, das Tabernakel macht das katholische Gotteshaus zu einem Hause, in welchem Gott wirklich unter uns zeltet.

Ist diese geläufige Antwort richtig? Jedenfalls ist sie nicht geradezu verkehrt zu nennen. Aber ist es eine ausreichende Antwort, und trifft sie das, was zuerst und wesentlich das christliche Gotteshaus, seine geistige Gestalt bestimmt? Das müssen wir nach Ausweis der Liturgiegeschichte verneinen — Tabernakel und Tabernakelfrömmigkeit im ausgeprägten Sinne sind späte, nämlich spätmittelalterliche Entwicklung! Zuerst und wesentlich ist es nach dem apostolischen und altkirchlichen Kultleben etwas anderes, was das christliche Gotteshaus als solches, in seiner christlichen Bedeutung formt.

Das christliche Gotteshaus ist der geschlossene Kultraum der Christugemeinde. Denn die Christugemeinde ist die Ver-

sammlung Gottes, zum wahren Gottesdienst aufgerufen von Gott selbst, einberufen durch sein Wort und unter sein Wort, herausgerufen aus der Welt — auch aus der sogenannten freien Gottesnatur. Der geschlossene, von der Welt abgeschlossene Kultraum ist Stein gewordener Ausdruck der aus der Welt herausgerufenen Versammlung Gottes, die geistig und körperlich im Raume des Wortes Gottes steht. Die in der Welt lebende und doch von Gott durch sein Wort aus der Welt herausgerufene Gemeinde, die Ekklesia versammelt sich nicht draußen, um die Stimmen Gottes in Natur und Welt oder gar die *vox populi vox Dei* zu vernehmen, sondern im geschlossenen Kultraum, der in der Welt steht und doch (auch durch die heilige Weihe) aus der Weltlichkeit ausgesondert ist wie die sich in ihm versammelnde Gemeinde. Diese Versammlung der Ausgesonderten und Heiligen ist also selber Haus Gottes, nämlich die geistige Gestalt und das innere Baugesetz des christlichen Gotteshauses, der geistige Tempelraum und das lebendige Kultgebäude, in welchem Gott uns nahe ist durch unsern Herrn und seinen Sohn Jesus Christus im Heiligen Geiste. Wo die Heiligen zusammenkommen, um das Wort von Kreuz und Auferstehung zu hören und den Tod des Herrn im Gedächtnis durch Wort und Sakrament zu verkünden, bis er wiederkommt, da ist Christusgemeinschaft, lebendige Gegenwart des Herrn unter den Seinen, da ist Leib und Leibwerdung Christi, „heiliger Tempel im Herrn und Wohnung Gottes im Geiste“, da zeltet das menschengewordene Wort mitten unter uns und wir selbst sind Zelt Gottes. Die Christusgemeinde als der Leib Christi oder als das Zelt des Herrn macht zuerst und wesentlich das christliche Kultgebäude zum Hause Gottes. Der christliche Kultraum ist Haus Gottes, weil sich dort die Christusgemeinde versammelt. Und der eine Altar, um den sich die versammelte Christusgemeinde schart, ist die Opferstätte, an der „die königliche Priesterschaft, das heilige Volk“ (1 Petr 2, 9) mit ihrem ewigen Hohenpriester das eine, geistige Opfer eines Neuen Bundes dem einen Gott darbringt, die Bundeslade, auf der das Wort Gottes in der Heiligen Schrift aufliegt, der Liebestisch, auf dem die Gaben für die Armen gespendet und geweiht werden in jener himmlischen Liebe, mit der uns der Herr zuvor

geliebt und sich in den Tod am Kreuze hingegeben hat, das Toten- und Siegesmal, darunter die Blutzengen des Gekreuzigten ruhen, bis die Zahl der Brüder gefüllt ist. Der Eckstein Christus und die in ihm zusammengefügt lebendigen Steine der Christusgemeinde bauen das christliche Gotteshaus von innen auf und bestimmen so seine geistige Gestalt.

Wir schließen diesen geistigen Grundriß des Raumes, in welchem die christliche Kultgemeinschaft steht, mit der Nutzanwendung, daß diese ursprüngliche Bedeutung des christlichen Gotteshauses als Versammlung Gottes den Menschen von heute, denen Versammlungen und Feiern mit Kultcharakter auch anderswoher vertraut sind, mehr zu sagen hat als der bloße Hinweis auf die stille Schatzkammer des Tabernakels. Von einem ungeistlichen Urteilsvermögen aber würde es zeugen, wenn jemand glaubte die Befürchtung anmelden zu müssen, jene liturgische Erneuerung der ursprünglichen Bedeutung des christlichen Gotteshauses bewege sich in gefährlicher Nähe einer Abschwächung der Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Darauf könnten wir zunächst die Gegenfrage stellen: Wo haben sich denn die alten Christen bewegt? Und die lebendige Gegenwart Christi in seiner Gemeinde nicht einschränken auf seine Realpräsenz in Tabernakel und Monstranz, das heißt nicht die wirkliche Gegenwart des Herrn gefährden, sondern ihre geistige Fülle nicht verkümmern lassen. Katholisches Anliegen ist gewiß immer die volle Wirklichkeit des Heiles und des Heilandes, aber ebenso gewiß diese volle Wirklichkeit nie verstanden ohne ihre volle Geistigkeit. „Wie hab ich mich gefreut, da man mir sagte: Nun pilgern wir zum Hause des Herrn!“ (Ps 121, 1)

Das altchristliche Bewußtsein von dem Zelten des Herrn in seiner den Kult feiernden Gemeinde scheint mir als der liturgiegeschichtliche Tiefengrund in der Bestimmung des *Codex iuris canonici* (1268 § 3) nachzuwirken: (Sed) in ecclesiis cathedralibus, collegiatis aut conventualibus in quibus ad altare maius chorales functiones persolvendae sunt, ne ecclesiasticis officiis impedimentum afferatur, opportunum est ut sanctissima Eucharistia regulariter non custodiatur in altari maiore, sed in alio sacello seu altari. Eine Ordnung aus altchristlichem Kult-

verständnis heraus zeigt sich hier in anderer, neuzeitlicher Begründung.

Auf die gehaltvollen Aufsätze Hermann Kellers O. S. B. über „Kirche als Kultgemeinschaft“ möchte ich besonders hinweisen¹, freilich nicht ohne meine in etwa abweichende Stellungnahme anzumerken. Keller schließt mit dem zusammenfassenden Satz: „Im innersten und letzten Kern ist Opfer Christi und Opfer der Kirche also: vor dem Vater stehen dürfen, um die restlose Selbsthingabe im Hymnus des Dankes zu vollziehen.“ Für Keller ist das Opfer der Kirche nichts anderes als die Teilnahme am Kult des Himmels oder der Engel und Heiligen². Gewiß ist die Kirche durch ihr Lob- und Dankopfer der heiligen Messe in den himmlischen Kult einbezogen, da sie in der Enderwartung steht und das Reich Gottes verborgenerweise in der Kirche am Kommen ist. Aber wie die Kirche hienieden *Ecclesia crucis*, so ist auch ihr Kult ein *cultus crucis*. Und wie nach dem Hebräerbrief das Kreuzesopfer Christi der Eingang zum himmlischen Kult war, den der Herr mit seinen Erlösten ewig seinem Vater darbringt, so ist das Opfer der Kirche der zwischenzeitliche Hinübergang vom einmaligen blutigen Kreuzesopfer zum ewigen himmlischen Kult. Die Rückbeziehung auf das Kreuzesopfer und seine sühnende und versöhnende Kraft ist darum der heiligen Messe wesentlicher oder grundlegender als die Vorbeziehung auf den himmlischen Kult. Unser christliches Leben hienieden ist kultisches Sterben im Kreuzestode Christi, um allerdings dadurch mit dem erhöhten Herrn einzugehen in die Herrlichkeit des himmlischen Kultes.

2. Die Kultwirklichkeit aufgebaut durch Wort und Sakrament

Die Kirche ist Kultgemeinschaft. Ihren höchsten Ausdruck empfängt diese Kultgemeinschaft in ihrem Opferkult, in welchem das Gedächtnis des Kreuzesopfers gefeiert und der Tod des Herrn verkündet wird. Weihehandlung und Wortverkündigung, Sakrament und Wort gehören zusammen und bilden die eine und ganze Wirklichkeit des Kultes, die weder ohne die wirksame Geistigkeit des Wortes noch ohne die geistige Wirkksamkeit des Sakramentes besteht. Es gibt keinen christlichen Kult rein im Wort, in der bloßen, unwirklichen Gedanklichkeit des Redens. Es gibt ebensowenig einen christlichen Kult

¹ Benediktinische Monatsschrift XVI, 1934, S. 25—38 u. XVII, 1935, S. 183—195, 277—286, 347—361.

² XVII, S. 361 und 359.

rein im Sakrament, in der bloßen, ungeistigen Dinglichkeit der Elemente. „Jetzt aber, da ihr Gott kennt, vielmehr von Gott erkannt seid, wie könnt ihr da zu den schwachen und arm-seligen Elementen zurückkehren, denen ihr wieder von vorne an dienen wollt?“ (Gal 4, 9) Wie das Sakrament in sich selbst kein bloßes Element ist, sondern Element vom Worte begeistert, so ist auch das Wort, das die Heilstaten Gottes verkündet, keine bloße Rede, sondern Wort Gottes im Sakrament sich auswirkend. Die Einheit von Wort und Sakrament kann im christlichen Kult nicht innerlich genug verstanden werden; wir dürfen geradezu von einer wechselseitigen Erfüllung von Wort und Sakrament sprechen. Vom Worte wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistigkeit und vom Sakramente wird das Wort mit der Fülle geistiger Wirklichkeit erfüllt. „Geistig werden wir geboren, und im Geiste werden wir geboren durch das Wort und das Sakrament“ (Augustin, In Jo ev. tract. 12, 5).

In dieser Sache sind zwei Verhältnisse wohl zu unterscheiden: Wort und Element, wie beide das Sakrament zusammensetzen, und anderseits Wort und Sakrament, wie beide die Kirche als Kultgemeinschaft innerlich aufbauen. Mithin gibt es auch zweierlei Wort: einerseits das *verbum sacramenti* oder das Wort, das (mit Augustin zu reden) zum Element hinzukommt, damit das Sakrament wird (In Jo ev. tract. 80, 3), und anderseits das *verbum fidei*, allgemein verstanden als *verbum praedicationis, cordis credentis, confessionis, invocationis* (Röm 10, 8—15). Beiderlei Verhältnis bildet je eine analoge Einheit; und beide Verhältnisse verhalten sich zueinander in einer analogen Einheit. Es verhalten sich Wort und Element (oder Materie) analog zum Sakrament, nämlich gleichsam wie dessen Form und Stoff, und Wort und Sakrament analog zum Kult, nämlich gleichsam wie dessen Geistigkeit und Wirklichkeit; und es verhalten sich Wort und Element im Sakrament analog zu Wort und Sakrament im Kult. Die Einsicht in diese Verhältnisseinheiten oder vielmehr in die dritte übergreifende Ordnungseinheit ist von entscheidender Bedeutung für ein tieferes Verständnis der Kirche als Kultgemeinschaft. Auch die Lehre vom *Corpus Christi mysticum* würde aus einer genauen Beachtung und Erfassung jener Analogie an Klarheit und Deutlichkeit

gewinnen, insofern dann das Verhältnis zwischen dem *sacramentum Corporis Christi* und der *Ecclesia* als *Corpus Christi* vom übergreifenden Ganzen der Kultwirklichkeit her gesehen würde. So würde der Gefahr einer einseitig und dinglich sakramentalen Betrachtungsweise des *Corpus Christi mysticum* vorgebeugt. Der neuerdings hier und da beliebte Ausdruck „Kirche als Ursakrament“ bezeichnet nur die eine Seite der Kirche als Kultgemeinschaft. Die katholische Kirche ist Kirche des Sakramentes und des Wortes; und zwar in ihren Sakramenten selbst ist sie Kirche des Sakramentes und Wortes, wie sie auch in ihrer Verkündigung des Wortes Kirche des Wortes und Sakramentes ist.

Die ebenso schöne wie schwere Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament soll im Verlauf unserer Erörterungen geklärt werden, soweit dies unserem Thema dient, namentlich später, wenn wir das Verhältnis von Glauben und Sakramenten, von *verbum fidei* und *sacramenta fidei* aufzuhellen versuchen. Jetzt wollen wir aber in einer vorläufigen, mehr äußeren Betrachtung die Einheit von Wort und Sakrament in der Kultgemeinschaft uns gewissermaßen veranschaulichen¹.

Wort und Sakrament sind darin eins, daß sie beide Zeichen sind, freilich im analogen Begriffe. Wir müssen nun Wort und Sakrament im vollen Sinne nehmen, nämlich das Wort als Begriffswort und das Sakrament als wirksames Zeichen, d. h. als Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet. Dann dürfen wir den Unterschied zwischen beiderlei Zeichen so kennzeichnen: die Begriffswörter sind in ihrem begrifflichen Inhalt oder im inneren Wort *signa formalia*, die Sakramente dagegen *signa instrumentalia*. In der Verkündigung des Wortes Gottes sind die Begriffswörter trotz ihrer Herübernahme aus der Menschenrede die der Glaubensoffenbarung innere Form unmittelbarer Kundgabe und Kenntnisaufnahme des Offenbarungsinhaltes. Die Sakramente aber sind symbolische Zeichen. Während uns Be-

¹ Vgl. zur Frage den vorwiegend kontroverstheologischen Beitrag von Joh. Kuhn, Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten, Tüb. Theol. Quartalschr. 37, 1855, S. 1—57, bes. S. 23.



griffswörter ihren Gegenstand in sich selbst erkennen machen, wie wenn wir durch reines Glas hindurch auf einen Gegenstand draußen schauen, sind dagegen Symbole kein solch bloßer Durchgang unserer Erkenntnis zur Sache in sich selbst. In symbolischer Erkenntnis erblicken wir nicht unmittelbar die Sache selbst, sondern die Sache stets in und mit dem Symbol. So sind die Sakramente als Symbole keine inneren Formen, sondern äußere Werkzeuge unserer Glaubenserkenntnis, auch abgesehen davon daß die Sakramente nicht bloße, sondern wirksame Symbole und also werkzeugliche Ursachen der Gnade sind — aber auch das Wort Gottes in der Verkündigung ist *wirksames* Zeichen, wenn auch nicht in demselben Sinne wie das Sakrament, sondern in einer analogen Bedeutung. Das Sakrament unterscheidet sich schon rein erkenntnis- oder zeichenmäßig vom Wort, da jenes äußeres Symbol ist, während das Wort, auch als Gleichniswort, die Sache nicht in einem äußeren Symbol, sondern in einem inneren Begriff oder inneren Bild darstellt.

Die analoge Einheit von Wort und Sakrament, beide in ihrer Zeichen- und Wirkleistung verstanden, haben die Theologen auf eine kurze Formel gebracht, indem sie Wort und Sakrament voneinander aussagen: Das Wort ist *sacramentum audibile*, und das Sakrament ist *verbum visibile* (dieser Ausdruck bei Augustin, In Jo ev. tract. 80, 3). Das Sichtbare gilt uns als wirklichste Erscheinung des Wirklichen, und das Wort als geistigster Ausdruck des Geistigen. Das Sakrament als sichtbares Wort bezeugt sichtbar und vollbringt die gegenwärtige Wirklichkeit des im Wort Gottes Verkündigten; und das Wort als hörbares Sakrament prägt und deutet aus die wirksame Geistigkeit des Sakramentes und sakramentalen Kultes.

In der liturgischen Sicht wird nun die Verhältniseinheit von Wort und Sakrament in eine neue und alte Beleuchtung gerückt. Es verhalten sich Wort und Sakrament, Glaubenswort und Sakramentsfeier so in der katholischen Kirche zueinander wie in ihrem Opfer. Die Kultfeier der heiligen Messe besteht nämlich aus der sogenannten Vormesse und der eigentlichen Opfermesse. Die Vormesse könnte auch Wortmesse heißen, denn sie entspricht dem alttestamentlichen Wort- und Gebetsgottesdienst.

Psalmen werden gesungen, aus der apostolischen Verkündigung und aus der Heiligen Schrift des Alten Bundes wird Lesung gehalten, das Evangelium wird verkündigt und der Glaube feierlich bekannt, und in der alten Kirche predigte hier der Bischof. So bereitet die Vor- und Wortmesse auf den in der sakramentalen Feier kommenden Gottheiland vor, wie der Alte Bund das Kommen Jesu Christi in diese Welt vorbezeugte. Durch den Glauben ergreifen wir Christus und sein Heilswerk, und durch das Wort des Glaubens ist Christus in seiner betenden und bekennenden Gemeinde gegenwärtig, wie er den Vätern und Gerechten des Alten Bundes durch das Wort der Verheißung nahe war. Und diese lebendige Gegenwart Christi in seiner glaubenden und anrufenden Gemeinde besagt mehr als eine bloße Richtung unseres gläubigen Denkens und Strebens auf Christus hin. Wie im Alten Bunde das Wort der Verheißung nicht in den leeren Raum hinein, sondern auf die Erfüllung hin geschah und an der Wirklichkeit der Erfüllung im voraus teilhatte, so nimmt in der Vormesse das Wort des Gebetes und der Verkündigung teil an der sakramentalen Wirklichkeit und Erfüllung in der Opfermesse. Aber auch die Opfermesse selbst, bestehend aus Opferbereitung, Opferweihe und Opfermahl, ist wiederum Einheit von Wort und Sakrament im ganzen und im einzelnen. Vor allem an den beiden Wendepunkten der Opfermesse, am Ein- und Ausgang des Kanons, zeigen sich als feierlichstes Bekenntnis- und Gebetswort die Präfation mit Sanctus und das Paternoster.

In solcher Einbeziehung in den sakramentalen Opferkult nimmt das Wort des Glaubens und Gebetes teil an der sakramentalen Wirklichkeit; und die sakramentale Opferfeier erweist sich durch die Verbindung mit dem Wort und der Wortmesse als geistiger Gottesdienst, als „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit“ (Jo 4, 23).

Zudem ist das Wort, das in der Messe verkündigt, geglaubt und gebetet wird, nicht wie Menschenwort ein bloßes Wort, bei dem Wort und Wirklichkeit an sich auseinanderfallen. Das liturgische Wort, zumal in der Messe, ist teils Gotteswort selbst, wie in den Lesungen und der Frohbotschaft und in den Psal-

men und dem Gebete des Herrn und im Abendmahlsbericht; teils steht das liturgische Wort mit dem Gotteswort in äußerer und innerer Verflechtung. Gottes Wort aber ist Schöpferwort und so Einheit von Wort und Wirklichkeit oder von Geist und Macht. Dem Geiste und Worte des Menschen dagegen eignet keine unmittelbare Macht, das auszurichten und zu schaffen, was es sagt und befiehlt; dies geschieht hier erst mittels einer besonderen wirklichen Macht, die dem geistigen Wort gleichsam den starken Arm leiht¹.

¹ Nach den Aussagen der Hl. Schrift eignet dem Worte Gottes Geistigkeit und Mächtigkeit (Pneuma und Dynamis), gebieterischer Anspruch, der aber zugleich in der Gnade schenkt, was er im Gesetz befiehlt (Nomos und Charis), und Entscheidung im Gericht des Zornes, aber auch der Gnade (Krisis).

1. Die Wortgestalt der göttlichen Offenbarung ist Ausdruck ihrer Geistigkeit, das heißt der Heiligkeit und Unsichtbarkeit, der Persönlichkeit und Herrschaft Gottes, kurzum der Geistigkeit des Gottes, der sich im Ersten Gebote offenbart: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypterlande, aus der Sklaverei geführt. Du sollst nicht Aftergötter neben mir haben! Du sollst kein Bild dir fertigen, kein Abbild dessen, was im Himmel droben oder auf der Erde unten oder in dem unterirdischen Wasser ist!“ (Exod 20, 2—4)

2. Das Wort Gottes (Röm 9, 6; 1 Kor 14, 36; 2 Kor 2, 17 u. 4, 2; Phil 1, 14), das Christus- oder Herrnwort (Kol 3, 16; 1 Thess 1, 8 u. 4, 15) ist keine leere Rede (Is 55, 11; Eph 5, 6; 1 Kor 4, 19, 20), sondern Geisteskraft (1 Kor 2, 4), Weisheit und Kraft (1 Kor 1, 24); seine Wahrheit (2 Kor 6, 7; Eph 1, 13) ist lebendige Wirklichkeit (2 Kor 6, 7; Phil 2, 16; Hebr 4, 12) des Gnadenwortes (Apg 14, 3 u. 20, 32) oder Heilswortes (Apg 13, 26; Röm 10, 8—15); ἐν-έργεια oder Im-Werke-sein (Hebr 4, 12), freilich im christlichen Hoffnungsstand δύνανται ἐν ἀσθενείᾳ (2 Kor 12, 9) als λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Kor 1, 17, 18). Die Wortoffenbarung im biblischen Begriffe bedeutet beides in einem: Heilsrede Gottes an den Menschen und Heilstun mit den Menschen. Und Christus Jesus ist Verheißung und Erfüllung, das Jawort Gottes (2 Kor 1, 18—20).

3. Das Wort Gottes ist Wahrheit (2 Kor 6, 7) und Weisheit (1 Kor 2, 7), aber zugleich als gebieterischer Anspruch an den Menschen (Röm 9, 4: νομοθεσία; Ps 147, 19f u. Ps 118 [119]). In Christus (Hebr 9, 11—14), im Christus- oder Glaubensgesetz (1 Kor 9, 21; Gal 6, 2; Röm 3, 27) wird dieser göttliche Anspruch Forderung und Erfüllung (Röm 8, 3, 4; Gal 5, 6 u. 14; Röm 13, 10), Gesetz und Kraft (Röm 1, 16 u. 7, 18 mit 8, 3, 4 u. Phil 2, 13), Gebot und Gabe (Röm 5, 5), Erkenntnis und Erkanntwerden

Was folgt aus der Einheit von Wort und Sakrament, wie sie uns in der Liturgie des Meßopfers anschaulich begegnet, für die Predigt als Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes? Wird in der heiligen Messe und aus ihrer Liturgie heraus gepredigt, dann ereignet sich die Verkündigung des Wortes Gottes im geistigen Raum der sakramentalen Wirklichkeit, und so wird innerhalb der Messe, wenn auch nicht hier allein, der Sinn von Verkündigung auf eine eigentliche und katholische Weise erfüllt. Denn Verkündigung, falls sie wirklich als solche statthat, ist mehr als ein *Reden über* oder ein Berichten über Geschehenes oder ein Ermahnen; Verkündigung ist gegenwärtigsetzendes Zeugnis. Christliche Verkündigung ist nicht nur Verkündigung über Christus, sondern Verkündigung in Christus, Zeugnis des Christus, der in seiner Kirche geistig und doch wirklich lebt und sich selbst bezeugt durch sein Wort und Sakrament, wie er einst in seinem Erdenwandel gegenwärtiges Selbstzeugnis gab durch sein Wort und seine Wunderzeichen. Christus, der auferstanden ist und lebt, hat uns sein Wort nicht so hinterlassen, wie von einem Menschen, der, einmal gestorben, nicht mehr selbst unter uns lebt, seine Worte übrig und lebendig bleiben können. Das Ewige Wort des Vaters spricht auch sein Wort ganz anders, als ein Mensch seine Worte redet, die von ihm getrennt und für sich aufgenommen werden können. Das Wort Christi kann nicht eigentlich vernommen werden, ohne daß Christus selber aufgenommen wird. Denn untrennbar sind Christus und sein Wort. Nur wo Christus selbst

(1 Kor 13, 12; Jerem 31, 33. 34) in einem. μή ὄν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ — nicht los von Gottes Gesetz, sondern im Christusgesetz (1 Kor 9, 21). Vergleiche: da quod iubes et iube quod vis (Augustin, Confess. X 29, 40; De spiritu et littera 13, 22).

4. Das Wort Gottes ist Zorngericht (Röm 1, 18) und Heilsverheißung (Röm 1, 16), göttliche Entscheidung über jeden Menschen (Röm 2, 5; Hebr 4, 12), Offenbarung des Gotteszornes über Heiden und Juden (Röm 1, 18 bis 2, 29), aber auch das Wort der Versöhnung (2 Kor 5, 19: ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς), Offenbarung der Gottesgerechtigkeit für Juden und Heiden (Röm 1, 16. 17). Die Entscheidung erfolgt endgeschichtlich am Tage der Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi (1 Kor 1, 7) und unseres Offenbarwerdens (2 Kor 5, 10).

lebendige Gegenwart ist, wie er es in seiner Kirche ist, da ist auch sein Wort und damit Christus selbst lebendigmachende Wirklichkeit. Das Wort Christi von Christus selbst, das heißt von seiner Gegenwart ablösen, hieße es zu einem toten Buchstaben machen und daraus das menschliche Gemächte einer sogenannten christlichen Welt- und Lebensanschauung aufrichten.

Die protestantische Theologie kennt auch eine Wirklichkeit in der Verkündigung des Wortes Gottes; auch ihr bedeutet Verkündigung Gegenwärtigsetzung, das Ereignis der lebendigen Gegenwart Christi und seines Heilswerkes. Denn was anderes besagt zutiefst der evangelische Protest gegen die bloße *fides historica*? Was anders, als daß Glaube und Glaubensverkündigung nicht in historisch-moralischer Unterweisung und Kenntnis und aszetischer Übung aufgehen dürfen, auch wenn sich dies alles auf Christus und seine Wahrheiten und Gebote bezieht! Und wer das heutige Schrifttum protestantischer Theologie berücksichtigt, erfährt von dem wiedergewonnenen Verständnis nicht weniger protestantischen Theologen und Pfarrer dafür, daß Christusverkündigung in Predigt und Sakrament nicht dasselbe ist wie ein welt- und lebensanschauliches Reden über „das Wesen des Christentums“ oder gar wie ein „Erleben“ der Christusnähe¹. Insofern erscheint die liturgisch-sakramen-

¹ Vgl. bes. Willh. Stählin, Vom göttlichen Geheimnis, 1936. S. 10 heißt es: „Das göttliche Geheimnis ist nicht die Mitteilung übernatürlicher Erkenntnisse; es ist nicht die Verkündigung jenseitiger Ideen, sondern es ist die Gegenwart Gottes in dieser Welt. Auch darin unterscheidet sich der biblische Begriff des Mysteriums von dem, was das Wort Geheimnis vermuten läßt.“ S. 13: Das göttliche Geheimnis „sucht Menschen, denen es kund gemacht werden kann, weil es ihnen bestimmt und zugedacht ist. Es kann ihnen aber nicht kund gemacht werden, so wie unter uns Menschen irgend etwas, das bisher ein ‚Geheimnis‘ war, nun gesagt, mitgeteilt und bekanntgemacht wird. Das Geheimnis Gottes ist ja die Gegenwart Gottes selbst in unserer Mitte. Sein Geheimnis ergreifen heißt, von Ihm selbst ergriffen werden . . . Die Briefe des Neuen Testaments drücken diesen Sachverhalt aus in einem räumlichen Bild. Die christliche Existenz ist damit beschrieben, daß ein Mensch ‚in Christo‘ ist. Es ist ein Christusraum, in den der an Christus glaubende Mensch versetzt ist, eine neue Sphäre, in der er von nun an lebt, und eben dies räumliche Bild wird auch auf den Begriff des Mysteriums angewendet: das Verständnis Christi wird dem

tale Auffassung der Christusverkündigung in der Nähe der altreformatorischen Auffassung der Christusverkündigung, insofern auch in der liturgischen Sicht das historische Leben Jesu und die damit verbundene moralische Nachfolge Christi nicht den vollen, und zwar nicht einmal den erstwesentlichen Gehalt der Christusverkündigung ausmachen¹. Christus als Lehrer und Erzieher durch sein Wort und Leben genügt nicht. Solche Christuspredigt verlöre das ganz Andere, das sie aus der letzterdings natürlich-sittlichen Ebene einer christlichen Welt- und Lebensanschauung hinaushebt. Darum sagt Leo der Große: Christus ist unser Heil im Sakrament und im Beispiel; das Kreuz Christi ist Sakrament und Beispiel, und zwar zuerst Sakrament und dadurch auch Beispiel. Ab omnipotenti enim medico duplex nobis miseris remedium praeparatum est; cuius aliud est in sacramento, aliud in exemplo; ut per unum conferantur divina, per aliud exigantur humana [humana!]. Quia sicut Deus iustificationis est auctor, ita homo devotionis [!]

Menschen zuteil, der in dem Geheimnis Christi ist und lebt (Eph 3, 4).“ S. 32: Das Mysterium ist „das göttliche Geheimnis in Wort und Sakrament“. S. 34: „Beides, Wort und Sakrament, sind Formen der Vergewärtigung des göttlichen Geheimnisses.“

¹ Vgl. das Beiheft 2 zur „Evangelischen Theologie“: Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, 1936; namentlich den Beitrag von Ernst Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther, S. 179—222. Beachtenswert ist auch, daß Karl Ludwig Schmidt in seinem Beitrag „Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien“, S. 7—33, selbst für die synoptischen Evangelien feststellt, sie seien nicht zuerst und wesentlich Lebensbeschreibung Jesu, sondern Christuszeugnis oder Christusverkündigung, Zeugnis von dem in Jesus von Nazareth erschienenen Messias oder Christus, in welchem sich die Verheißungen des Alten Bundes und die Heilsgeschichte Israels gegenwärtig erfüllen. Trefflich sagt Schmidt, daß in der Christusverkündigung uns ein *perfectum praesens* begegne (S. 32). Die neutestamentliche Christusbotschaft ist das *perfectum praesens* des Alten Bundes, und die kirchliche Christusverkündigung ist das *perfectum praesens* des Alten und Neuen Bundes. — Es ist selbstredend kein Zufall, daß ein katholischer Konvertit aus dem Protestantismus wie Oskar Bauhofer einen Aufsatz „Corpus Christi und Wort Gottes“ schreibt (Catholica, II, 1933, S. 125—140) und darin (unter Berufung auf Odo Casel O. S. B.) die im Raume der Kirche gegenwärtig werdende Heilige Schrift den gegenwärtigen Herrn nennt.

est debitor (Sermo 67, 5). Crux enim Christi, quae salvandis est impensa mortalibus, et sacramentum est, et exemplum: sacramentum, quo virtus impletur divina; exemplum, quo devotio incitatur humana (Sermo 72, 1; über die Menschwerdung als göttliche Erlösung und menschliches Beispiel siehe Sermones 21, 2 et 25, 6). Alle echte Christusverkündigung wird getragen von der Auferstehung Jesu und der durch sie geschaffenen lebendigen Gegenwart des erhöhten Herrn in seiner Kirche. Tunc igitur filius hominis, Dei et filius, excellentius sacramentusque innotuit, cum in paternae maiestatis gloriam se recepit: et ineffabili modo coepit esse Divinitate praesentior, qui factus est humanitate longinquior (Leo über Christi Himmelfahrt, Sermo 74, 4). Die Ekklesia ist die durch Gottes Wort aus der Welt herausgerufene und durch Gottes Wort versammelte Gottesgemeinde; und der *logos-kyrios* ist und wird mitten unter uns gegenwärtig, und sein Heilswerk ist und wird lebendig durch Wort und Sakrament. Denn die wirkliche Gegenwart des im Gotteswort Verkündigten wird von der geistigen Wirklichkeit der Sakramente sichtbar bezeugt und getragen, wie die Geistigkeit des Sakramentes (daß es kein dinglicher Zauber ist) in der wirksamen Geistigkeit des Wortes, des *verbum sacramenti* im engeren und des *verbum fidei* im weiteren Sinne, ausgedrückt wird, weil das Wort das geistigste Tun eines geistigen oder geistbegabten Wesens ist. Das wäre gewiß eine äußerliche Meinung vom sakramentalen Gepräge oder *sacramentum audibile* der katholischen Predigt, würde dieses nur darin gefunden und gesucht, daß die katholische Predigt stets auch über die Sakramente belehre und wenigstens zu eifrigem Sakramentempfang ermahne. Dann liefen Wort und Sakrament im Grunde nebeneinander, sofern sie nur lehrhaft und sittlich aufeinander bezogen wären.

Die liturgisch-sakramentale und die altreformatorische Ansicht von der Christusverkündigung befinden sich nun doch im schneidenden Gegensatz, trotz äußerer und so bloß scheinbarer Nähe¹. Denn eine sakramentale Wirklichkeit im katholischen

¹ Dieses Verhältnis von scheinbarer Nähe und wirklichem Gegensatz zwischen liturgisch-sakramentaler und altreformatorischer Auffassung wird

Sinne leugnet die protestantische Theologie; und darum wird in ihr auch die Einheit von Wort und Sakrament anders verstanden, wie später bei der Darlegung der Verhältniseinheit von Glauben und Sakrament deutlich werden soll. Hier sei nur so viel erwähnt, wie es dazu dient, den protestantischen Begriff von Kult und Kultgemeinschaft in seinem wesentlichsten Zuge zu kennzeichnen. Die beiden „evangelischen“ Sakramente, Taufe und Abendmahl, gelten nach folgerichtiger protestantischer Theologie rein als *verbum visibile*, das heißt rein als Glaubensverkündigung durch das sichtbare Zeichen. Allein durch den Glauben gerechtfertigt, so lautet das protestantische Materialprinzip, das auch auf das Verhältnis von Wort und Sakrament angewandt wird. Der Glaube ist das alleinige Heilmittel. Die Sakramente als solche sind keine Heilmittel, enthalten und bewirken nicht die Gnade; erst der Glaube, den diese Erinnerungszeichen wecken und stützen sollen, ist und bleibt die alleinige Heilswirklichkeit. *Fides sacramenti, non sacramentum iustificat*, heißt es schneidend mit — allerdings unbelegter und unbelegbarer — Berufung auf Augustin in Melancthons *Apologia Confessionis Augustanae* (XIII 23)¹. *Nostra autem sacramenta gratiam continent et causant*, sagt Thomas (S. theol. III 61, 4, ad 2) gegenüber den Sakramenten

sich uns später noch bei einem anderen Lehrpunkt zeigen, nämlich bei der heiligen Messe. In der Maria-Laacher Theologie wird mit der Heiligen Schrift und Meßliturgie der Gedächtnischarakter der heiligen Messe besonders deutlich gemacht: Die heilige Messe ist geradezu dadurch Opfer, daß sie Gedächtnis ist, Gedächtnis des Todes Christi. Der protestantische Einwand gegen die katholische Messe, als widerspreche sie der unwiederholbaren Einmaligkeit des neutestamentlichen Opfers, wird tatsächlich in jener katholischen Meßauffassung sehr ernst genommen. Dennoch besagt diese denkbar größten Gegensatz zur *nuda commemoratio* der protestantischen Abendmahlsfeier. Was katholische Theologen, die gegen das „Mysteriengedächtnis“ schrieben, daran auszusetzen haben, ist nicht ein Zuwenig, sondern ein Zuviel an Wirklichkeitsgehalt, da behauptet werde, nicht nur die Wirkung oder Kraft des Kreuzesopfers werde wirklich, sondern das (geistig-wesentliche) Opfergeschehen selbst werde durch das Gedächtnis in Mysterienwirklichkeit gegenwärtig.

¹ „Zur Sakramentslehre des Heidelberger Katechismus nach den Fragen 65—68“ vgl. den so benannten Aufsatz von Hermann Hesse, Theologische Aufsätze für Karl Barth, 1936, S. 467—489.

des Alten Bundes, bei deren Heilswirklichkeit der bloßen Verheißung es aber die Protestanten auch bei ihren evangelischen Sakramenten belassen. Der Glaube an das Wort als Vertrauen auf die göttliche Zusage enthält die ganze Heilswirklichkeit der beiden evangelischen Sakramente. Unsere Heilswirklichkeit hienieden ist nach protestantischer Lehre Wirklichkeit allein aus Glauben, im Sinne reiner Wortwirklichkeit. Das Wesen einer „evangelischen Kirche“ ist also kurz gesagt Kirche des Wortes. Der evangelische Gottesdienst ist wesentlich Verkündigung des Wortes oder Predigt; und der evangelische Pfarrer ist wesentlich Prediger. Wenn er auch die Sakramente verwaltet, so geschieht auch dies dennoch als eine Art Predigt oder als Verkündigung durch das sichtbare Wort¹.

¹* Die protestantische Lehre ist freilich in dieser Sache nicht einheitlich. Für mein obiges Urteil kann ich mich berufen auf einschlägige Darstellungen wie Wilhelm Niesel, Was heißt reformiert?, 1934, S. 42—44 u. 47—51, und Henri Clavier, La doctrine réformée sur la parole de Dieu, in: Zoellner-Stählin, Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes, 1937, S. 68—99, näherhin S. 88—91: D. La doctrine réformée sur le rapport entre la Parole et le Sacrement. Es sind also Darlegungen des reformierten Standpunktes. Anders urteilen aber z. B. Wilhelm Stählin und Heinrich Vogel über das Verhältnis von Wort und Sakrament. Stählin sagt (Die Kirche Christi und das Wort Gottes, in dem soeben genannten Sammelbuch von Zoellner-Stählin, S. 16—41, auf S. 27): „Jeder Versuch, die verschiedenen christlichen Kirchen zu unterscheiden als Wortkirchen und Sakramentskirchen, ist aufs entschiedenste abzuwehren. Vielmehr gehören Wort und Sakrament unlösbar zusammen, nicht als zwei wesentlich verschiedene Lebensformen der Kirche, sondern als wesentlich eines. . . Beide brauchen einander. Das Sakrament ist das Korrektiv des Wortes, und das Wort das Korrektiv des Sakramentes. Wenn das Sakrament überschätzt und das Wort verachtet wird, so wird leicht verdunkelt, daß die Gnade Gottes sich an den Menschen als Person wendet; wenn das Wort vom Sakrament losgelöst und allein gewertet wird, so verflüchtigt es sich nur allzu leicht zur bloßen Mitteilung von Gedanken über Gott.“ In Vogels Schrift, Das Wort und die Sakramente (Theologische Existenz heute, Heft 35, 1936), heißt es S. 7: „Eine Kirche, die nur Kirche des Sakraments sein wollte und vergäße, daß sie durch das Wort geschaffen ist und erhalten wird, würde mit dem Wort auch das Sakrament verlieren, das ihr unter der Hand zu einem Mittel der Heilsmagie verwandelt würde. Eine Kirche aber, die Kirche des Wortes ohne Sakrament sein wollte, würde mit dem Sakrament auch das Wort verlieren, das ihr unter der Hand zu einer

Gegenüber der protestantischen Kirche allein des Wortes ist die katholische Kirche Kultgemeinschaft des Wortes und des Sakramentes, da hier Wort und Sakrament einander tragen und erfüllen zu der einen geistigen Wirklichkeit des *Corpus Christi mysticum*; dieses wird vom Sakramente her sichtbar bezeugt als Wirklichkeit des im Wort lebendigen Geistes (Jo 6, 63) und vom Worte her innerlich gestaltet als Geistigkeit der sakramentalen Wirklichkeit. Es gibt also auch hier keine doppelte Wirklichkeit, eine für sich wesende Wirklichkeit und Geistigkeit allein im Wort und ebensowenig eine wortlose und so ungeistige Wirklichkeit im Sakrament. Das letzte ist schon darum ausgeschlossen, weil das Sakrament bereits in sich selbst Einheit von Element und Wort ist.

Im Gesamtritus des heiligen Meßopfers hat die katholische Kirche sich selbst unsagbar tief dargesetzt und stellt sie sich selbst stets aufs neue dar als die Kultgemeinschaft, die in der inneren Beziehungseinheit von Wort und Sakrament die geistige und wirkliche Gegenwart Christi und seines Heilswerkes ist.

3. *Das Heil oder Heilsmysterium als Inhalt der Kultwirklichkeit*

Die Kultwirklichkeit wird durch Wort und Sakrament aufgebaut. Nun ergibt sich eine neue Frage, die aber schon mehrfach berührt wurde: was ist Inhalt der Kultwirklichkeit? Was bewirken Wort und Sakrament im Kult? Darauf können wir zunächst kurz antworten: Inhalt der Kultwirklichkeit ist das Heil oder die Gnade.

Wort und Sakrament enthalten das Heil oder die Gnade. Wort und Sakrament sind also Kultformen und Heilmittel in

menschlichen Theorie über Gott und sein Wesen geriete. Das Wort ist die Wahrheit des Sakraments und das Sakrament ist die Wirklichkeit des Worts.“ Und S. 10 heißt es weiter: „Die Sakramente sind nicht nur Hinweis auf die Realpräsenz, auf das Gnadenergebnis, auf den Vater, der auf den verlorenen Sohn schon wartet, sondern wollen geglaubt sein als das Ereignis selbst, in dem er, Christus gegenwärtig handelt. Sie bedeuten nicht nur die Gabe, sondern in ihnen wird uns die Heilsgabe gegeben. Sie bezeichnen nicht nur die Gnadengegenwart des Gebers, sondern in ihnen gibt sich der Geber selbst als die Gnadengabe zum ewigen Leben.“

einem. Und so ist auch die Kirche des Wortes und Sakramentes zugleich Heilsanstalt und um der Heiligung und des ewigen Heiles der Menschen willen da. Aber auch dieses Zugleich besagt keinen doppelten Begriff, keine zweifache Wirklichkeit der Kirche. Die Kirche Jesu Christi ist und bleibt Kultgemeinschaft, und nur so betätigt sie sich auch als Heilsanstalt. Denn es gibt kein Heil des Menschen außerhalb der Ehre und Verehrung Gottes. Wir werden immer nur so geheiligt, daß der Name Gottes geheiligt werde. Unsere Verherrlichung steht in Gottes Herrlichkeit und Verherrlichung; denn verherrlicht werden wir mit der Herrlichkeit Gottvaters und seines Sohnes Jesus Christus. Und Jesus Christus ist unser Heiland geworden, indem er Gott die Ehre zurückgab, die wir Gott durch die Sünde geraubt hatten. „Herr ist Jesus Christus durch seinen Eingang in die Herrlichkeit Gottvaters“ (Phil 2, 11; vgl. Eph 1, 12)¹.

¹ Deutlich sagt Abt Ansgar Vonier O. S. B. in seinem ebenso begriffs-klaaren wie gedankentiefen Buche „Das Geheimnis des eucharistischen Opfers“ (Deutsche Übertragung von Paul Schneider O. S. B., 1929, S. 17 f): „Es liegt in der christlichen Lehre von der Erlösung ohne jeden Zweifel ein absolutes, eigenständiges Element, ohne Nutzbeziehung auf den Menschen. Voraussetzung für jeden Gedanken an eine Bereicherung des Menschen durch die Erlösungsgnade Christi ist der Glaube an jene bei weitem größere Wirkung des Kreuzesopfers Christi, die wir mit dem treffenden Wort: Sühneleistung bezeichnen. Hiermit ist in erster Linie nicht der Vorteil für den Menschen gemeint, sondern der Gewinn für Gott: der volle Ersatz für den Verlust an Ehre und Verherrlichung, den Gott durch des Menschen Sünde erlitt. Christi Tat am Kreuze war eine vollständige Rückgabe alles dessen an Gott, was je ein Mensch Gott geraubt hatte. Eine volle Wiedereinsetzung Gottes in seine Rechte.“

In Auslegung von Eph 2, 22 gibt Joseph Dillersberger in seiner Theologie des Epheserbriefes „Der neue Gott“ (1935, S. 112 f) eine feine Begründung der Kirche als Kultgemeinschaft aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit: „Der christliche Gottesdienst — denn um die Gottesdienst feiernde Gemeinde der Gläubigen handelt es sich hier — ist nichts anderes als der ewige Dienst, den der Vater durch den Sohn im Geiste empfängt. Wie die Gemeinde, zusammengefügt durch ihr Haupt und durch das Blut Christi, vor dem Vater ihren vom Geist Gottes selbst erfüllten Kult feiert und dem Vater entgegenträgt, so geschieht es ja von Ewigkeit in der Dreieinheit Gottes selbst. Wenn wir das Verhältnis der drei Personen vom

Das im christlichen Kult erworbene Heil äußert sich vornehmlich in der Bruder- oder Nächstenliebe. Wie aber Kult und Heil, so bilden auch das kultische Lob Gottes und der Heilsbeweis der Liebe eine Einheit, und zwar wiederum so, daß vor dem Dienst am Nächsten der Gottesdienst den Vorrang hat. Nicht eine Menschenliebe als solche ist schon Gottesdienst im christlichen Sinne, sondern der christliche Gottesdienst erweist sich als solcher in der christlichen Bruderliebe. Denn allein dadurch, daß wir zuvor durch Christus in das rechte Verhältnis zu Gott gesetzt sind, wird uns ebendarin der rechte Dienst am Nächsten geschenkt. Dieser große Gedanke durchzieht den Ersten Johannesbrief (bes. Jo 4, 7—13). Daß wir Kinder Gottes heißen und sind, allein durch diese große Liebe des Vaters zu uns (1 Jo 3, 1) heißen und sind wir untereinander Brüder in Christo, die im wahren Gottesdienst einander den rechten Dienst der Liebe erweisen können und sollen. Vom Kreuzesopfer Christi empfängt alle opfernde Bruderliebe der christlichen Gemeinschaft ihre Gestalt. Darum ist der altchristliche Opfertisch zugleich Spendetisch oder von kleineren Spendetischen umgeben, auf denen die Liebesgaben beim Opfergang niedergelegt werden, damit sie an der Weihe des Opfers teilnehmen¹. Auch in ihrem Liebeswerk ist und bleibt die Kirche

Sohne her ins Auge fassen, so ist das Wesen der Dreifaltigkeit Gottes tatsächlich nichts anderes als der ‚Gottesdienst‘, den der Sohn dem Vater im Geiste darbringt. Denn indem der Sohn das Wort ‚Vater‘ dem Vater entgegenruft und der Vater es annimmt, geht aus ihnen beiden der Geist hervor. Der ‚Gottesdienst‘ des Sohnes besteht ja darin, daß er dem Vater das göttliche Sein zurückschenkt, das er vom Vater erhalten. Das aber ist der Heilige Geist! Das Geschenk der Liebe, als das wir ihn schon kennen. Die Gemeinde ist aber nichts anderes als der erweiterte Christus. Denn mit ihm oder in ihm sind sie alle zusammengebaut zu einem Tempel, zusammengewachsen zu einem Leibe. Daher geschieht im Gottesdienst der Gemeinde dasselbe, was in der ewigen Dreifaltigkeit ist. Der Sohn — Christus mit seinem ganzen Leibe — betet ‚im Geiste‘ zum Vater! Die christliche Gemeinde ist sonach aufgenommen in das göttliche Leben der allerheiligsten Dreifaltigkeit, ‚teilhaftig der göttlichen Natur‘ (2 Petr 1, 4).“

¹ Theodor Klausner, Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika, Röm. Quartalsschr. 43, 1936, S. 179—186.

Jesu Christi Kultgemeinschaft, und als solche ist sie Liebesbund.

Wenn wir so das Heil und den Heilserweis der Liebe ganz von Gott her und auf Gott hin verstehen, so bedeutet es uns das göttliche Heilsgeheimnis oder das Mysterium. Und wir dürfen aussagen: Inhalt des Kultes in Wort und Sakrament ist das Mysterium. Es ist nun hier der Ort, den Begriff Mysterium, so wie ihn die Heilige Schrift darbietet, zu beschreiben, ehe wir auf die besondere theologische Ausprägung eingehen, die das Mysterium in der Lehre von der Mysteriengenegenwart erhalten hat, von der nachher gehandelt werden soll. Es sind vier Grundbestimmungen, die Paulus vom Mysterium aussagt.

1. Das Mysterium ist Gottgeheimnis. Das Mysterium ist nicht des Menschen, sondern einzig und allein Gottes: in den Tiefen Gottes verborgen, weil allein Gott zu eigen; von Gottes Geist geoffenbart, weil allein von Gott erkannt; von Gottes Willen vor den Weltzeiten zu unserer Verherrlichung vorherbestimmt, weil allein zum Lobe der Herrlichkeit Gottes bestimmt (1 Kor 2, 7—16; Eph 1, 3—14).

2. Das Mysterium ist göttliches Heilsgeheimnis. Inhalt des Mysteriums ist die Oikonomia, der Heilsplan Gottes mit den auserwählten Menschen, von Ewigkeit beschlossen und in der Zeit veranstaltet (Eph 1, 3—14 u. 3, 1—12).

3. Das Mysterium ist Christusgeheimnis. Erfüllt ist die geheimnisvolle Heilsveranstaltung in Jesus Christus. Das Christusmysterium besagt den neuen Anfang, den Gott mit den Menschen, und zwar mit Juden und mit Heiden gemacht hat in dem einen neuen Menschen Jesus, den Gott durch den Geist von den Toten erweckt und zu unserem Herrn erhöht hat. Kreuz und Auferstehung Christi und des Getauften mit Christus offenbaren Gericht und Tod des alten, fleischlichen Menschen und Gnade und Leben des neuen, geistlichen Menschen (Eph 1, 3—3, 12 u. Eph 5, 26 mit Röm 6, 3—11).

4. Das Mysterium ist Schriftgeheimnis, enthüllt im Christusgeheimnis. In Jesus Christus wird uns enthüllt der geistige (pneumatische, typische, allegorische) Sinn der Schrift und so auch der Heilsgeschichte, der verdeckt war und ist durch den

Buchstaben und Buchstabendienst des Alten Bundes (2 Kor 3, 14—17; vgl. 1 Kor 10, 6 und Gal 4, 24).

Indem der Kult in Wort und Sakrament das Mysterium enthält als lebendige Gegenwart, wird das Mysterium im Kult zum Kultmysterium. Das Kultmysterium geschieht sowohl im heiligen Wort (*ἱερολογία*) wie auch im heiligen Tun (*ἱεροουργία*), weil auch die geheimnisvolle Heilsveranstaltung Gottes durch sein Wort und sein Tun uns geoffenbart wurde. Heiliges Wort und heiliges Tun, Wort und Sakrament bilden in geheimnisvoller Einheit das Kultmysterium, durch welches das göttliche Heilsgeheimnis in Christus als stete Gegenwart für uns fortlebt und fortwirkt.

II. MYSTERIENFEIER

Die im Kult, in Wort und Sakrament enthaltene Wirklichkeit ist also geheimnisvolle Heilswirklichkeit oder Gnadenwirklichkeit. Statt Wirklichkeit dürfen wir auch Gegenwart sagen. Durch Wort und Sakrament wird im Kult Gnade und Heil, das Heilsmysterium in Christus wirklich gegenwärtig. Das ist aber nur eine allgemeinste Antwort. Damit ist bloß die Tatsache behauptet, daß im Kult das Heilsmysterium gegenwärtig wird. So finden wir uns jetzt vor die weitere schwierige Frage nach der inneren Weise der Wirklichkeit oder Gegenwart gestellt. Wie ist im Kult, in Wort und Sakrament die Gnade, das Heilsmysterium wirklich oder gegenwärtig? Was für eine Wirklichkeit oder Gegenwart ist in Wort und Sakrament geheimnisvoll enthalten?

Die Tragweite dieser Frage und der zugehörigen Antwort kann kaum überschätzt werden. Denn hier entscheidet sich das Verständnis von Kult, Wort, Sakrament, Gnade, Opfer und Kirche. Hier muß sich auch das theologische Gesicht, der theologische Sinn einer liturgischen Bewegung zeigen, einer Bewegung, die das katholische Kulte Leben wieder mit dem Geiste der Liturgie erfüllen will. Darum würde man von der liturgischen Bewegung nur äußerlich berührt erscheinen, wollte man ihr raten, sie solle es bei der liturgischen Praxis, bei der Erziehung des gläubigen Volkes zum liturgischen Beten und Leben bewenden lassen, ohne daß sie die praktische Arbeit mit allerlei Theorie obendrein belaste. Tatsächlich ist der deutschen liturgischen Bewegung der ihr eigene Zug zu geistiger Durchdringung und theologischer Vertiefung als Hindernis für die allgemeine Anerkennung und Auswirkung der liturgischen Bestrebungen vorgeworfen worden, und zwar von Seelsorger- und Theologenkreisen in Deutschland selbst. Aber was heißt denn liturgisches Beten und Leben? Wie soll man die Liturgie wahrhaft mitbeten und miterleben, ohne sich von ihrem Geiste erfüllen zu

lassen? Und war der Geist der Liturgie unter uns noch so lebendig, daß er sich für uns von selbst verstand? Redet die Liturgie nicht vielmehr eine Sprache, die aus einem anderen Geiste gezeugt und gestaltet wurde, als es der Geist einer neuen Zeit ist, der aber auch in unser katholisches Beten und Leben eingedrungen war? Ich befürchte, daß in einer sogenannten liturgischen Praxis, die nur Praxis bleiben will ohne theologische Besinnung, eine solche Praxis sich nicht aus dem geistigen Gesetz der Liturgie heraus betätigt, sondern daß die Liturgie wiederum einem ihr fremden Buchstaben religiöser Praxis dienstbar gemacht wird. Die Praxis würde den Geist der Liturgie bestimmen oder vielmehr verändern, und nicht würde der eigene Geist der Liturgie die Praxis nach seinem lebendigen Gesetz gestalten oder vielmehr umgestalten. „Christus 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).

1. *Der Mysteriengehalt in der Heilswirklichkeit des Kultes*

Art und Weise der Kultwirklichkeit hat die Maria-Laacher Schule als „Mysteriengegenwart“ bezeichnet. Das Theologumenon von der Mysteriengegenwart heißt „Mysterienlehre“. Und wegen der Mysteriengegenwart im Kult, vor allem im sakramentalen Kult, wird von „Mysterienkult“ oder „Mysterienliturgie“ oder von „Kultmysterium“ gesprochen. Die Sakramente insbesondere werden als Kultmysterien verstanden. Das höchste Kultmysterium, das Meßopfer, gilt, weil es Gedächtnis des Todes Christi ist, als „Mysteriengedächtnis“. Eine Frömmigkeit, die aus dem „Mysterium“ gestaltet ist und in der Mysteriengegenwart lebt, heißt „Mysterienfrömmigkeit“.

„Das Mysterium [im Sinne des Kultmysteriums] ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil.“¹ Das christliche Kultmysterium ist mithin eine symbolische Kulthandlung, in der das Heilswerk Christi, ins-

¹ Odo Casel O. S. B., *Das christliche Kultmysterium*, ²1935, S. 102.

besondere sein Tod, bildlich und doch wirklich vergegenwärtigt und so an uns wirksam wird; indem die Kultgemeinde die Nachahmung im Bilde, das rituelle Gedächtnis vollzieht, wird sie in die Heilstaten Christi hineingestellt, sie stirbt mit Christus seinen Tod, der ein Tod zum Leben war und ist, und ersteht also auch mit Christus auf; und durch diese mystische und doch objektiv-reale Teilnahme an den Heilstaten Christi gewinnt die Kultgemeinde Gnade oder Heil.

„Das Christusmysterium, das sich an unserm Herrn in voller, geschichtlicher und wesenhafter Wahrheit vollzog, wird also an uns zunächst in bildlichen, symbolischen Formen [den sakramentalen Riten] vollzogen, die aber nicht rein äußere Bilder sind, sondern von der Wirklichkeit des neuen, durch Christus uns vermittelten Lebens erfüllt sind. Diese eigentümliche Teilnahme am Leben Christi, die einesteils symbolisch, andernteils wirklich ist, nennen die Alten *mystisch* [es gibt also eine Kultmystik]. Es ist ein Mittelding zwischen dem bloßen äußeren Bilde und der reinen Wirklichkeit. So sagen die Apostolischen Konstitutionen (V 6, 8) von dem Martyrer, der ungetauft für Christus stirbt: *Er stirbt durch das Erleben mit dem Herrn, die übrigen im Typos (Bilde)*. Das soll nicht besagen, daß der Täufling nur ein Bild des Todes Christi an sich trage, sondern daß sich an ihm der Tod des Herrn *mystisch*, das heißt in der Form des Sakramentes, vollzieht, während der Blutzeuge in voller natürlicher Wirklichkeit das Sterben des Herrn teilt. Daß das Sakrament nicht bloß die Gnade des neuen Lebens spendet, sondern die *Gemeinschaft des wirklichen Leidens durch die Nachahmung* gewährt, hat Kyrillos (2. Mystagog. Katech. 5 ff) mit Paulus (Röm 6, 3—11) eigens hervorgehoben. So nennen wir mit Recht die das Christusmysterium nachbildenden und vermittelnden heiligen Riten Mysterien.“ Dazu wird angemerkt: „Wobei wir zunächst von der Analogie der antiken Mysterien, die für die Terminologie grundlegend ist, absehen . . . Die christliche Terminologie ist sachlich (nicht sprachlich) ganz aus dem Christentum selbst heraus verständlich.“¹

¹ Casel, Kultmysterium, S. 33 f. Der mitgeteilte Text ist Zusatz der 2. Auflage! Die in der Anmerkung berührte religionsgeschichtliche Seite

2. Begriffliche Bestimmung der Mysteriengegenwart

Am besten und bündigsten läßt sich der Grundgedanke der Mysterienlehre verdeutlichen, indem die Gegensätze kenntlich gemacht werden, von denen sich die Mysterienlehre absetzt. Erläutern wir es an der Messe, dem vorzüglichsten Kultmysterium!

der Mysterienlehre, nämlich die Beziehungen des christlichen Kultmysteriums zu den hellenistischen Mysterienkulten, kommt für uns nicht weiter in Betracht, da wir nach dem theologischen Gehalt der Mysterienlehre fragen. * Vgl. hier im Zweiten Teil S. 122 f.

Aus dem Schrifttum zur Mysterienlehre sei folgende knappe Auswahl getroffen: Grundlegend sind die Forschungen und Darstellungen von Odo Casel O. S. B., vor allem seine Aufsätze in dem von ihm herausgegebenen Jahrbuch für Liturgiewissenschaft; am meisten grundlegend erscheint mir „Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition“, Jahrb. VI, 1926, S. 113—204. Die Auseinandersetzung mit dem alten und dem neuen Hauptgegner, mit J. B. Umberg S. J. und J. M. Hanssens S. J., bestimmt die beiden Abhandlungen „Mysteriengegenwart“ und „Neue Zeugnisse für das Kultmysterium“, Jahrb. VIII, 1928, S. 145—224, und XIII, 1935, S. 99—171. Die für den Wirklichkeitsbegriff so wichtige begriffsgeschichtliche Klärung von *effectus* bringen „Beiträge zu römischen Orationen“, Jahrb. XI, 1931, S. 35—45. Eine zusammenfassende Darstellung bietet: „Das christliche Kultmysterium“, ²1935. Die biblische Begründung der Taufe als Kultmysterium wird ausgeführt von Simon Stricker O. S. B. in dem Aufsatz „Der Mysteriengedanke des heiligen Paulus nach Römerbrief 6, 2—11“, Liturgisches Leben, I, 1934, S. 285—296, zugleich in Entgegnung gegen eine andere dogmatisch-liturgische Auslegung der Schriftstelle von Hermann Keller O. S. B., „Kirche als Kultgemeinschaft“, Benedikt. Monatsschr., XVI, 1934, S. 25—38, bes. S. 29. In der Zeitschrift Liturgisches Leben, II, 1935, S. 189—217, erschien „Zur theologischen Rechtfertigung der Lehre vom Kultmysterium“ von Burkhard Neunheuser O. S. B., ein Aufsatz mit reichen Literaturangaben und dem Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung der Mysterienlehre. Der dritte Teil des Aufsatzes, nämlich die Berufung auf Karl Adam, H. Bremond und Columba Marmion, als wären sie auf dem Wege oder in der Nähe zur Mysteriengegenwart, überzeugt freilich nicht, sondern belegt, namentlich für Marmion, gerade das Gegenteil. Einen bedeutenden Beitrag zur Lehre vom Sakrament im allgemeinen und von der Taufe und Firmung (* und Eucharistie) leistete die Maria-Laacher Theologenschule in dem Kommentar von Damasus Winzen O. S. B. zum 29. (* und 30.) Bande der Deutschen Thomas-Ausgabe, 1935 (* 1938). Die Entscheidung in Sachen der eigenen Mysterienlehre bleibt hier freilich offen. Von dogmatischer und dog-

Wir fragen schlicht: Was ist im Meßopfer an Wirklichkeit oder wirklicher Gegenwart enthalten? Darauf antworten wir mit Thomas von Aquin kurz: Das Meßopfer enthält den *Christus passus* und den *effectus* oder die *gratia passionis*; Christus der Gekreuzigte ist in diesem Sakramente wirklich gegenwärtig, und die Wirkung oder die Gnade des Kreuzes wird durch dieses Sakrament an uns wirksam. Etwas anderes aber scheint der *Christus passus*, und die *ipsa passio Christi* zu sein. Wird nun auch Christi Leidenstat selbst wieder gegenwärtig? Jedenfalls wird sie bildlich dargestellt und durch die bildliche Darstellung an uns wirksam. Wie näherhin, braucht uns hier noch nicht zu kümmern.

Ist die Passion selbst aber auch ebenso wirklich gegenwärtig wie der *Christus passus*? Die Mysterienlehre behauptet dies, und es ist der springende Punkt¹. Die *praeterita passio Christi*

mengeschichtlicher Seite ragen über alle anderen Beurteilungen hervor die das Entscheidende deutlich machende Zustimmung von Franz Diekamp, Katholische Dogmatik, III, ⁸1937, § 36 (vgl. auch die lateinische Ausgabe von Adolf Hoffmann O. P., *Theologiae dogmaticae manuale*, IV, 1934, § 36 II), und die in ihrer strengen Sachlichkeit ausgezeichnete Ablehnung von Bernhard Poschmann, „*Mysteriengegenwart* im Licht des heiligen Thomas“, Tüb. Theol. Quartalschr., CXVI, 1935, S. 53—116. Verstehenwollende Kritik zeigt auch Josef Bütler S. J., „Die Mysterienlehre der Laacher Schule“, Innsbrucker Zeitschr. für katholische Theologie, LIX, 1935, S. 546 bis 571. Über „Dogma und Liturgie: Matthias Joseph Scheeben in der liturgischen Bewegung“ berichtet kurz, aber beachtenswert Alfred Eröss, *Liturgisches Leben*, II, 1935, S. 80—84. Nach der Darlegung S. 83, Anm. 12 stand Scheeben der Mysteriengegenwart zum mindesten nahe. Gegen Casels religionsgeschichtliche Auffassung der Beziehungen zwischen antiken Mysterienkulten und christlichem Kultmysterium wendet sich Karl Prümm S. J., „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt“, 1935, II, S. 303 bis 310: „Zur Theorie der Mysterienhaltung des Urchristentums“. * Das nach diesem Heft folgende Schrifttum siehe hier im Zweiten Teil und SS. 46², 49¹, 60², 99², 104¹.

¹ Casel, *Mysteriengegenwart*, Jahrb. VIII, S. 185: „Die Passion ist ebenso *realiter praesens* wie der Leib Christi.“ Das Wort „ebenso“ ist allerdings zweideutig. Es kann damit gesagt sein sollen, daß nicht nur der Leib Christi, sondern auch die Passion Christi wirklich gegenwärtig ist, ohne die gleiche Art und Weise von beiderlei wirklicher Gegenwart mitbehaupten zu wollen. Das Wort „ebenso“ kann aber auch gerade bedeuten: in ebenderselben Art und Weise. Das letzte dürfte wohl kaum ge-

in cruce peracta, das vergangene Leiden Christi, am Kreuze vollbracht, wird im Meßopfer wiederum wirklich gegenwärtig-gesetzt (repraesentatur). Nicht der bloße *effectus passionis*, sondern die *ipsa passio ut actio* macht die volle Wirklichkeit des sakramentalen Opfers aus.

Und die Realpräsenz Christi findet im Meßopfer ihre Sinn-erfüllung darin, daß die Opfertat Christi wirklich gegenwärtig-gesetzt wird. Denn *vi sacramenti vel verborum*, kraft der Zeichen und Worte dieses Sakramentes sind Fleisch und Blut Christi zugegen und so Christus als Opfertat, und zwar nicht nur als dieselbe Opfertat, die er einmal am Kreuze war, sondern als die er jetzt auch wieder auf dem Altare ist. Da nun das Kreuzesopfer ein für allemal vollbracht ist und es kein neues Opfer gibt, ist also Christus, sofern er doch unsere immerwährende Opfertat bleibt, so zugegen, wie er am Kreuze sich opferte in der Hingabe seines Leibes und in der Vergießung seines Blutes für uns.

Freilich wird die vergangene Heilstat nicht in geschichtlicher Tatsächlichkeit, sondern in sakramentaler Wirklichkeit gegenwärtig, *non in facto, sed in mysterio*. Die sakramentale Wirklichkeitsweise ist eine Gegenwart im Bilde, im Zeichen, im sinnbildlichen Tun; aber das Sinnbild enthält zugleich die von ihm dargestellte Wirklichkeit. Es enthält die vergangene Heilstat-sache, nicht in ihrer eigenen Seinsweise als geschichtliche Tatsache, sondern gleichsam in Bildwirklichkeit als Mysterium.

Das Mysterium ist also ein *perfectum praesens*, nämlich ein *historice perfectum sacramentaliter praesens*. Und so ist auch nach der Mysterienlehre der *Christus passus*, den nach dem Aquinaten die Eucharistie enthält, zu verstehen: *passus* bedeutet

halten werden können und auch nicht die Meinung Casels sein, selbst nicht für das eucharistische Opfer, geschweige etwa für die anderen Sakramente. In der Taufe ist gewiß nicht Tod und Auferstehung Christi „ebenso“ wirklich gegenwärtig wie der Leib Christi in der Eucharistie, abgesehen davon, daß der Leib Christi in der Taufhandlung nicht wesentlich zugegen ist. Die wesenhafte Gegenwart Christi in der Eucharistie ist für die Vergegenwärtigung der Passion eine besondere Wirklichkeitsgrundlage, die der Taufe fehlt; und darum wird auch die Gegenwart der Passion in der Taufe wieder anders da sein als im eucharistischen Opfer.

hier ein *perfectum praesens*, ein *historice perfectum sacramentaliter praesens*¹.

Die Heilstat der Passion wird in ihrer Gegenständlichkeit wirklich, das heißt nicht bloß in ihrer Wirksamkeit, aber auch keineswegs in ihrem tatsächlichen oder geschichtlichen Vollzug. Gegenständlichkeit besagt nämlich den Gegensatz sowohl zur Wirklichkeit der Wirksamkeit (*realitas efficientiae*) wie auch zur Wirklichkeit der Tatsächlichkeit (*realitas facti*). Aber im Sakrament ist es keine reine Gegenständlichkeit, das heißt bloß im Zeichen oder im bloßen Gedenken, sondern eine wirkliche und wirksame Gegenständlichkeit (*realitas obiectiva et effectiva*). Die in blutiger Tatsächlichkeit vollzogene Opfertat Christi wird in unblutiger und wesenhafter Gegenständlichkeit wirkliche und wirksame Gegenwart.

Die wirkliche und wirksame Gegenständlichkeit ist also das geheimnisvoll gegenwärtige Zwischenglied zwischen der Wirklichkeit der vergangenen Tatsächlichkeit und der Wirklichkeit der fortdauernden Wirksamkeit. Das Augenmerk der Mysterienlehre ruht auf diesem Zwischenglied und seinem gegenständlichen Wirklichsein, da sie ohne es den inneren Zusammenhang zwischen der Heilstat und ihrer Wirksamkeit für gelockert erachtet, und nicht nur den Zusammenhang der Bewirkung unseres Heiles, sondern vor allem den mystischen Zusammenhang unserer Gleichgestaltung mit dem Kreuzesleiden Christi.

Die sakramentale Vergegenwärtigung besagt im Gegensatz zur natürlich-gedanklichen Vergegenwärtigung keine bloß intentionale, sondern eine reale Vergegenständlichung. Diese wirksame Einheit von Wirklichkeit und Gegenständlichkeit ist allerdings ein göttliches Geheimnis. Wie sehr nun auch Wirklichkeit und Wirksamkeit der sakramentalen Vergegenwärtigung zu betonen ist, so darf darüber ihre Gegenständlichkeit nicht getrübt werden. Was damit gesagt sein soll, kann an dem natürlichen Gleichnis verständlich gemacht werden, nämlich an der Vergegenwärtigung einer Sache durch ihre innere Vorstellung.

¹ Damit soll nicht gesagt sein, daß Thomas selbst seinen Ausdruck *Christus passus* so verstanden hat und verstanden haben will. * Vgl. dazu S. 140.

Die seelische Vorstellung eines blutigen Todes ist selbst keine blutige Vorstellung. Die Vorstellung wird rein inhaltlich oder gegenständlich von dem Sachverhalt, der vorgestellt wird, bestimmt; das heißt: die Seins- und Geschehnisweise, die dem Sachverhalt als solchem eigen ist, vermischt sich nicht mit der andern Seins- und Geschehnisweise, die der Vorstellung als solcher eigen ist. So ist es nun auch mit der sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzestodes Christi. Obwohl hier freilich eine wirksame, und nach der Mysterienlehre eine wirkliche und wirksame Gegenwärtigung statthat, so bleibt es dennoch eine gegenständliche Vergegenwärtigung. Dem Kreuzestode Christi als einem geschichtlichen, wenn auch heilsgeschichtlichen Ereignis kommt eine historische und blutige Seinsweise zu. Diese Geschehnis- oder Vollzugsweise geht nicht in den Wirklichkeitsgehalt der sakramentalen als einer gegenständlichen Vergegenwärtigung ein. Der gegenständlich-wirkliche Inhalt der sakramentalen Vergegenwärtigung ist selbst nicht blutig und hat selbst keinen geschichtlichen Verlauf. Der Inhalt der sakramentalen Vergegenwärtigung ist in seiner ihm eigenen Seinsweise durchaus unhistorisch, wie er auch ganz unblutig ist. Die sakramentale Vergegenwärtigung ist keine Aufführung der Passion in ihrem geschichtlichen Verlauf, sondern nach der Mysterienlehre Gegenständlichkeit der Passion in ihrer geistigen Wesenheit und Wirksamkeit. Aber das Umgekehrte ist ebenso wichtig. Greifen wir auf das natürliche Gleichnis zurück! Die innere Vorstellung eines Sachverhaltes bedeutet an der Sache selbst kein neues Verhalten: das Verhalten der Sache an sich wird von ihrem Vorgestelltsein nicht berührt und in kein neues Verhalten übersetzt; das Vorgestelltsein der Sache ist kein neues Verhalten der Sache, die vorgestellt wird, sondern allein dessen, der die Vorstellung erlebt. So bedeutet auch die sakramentale Gegenwart Christi und seines Kreuzestodes keinerlei neues Opferverhalten Christi. Es gibt kein besonderes, sakramentales Verhalten Christi, als wenn Christus im Himmel und im Sakramente ein doppeltes Leben führe, dort ein Leben der Herrlichkeit und hier ein Leben der Niedrigkeit; und es gibt darum auch keinen neuen, sakramentalen Opferakt Christi. Das

sakramentale Opfer ist ein ständig sich erneuerndes Verhalten der Kirche, die in der Kraft ihres Herrn und im Dienste ihres Hohenpriesters die sakramentale Handlung vollzieht und Fleisch und Blut des Gekreuzigten darbringt und dadurch in die Teilnahme am Kreuzesopfer Christi einbezogen wird, so daß das einmalige Kreuzesopfer Christi stets von neuem sakramentales Opfer der Kirche und ihrer Glieder wird. Christus nimmt in der Eucharistie kein neues, sakramentales Verhalten an; er übt hier keine besonderen, eigens sakramentalen Akte, etwa wie man es aufgefaßt hat und noch immer lesen und hören kann, Akte der sakramentalen Erniedrigung oder Verdemütigung. Das ist eine dogmatische Einsicht von grundlegender Bedeutung für die eucharistische Frömmigkeit. Und im Lichte dieser Einsicht lösen sich auch die sogenannten Destruktionstheorien auf, die den Opfercharakter der Messe in einer sakramentalen Erniedrigung Christi begründen, wie verschieden die Weise auch immer im einzelnen sei. Christi Opfertat ist am Kreuze ein für allemal vollbracht. Sie setzt sich darum auch nicht fort in einem himmlischen Opfer. Christus ist freilich durch sein einmaliges blutiges Opfer eingegangen als der ewige Hohepriester in den himmlischen Kult, den er mit seinen Erlösten seinem Vater im Heiligen Geiste darbringt. Dieser Kult im Himmel ist also begründet durch ein Opfer in des Begriffes voller Bedeutung, ist aber seinem Wesen nach als Kult der Herrlichkeit oder der *Ecclesia gloriae* kein Opferkult im eigentlichen Sinne, ganz gewiß kein Sühnopfer mehr. Die in dieser Zeitlichkeit zwischen Christi Kreuzestod und unserer Auferstehung pilgernde Kirche ist dagegen *Ecclesia crucis* und feiert als solche den Kreuzeskult zur Vergebung der Sünden, durch den sie allerdings, wie ihr Herr durch seinen Kreuzestod, in den Kult der Herrlichkeit eingehen soll und bereits jetzt verborgenerweise einbezogen ist.

Wir fassen knapp die Unterscheidungsmerkmale der Mysteriengegenwart zusammen (wegen der vielen lateinischen Fachausdrücke reden wir gleich Lateinisch): In sacrificio missae ipsa passio Christi in cruce peracta sacramentaliter repraesentatur, id est: non tantum in signo, sed etiam in rei veritate; non tantum in effectu, sed primo ut actio; non tantum in rea-

litate effectiva, sed principalius in realitate obiectiva; non tamen in facto, sed in mysterio.

Wenn die Mysterienlehre weiterhin behauptet, nicht nur der Tod Christi, sondern auch seine Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft würden in sakramental-objektiver Wirklichkeit gegenwärtiggesetzt, so brauchen wir dies hier nicht eigens zu beleuchten, zumal betont wird, daß die anderen Heilstaten nie für sich, sondern immer erst in und mit dem Tode Christi wirklich gegenwärtig werden.

3. Bild, Teilhabe und Berührung in der Begrifflichkeit der Mysterienlehre

Wir haben uns bisher bemüht, gleichsam das begriffliche Gerüst der Mysterienlehre an dem ausgeprägtesten Kultmysterium der Messe kenntlich zu machen, soweit möglich sogar in schulmäßiger Sprache. Wie und ob die Mysteriengegenwart positiv zu begründen und spekulativ zu erklären ist, und noch mehr, was die Mysterienlehre für das Verständnis der Liturgie, insbesondere der Sakramente, und für das liturgisch-sakramentale Leben bedeutet, ist mit jener begrifflichen Bestimmung der Mysteriengegenwart weder aufgezeigt noch entschieden.

So wie die Mysterienlehre hier eingeführt wurde, nämlich in einem gewissen Begriffspanzer, könnte sie den Eindruck einer verwickelten und spitzfindigen Theorie, einer neuen Meßopfertheorie machen, so daß der lange und arg verknotete Faden der Meßopfertheorien auch in der liturgischen Bewegung weitergesponnen zu werden scheint. Die Mysterienlehre selbst versteht sich aber anders, nämlich als den Willen, das ursprüngliche, altchristliche Bild der Opferfeier wieder zu erneuern, es wieder in seiner einfachen Größe sichtbar und leuchtend zu machen, es aus den späteren Übermalungen durch die neuzeitlichen Meßopfertheorien freizulegen. Die Sache selbst soll in schlichter Schau wieder zu Gesicht kommen. Etwas anderes ist also die Anschauung der Sache selbst, und die begriffliche Klärung und Sicherung der geschauten Sache.

Wenn wir die begriffliche Klärung und Sicherung hier vorangeschickt haben, so soll einmal die Begriffsklärung uns wie

eine Wegebezeichnung sicher führen bei unserer Wanderung zu den Ausblickspunkten der Mysterienlehre; sodann wollten wir von vornherein den Umweg über die Mißverständnisse sperren, mit denen die Mysterienlehre von Anfang an und immer wieder bekämpft wird, vielleicht weil den Mysterientheologen die Schau der Sache selbst und ihrer großen und reichen Schönheit naturgemäß zunächst mehr am Herzen lag als die begriffliche Klärung und Sicherung. Als hauptsächliches Mißverständnis ging und geht noch immer um, daß die Mysterienlehre behauptete, oder daß es wenigstens in ihrer Folgerichtigkeit liege, Christi Heilstat als solche werde im Sakrament gegenwärtiggesetzt; in welchem Einwurf dann der Zusatz „als solche“ in einer Zweideutigkeit belassen wird. Denn der Zusatz „als solche“ kann bedeuten: die Heilstat selbst, nicht nur ihre Wirkungen, wobei die Seinsweise der Vergegenwärtigung offen bleibt. Der Zusatz „als solche“ kann aber auch gerade die Seinsweise der Vergegenwärtigung mitbegreifen und besagt dann: die Heilstat in ihrem tatsächlichen, geschichtlichen Vollzug, was der Mysterienlehre einen ebenso fleischlichen wie ungeheuerlichen Sinn anhängt.

Demgegenüber ist aufzuklären, was man unter Folgerichtigkeit und Denkschwierigkeit versteht. Meint man damit ein rein vernünftiges Folgern und Denken, dann ist nicht nur die Mysterienlehre, sondern das Sakrament selbst ein unbegreifliches Ding, das unmöglich zu sein scheint¹. *Quod non capis, quod non vides, animosa firmat fides, praeter rerum ordinem.* Daß ein Geheimnis keine Denkmöglichkeit an sich besagt, würden wir nicht vor dem Glauben sehen — ohne den Glauben sind wir wie Nachteulen —; sondern was der Welt als Torheit erscheint, schätzt erst der Glaube als „Gottes Weisheit im Ge-

¹ * In der 1. Auflage stand: „ein unbegreifliches, unmögliches Ding“. Mit obiger Änderung möchte ich Rechnung tragen der Kritik, die Joh. Brinktrine gerade auch an diesem Abschnitt geübt hat (*Theol. Revue*, 1938, Sp. 130). Selbstredend stimme ich mit Brinktrine überein, daß („prinzipiell gefaßt“) „ein eigentlicher Denkwiderspruch die Unhaltbarkeit eines theologischen Satzes beweisen würde“. Aber *de facto* ist die *ratio* schnell bei der Hand mit Denkwidersprüchen in theologischen Kontroversen, zumal wenn eine Schulphilosophie, etwa die aristotelische, mit der *ratio* weitgehend gleichgesetzt wird.

heimnis“ (1 Kor I, 21 u. 2, 7). Folgerichtigkeit und Denkmöglichkeit lassen sich also in der Theologie stets nur unter dem Vorbehalt anmelden, daß sie vor dem Mysterium haltmachen. Die Vergegenwärtigung der Passion des Herrn im Sakrament ist aber ein *mysterium stricte dictum*, gleich ob man die Vergegenwärtigung mit dem sogenannten Ultrarealismus der Mysterienlehre oder mit einem kritischen Realismus des Aquinaten versteht. Denn auch die bloß symbolische Vergegenwärtigung — bloß symbolisch im Gegensatz zur wirklichen Gegenwärtigung gemäß der Mysterienlehre — muß als eine durch das Symbol oder Sinnbild wirksame Vergegenwärtigung festgehalten werden; und das ist bereits ein *mysterium stricte dictum*. Daß die Mysterienlehre das Verständnis des Sakramentes noch geheimnisvoller macht, ist kein Beweis gegen sie. Denn die katholische Dogmatik kennt keine methodische Forderung eines Minimum an Mysterium, wie etwa kritische Metaphysik sich bei einem Minimum an Metaphysik bescheiden zu müssen vermeint.

Die Mysterientheologen neigen nun zu der Folgerung (obwohl sie nicht damit ihre Lehre begründen wollen, sondern mit Schrift und Tradition): Enthält das Sakrament die Wirksamkeit der Passion, dann muß in ihm auch die Wirklichkeit der Passion selbst gegenwärtig sein, um wirksam zu werden. Diese Folgerung muß aber keineswegs gezogen werden; tatsächlich hat Thomas von Aquin die wirksame Versinnbildlichung oder Vergegenwärtigung der Passion im Sakrament ohne jenes Zwischenglied aufgefaßt und zu erklären gewußt¹.

Andererseits wird der Mysterientheologie die Folgerung entgegengehalten: Würde im Sakrament die Wirklichkeit der Passion selbst gegenwärtiggesetzt, so könnte von ihrem tatsächlichen, geschichtlichen Vollzug nicht abgesehen werden. Aber auch diese Folgerung muß ebensowenig wie jene andere gezogen werden; — es sei denn, daß man sich auf einen bestimmten philosophischen, etwa den aristotelischen Standpunkt versteift und eine platonische Denkweise von vornherein aus der Er-

¹ Das hat Poschmann, a. a. O., S. 61—64 und 70, überzeugend dargelegt, gegen Casel, der auch Thomas von Aquin für die Mysteriengegenwart glaubte deuten zu dürfen.

örterung ausschließt. Der aristotelische, kritische Bildbegriff mit seinem strengen Gegensatz zur Wirklichkeit ist nicht der platonische Bildbegriff, der ein gestalthaftes Bild kennt, in welchem Bild und Wirklichkeit zu einer eigenen Wirklichkeitsweise, sozusagen zur Bildwirklichkeit zusammenwachsen. Es ist beachtenswert, was das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament von dem Bildgedanken im griechisch-hellenistischen Bereich sagt:¹ „Für diesen ist Bild nicht nur eine funktionale Darstellung einer Sache, die im Bewußtsein des Menschen gewußt wird, sondern Bild kann auch bedeuten eine Ausstrahlung, ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantieller Teilhabe (μετοχή) am Gegenstande. Bild ist nicht als wirklichkeitsfremde, nur im Bewußtsein vorhandene Größe zu verstehen, sondern es hat Teil an der Wirklichkeit, ja es ist eigentlich die Wirklichkeit selbst. So bedeutet εἰκὼν nicht nur eine Abschwächung, gleichsam eine schlechte Nachbildung einer Sache, sondern das Inerscheintreten geradezu des Kerns, des Wesens einer Sache.“ Bild und Teilhabe sind in platonischer Begrifflichkeit verschwistert. Der platonische Teilhabegedanke besagt aber nicht die Teilhabe bloß an der Wirkung der wirkenden Ursache (*participatio mere effectiva vel causalis*), sondern die gegenständliche Teilhabe an der Form oder Wesensgestalt des Urbildes und erst so auch Teilhabe an der Wirkung durch Nachahmung (*participatio formalis vel obiectiva*). Gleicherweise ist auch das teilhabende Bild in seinem Wirklichkeitsgehalt hier zu verstehen als Gegenwart der geistigen Gestalt des Urbildes und erst dadurch auch der Wirkung, die nämlich Wirkung durch Nachahmung ist (*repraesentatio formalis et effectiva*). Die *participatio mere causalis vel effectiva* ist eine thomistische Umdeutung des platonischen Teilhabegedankens, die sich folgerichtig aus dem aristotelischen Ursächlichkeitsbegriff ergibt, der nämlich die Wirkursächlichkeit gegenüber der (vorbildlichen) Formursächlichkeit in den Vordergrund stellt².

¹ II, 1935, Artikel εἰκὼν, C. Der griechische Sprachgebrauch, von Kleinknecht, S. 386.

² Ich verweise für eine genauere Darstellung und die Belege auf meine Forschungen über den Unterschied zwischen platonisch-neuplatonischer und aristotelisch-thomistischer Teilhabe, insbesondere auf „Thomas von Aquin

Beiderlei Teilhabebegriff, der aristotelische und der platonische, hat je seinen Vorzug und Nachteil, und zwar so, daß die Stärke des einen Begriffes die Schwäche des anderen ist, und umgekehrt. Darin kann geradezu die theologisch-spekulative Dialektik oder Aporetik der katholischen Sakramentenlehre erblickt werden. Das Sakrament ist ein Zeichen, durch das Gnade bewirkt wird, kurz ein wirksames Zeichen. Mit einer wirkursächlichen Teilhabe kann man nun vor allem die Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens erklären, nämlich seine werkzeugliche Ursächlichkeit, wie dies der Aquinate meisterhaft durchgeführt hat, — freilich ohne dem Teilhabegedanken eine

über Teilhabe durch Berührung“, *Scientia sacra* (Theol. Festgabe für Kard. Schulte), 1935, S. 114—141, namentlich auf das S. 130 f über objektive und bloß kausale Teilhabe Bestimmte. Vgl. auch „Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin“, *Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft*, XLIX, 1935, S. 98—120, und „Sein und Gegenstand“, 1930, bes. S. 214—225. Wie sach- und schrifttumskundig auch die philosophischen und theologischen Darlegungen über den Teilhabebegriff in Emil J. Schellers Buche „Das Priestertum Christi“, 1934, S. 54—73, sind, so hat der Verfasser meines Erachtens den philosophischen Grundsinn und die theologische Tragweite der Korrekturen, die der Aristoteliker in Thomas am platonischen Teilhabegedanken vornimmt, vom Standpunkt einer Vermittlungstheologie aus verwischt. Freilich setze ich selbst seit 1931 den Unterschied zwischen christlich-aristotelischem und christlich-platonischem Verständnis der Teilhabe weittragender an, als ich es früher, in meinem Buche „Sein und Gegenstand“ gehalten habe. * In seiner den Bildbegriff grundlegend klärenden Abhandlung „Sakramentale Christusgleichgestaltung“ (Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg, Wintersemester 1939/40, Auslieferung: Bibliothek) urteilt Heinrich Kühle (S. 17): Die einander „verschwisterten“ Begriffe *imago* und *conformitas* haben zum Seinsgrunde eine durch Nachahmung bewirkte „gegenständliche“ Teilhabe an dem Urbilde; die zwischen beiden bestehende Einheit ist, wie Thomas sagt, „*unum in qualitate*“ (I q. 93 a. 9 c), „*secundum convenientiam in forma*“ (De Verit. q. 8 a. 8 c); im Bilde leuchtet die „geistige Gestalt“ des Urbildes auf: der geistige Zusammenhang zwischen Urbild und Nachbild ist gewahrt durch die „berührende“ Gegenwart der nachbildenden Ursache; wie Thomas sagt: „*non autem potest aliquid operari, ubi non est*“ (III q. 64 a. 1 c). Die Anmerkung (42) dazu lautet: Wir können diesem Fragepunkt hier im einzelnen nicht nachgehen; eine genauere Untersuchung würde zu dem von G. Söhngen [in den oben genannten Veröffentlichungen und hier] Gesagten Entscheidendes beibringen.

beherrschende Stellung anzuweisen, da nun doch die wirkursächlich verstandene Teilhabe eine uneigentliche Teilhabe ist. Mit einer formursächlichen Teilhabe durch Gleichgestaltung vermag man aber dem vollen Sinngehalt des sakramentalen Zeichens besonders gerecht zu werden, daß nämlich durch die sakramentale Zeichenhandlung unsere Gleichgestaltung mit Christi Erlösungswerk, mit Tod und Auferstehung des Herrn geheimnisvoll nachgebildet wird. Das paulinische „mit Christus“, „mit Christus gestorben und auferstehend“ (Röm 6, 8) läßt sich in solcher Teilhabe gestalthafter auffassen. Und hier liegt Teilhabe im eigentlichen, unmittelbaren Sinne vor. Nach Thomas dagegen findet die Teilhabe nicht unmittelbar an der Passion selbst statt, indem die Passion selbst wiederum Wirklichkeit im teilhabenden Gleichbild würde, sondern mittelbar durch die Teilhabe bloß an der Wirkung der Passion. Die Wirklichkeit der Passion wird nicht unmittelbar in ihrer Gegenständlichkeit symbolisch und doch wirklich vergegenwärtigt, sondern mittelbar in ihrer Wirkung. Die Vergegenwärtigung (*repraesentatio*) ist, nach ihrem Wirklichkeitsgehalt betrachtet, nur mittelbare Vergegenwärtigung der Passion, weil wirkliche Vergegenwärtigung bloß der Wirkung der Passion.

Mit der Teilhabe hängt die Berührung zusammen. Der Teilhabegedanke hat sich bei den Neuplatonikern dahin entwickelt, daß die Teilhabe sich durch geistige Berührung vollzieht. Schon bei Platon ist dieser Begriff einer geistigen Kontinuität alles wahrhaft Seienden im Zusammenhang mit dem Teilhabegedanken angelegt. Auch im Sakrament hat eine Berührung statt; nämlich der Kontakt zwischen Christus und den Christusgläubigen wird durch das Sakrament hergestellt, und dieser Kontakt beruht nach Thomas in dem Kontakt zwischen dem Sakrament als *instrumentum separatum* und der heiligen Menschheit Christi als *instrumentum coniunctum* der Gottheit Christi. Es zeigt nun wieder, wie folgerichtig Thomas in aristotelischer Begrifflichkeit denkt, wenn er einen virtualen Kontakt genügen läßt zur Wirksamkeit der Heilstaten Christi in den Sakramenten. Die Berührung von Einst und Jetzt geschieht durch die allgegenwärtige *virtus divina* des Gottmenschen, die

dem Sakrament innewohnt und hier in werkzeuglicher Weise die Wirkung vollbringt. Menschheit und Heilswerk Christi wird also in den Sakramenten und ihrer Wirksamkeit mittelbar berührt, nämlich durch das Medium der *virtus divina*¹. Ein formaler Kontakt mit der Erlösungstat, eine unmittelbare Berührung mit ihrer geistigen Wesensgestalt selbst, die im sakramentalen Symbol wirklich zugegen wäre, liegt nicht im Sinne des Aquinaten, wohl aber, so müssen wir entgegenhalten, im Sinne des platonischen Bild- und Teilhabegedankens, wie er in der Mysterienlehre neu aufgenommen wurde².

Die Vätertheologie, als weitgehend platonisch bestimmt, darf nicht sofort nach dem aristotelisch-thomistischen Bildbegriff gemessen und umgedeutet werden. Zeigt sich aber, daß die Vätertheologie in ihrer Ansicht vom sakramentalen Kultsymbol einem platonischen Bildbegriff nahesteht, so befindet sie sich auch in der Nähe der Mysterienlehre, — oder vielmehr umgekehrt.

Wird der Mysterienlehre mit metaphysischen Denkschwierigkeiten und Folgerungen begegnet, so heißt dies letzterdings

¹ Auch das hat Poschmann, a. a. O., S. 61—64, lichtvoll aufgewiesen. In der Eucharistie ist allerdings die Menschheit Christi wesentlich gegenwärtig, nicht aber nach Thomas auch der Kreuzestod. Zu Poschmanns Beweisführung S. 63 ist eine kleine formale Korrektur anzumerken: Est virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur; dieser Satz ist bei Thomas selbst als Kennzeichnung einer anderen Meinung, nicht als der eigene Standpunkt aufgeführt. * Zu der hier vorgetragenen Lehre über das Medium der *virtus divina* bemerkt Ignaz Backes (Eine neue Auffassung der Mysteriengegenwart, in Pastor bonus, 49. Jahrgang, 1938/39, S. 285—292; S. 291): „Bei der grundlegenden Frage nach der Wirksamkeit der Menschheit Christi als instrumentum coniunctum divinitatis, beschränkt sich S., hierin Poschmann folgend, darauf, die allgegenwärtige virtus divina des Gottmenschen zu erwähnen, ohne zu beachten, daß nach der Lehre des Aquinaten in der menschlichen Natur Christi eine dauernde werkzeugliche Kraft wohnt, die in virtuellem Kontakt mit uns durch den Glauben tritt (S. th. 3 q. 7 a. 7 ad 1; q. 48 a. 6 ad 2; q. 56 a. 1 ad 3).“ Vgl. hierzu Kühle, a. a. O., S. 33—35, und Theophil Tschipke O. P., Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, 1940, Freib. Theol. Studien 55.

² Diese Sachlage für eine von der platonischen Begrifflichkeit bestimmte Theologie scheint mir Poschmann, a. a. O., S. 77 f, zu gering anzuschlagen. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium

einen Streit zweier philosophischen Richtungen ausfechten. Die theologische Entscheidung für oder gegen die Mysterienlehre fällt anderswo. Es fragt sich nämlich in erster Linie, nicht wie die Mysterienlehre begrifflich gesichert, sondern wie sie in Schrift und Tradition gesichert ist oder wenigstens nahegelegt wird. Meines Erachtens ist die Mysterienlehre, zumal von einem platonischen Denken her, begrifflich ebensogut zu sichern wie auf einem aristotelischen Grund die Lehre ihrer Gegner; aber damit allein ist die Mysterienlehre nicht auch theologisch gesichert. Freilich bildet nun beim Schrift- und Traditionsbeweis die genaue Beachtung der Begrifflichkeit, in der die Zeugen denken und reden, eine *conditio sine qua non* für die theologische Sinndeutung der Texte.

Solches sagen heißt leider zur Zeit nicht, offene Türen einrennen. In nicht wenigem, was gegen die Mysterienlehre geschrieben wurde, zieht sich wie ein roter Faden die metaphysische *deductio ad absurdum* durch. Die Prüfung des Theologumenon verläuft dann in ihrem inneren Gesetz, wenn auch nicht gerade in der Darstellung so: es wird untersucht, ob die Mysterienlehre spekulativ-rationalen Ansprüchen standhält; und wenn sie das nicht tut, und sie tut es angeblich nicht, so ist damit *a priori* vorgegeben, daß sie sich nicht in Schrift und Tradition finden kann; was dann *a posteriori* nachzuweisen ist. Casel hat schon recht, demgegenüber zu vertrauen, der *intellectus fidei* würde nicht ausbleiben, wenn es mit der Schrift- und Traditionsgemäßheit der Mysteriengegenwart seine Richtigkeit habe. Sodann hat aber auch eine theologische Prüfung der Mysterienlehre „nach scholastischer Methode“ doch ihre Grenzen, zumal wenn die scholastische Methode auf eine neuscholastische, das heißt aristotelisch-scholastische Methode eingeengt wird. Casel sieht die Väter nicht mit scholastischen Augen, sondern, ich möchte fast sagen, nahezu aus der Welt eines antiken, hellenistischen Menschen. Daß darin eine Gefahr droht, soll nicht leichtgenommen werden. Aber ist hier bloß die Gefahr zu wittern und nicht auch die Geistesverwandtschaft zu veranschlagen, und ist die neuscholastische Sehweise in Sachen der Vätertheologie ohne Gefahr? Es wird genug Theologen geben, die Casels Mysterienlehre ablehnen und dennoch mitfühlen Casels Be-

fremdung über einen Satz wie den folgenden, zumal er von einem Kenner alter Liturgie geschrieben wurde: *Ceteroquin magnum certe damnum esset a perfectiore ac subtiliore scholasticorum doctrina de sacramentis ad inchoatam tantum et saepe incertam patrum theologiam reverti*¹. Aus der Theologie des Thomas von Aquin ist mir ein solch methodischer Leitsatz unbekannt. Zudem gibt es in der Theologie und Theologiegeschichte eine Spannung zwischen begrifflicher Vollendung und Vollendung im Sinne gläubiger Lebensfülle. Und ist die „Lehre der Scholastiker“ (Mehrzahl!) so einheitlich und eindeutig? Es ist erfreulich, daß die Vertiefung in die Theologie des Aquinaten neuerdings dem lebendigen Zusammenhang seiner Lehren mit der Vätertheologie besondere Aufmerksamkeit schenkt (vergleiche ein Buch wie das von Ignaz Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Väter*, 1931). Auch der Kommentar zur Sakramentenlehre in der Deutschen Thomas-Ausgabe kehrt mit Thomas von Thomas immer wieder zu den Vätern zurück. Und daß Diekamp in seiner „Katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas“ eine der Mysterienlehre zum wenigsten nahestehende Auffassung vom Opfercharakter der Messe vertritt, hat wohl auch darin seinen Grund, daß dieser Thomist und Väterkenner die Lehre des Thomas in ihrem lebendigen Zusammenhang mit der Väterlehre zu verstehen trachtet. Auch Geiselmanns Verständnis für die Mysterienlehre ergibt sich aus seiner Zusammenschau von fröhscholastischer und patristischer Eucharistielehre². Und wenn ich auch Casels Deutung des Thomas für die Mysterienlehre mit Poschmann im wesentlichen Punkte ablehne, so halte ich doch, ähnlich wie auch Poschmann, die Theologie durch Casels Mysterienlehre vor die Frage gestellt, ob nicht die Meßopferlehre des Aquinaten, im Kontakt mit der Väterlehre gedeutet oder vielmehr erneuert, einen gefüllteren Sinn der *memoria passionis* ergibt, als er gewöhnlich weitergegeben wird.

Durch die Mysterienlehre sind also der Erforschung der Theologie, insbesondere der Vätertheologie neue theologische

¹ Vgl. Casel, *Neue Zeugnisse*, Jahrb. XIII, S. 156, auch S. 164—166.

² Vgl. Casels Urteil i. Jahrb. VI, S. 177 ff. u. XIII, S. 228.

Aufgaben gestellt. Vor allem müßte der Traditionsbeweis, wie ihn Casel (besonders im „Mysteriengedächtnis“¹) vorgelegt hat, begriffsgeschichtlich zergliedert werden auf die besondere Begrifflichkeit der Hauptzeugen, die Casel anführt. Casel scheint mir hier das Andere dieser Begrifflichkeit gegenüber der neuzeitlichen Theologensprache mehr schauend zu spüren, als es Punkt für Punkt genau zu bestimmen. Die sakramentale Sprache eines Hauptzeugen, etwa des Chrysostomus, Wort für Wort und in allen Schwierigkeiten und Fraglichkeiten ausgelegt, wird überzeugender wirken als eine „Wolke von Zeugen“, die mehr im ganzen als im einzelnen und als mit strenger Wertung des *dissensus* im *consensus* gewürdigt wird. Auch ist deutlich zu machen, in welchem Sinne davon gesprochen werden kann, daß die Väter die Mysterienlehre bezeugen. Es ist nämlich, was wir bereits einführten, zu unterscheiden zwischen der Sache selbst und ihrer Deutung oder Erklärung. Die Sache selbst ist schlicht die Tatsache der Gegenwart oder Wirklichkeit des Heilswerkes Christi im Sakrament, insbesondere die Gegenwart und Wirklichkeit des Opfertodes Christi in der eucharistischen Feier; wie aber diese Gegenwart näherhin aufzufassen sei, ob als objektive oder als bloß effektive Realität, kann nicht mehr als schlichte Erfassung und Beschreibung der Sache selbst gelten, sondern muß als erklärende Bewußtmachung des Sachverhaltes gewertet werden. Die Zeugenschaft der Väter wird aber nur für die Sache selbst angerufen werden dürfen, auch wenn die Väter bereits eine bewußte Deutung versuchen und hinzugeben; denn eigentlich bezeugt wird die Sache selbst oder deren schlichte Erfassung, nicht aber deren theologische Ausprägung. Und es ist von vornherein anzunehmen, und die von Casel beigebrachten vielen Texte bestätigen es, daß der sogenannte naive Realismus nicht weniger Väter sich auch darin als naiv erweist, daß bei ihnen weder eine Theorie der Mysteriengegenwart noch freilich auch irgendeine Meßopfertheorie anzutreffen ist. Die Mysterienlehre ist und bleibt ein Theologumenon, mag sie uns auch die Augen für die reiche Fülle in der Sache selbst wieder aufgetan haben. Die Mysterienlehre als solche wird nicht un-

¹ Jahrb. VI, S. 131—198.

mittelbar, sondern mittelbar in der Überlieferung aufzuzeigen sein. Ein Beispiel mag hier genügen. Casel schreibt in seinem Aufsatz, der den Traditionsbeweis führt¹: „Des heiligen Chrysostomus Freund Theodor von Mopsuestia († 428) teilte in diesem Punkte ganz seines Freundes Anschauung: Alles, was uns durch den Tod Christi zuteil geworden ist, das muß uns auch durch die Symbole seines Todes gewirkt werden (ταῦτα καὶ ἀπὸ τῶν συμβόλων ἐπτελεῖσθαι τοῦ θανάτου δίκαιον). Wenn die Wirkung die gleiche ist, ist auch die Sache die gleiche. Die Messe ist symbolisch-reale Begehung des Todes Christi.“ Aus dem im Texte selbst ausgesagten Sachverhalt wird von Casel mithin eine Schlußfolgerung gezogen, zudem eine solche, die nach dem, was wir oben zu diesem Punkte dargelegt haben, nicht ohne bestimmte noch zu erhärtende Voraussetzungen zwingend ist. Nach wiederholtem Studium der einschlägigen Abhandlungen Casels habe ich den Eindruck gewonnen: Von einer unmittelbaren Zeugenschaft der Väter für die Mysterienlehre kann nicht gut die Rede sein; freilich ebensowenig können die Väter als unmittelbare Gegenzeugen aufgerufen werden. Die Frage ist vielmehr: Entspricht die Mysterienlehre nicht besser dem vollen Sinngehalt der Vätertexte als die bisher übliche Ausdeutung? Das scheint mir hinsichtlich des Grundgedankens der Mysterienlehre, daß nämlich die sakramentale Vergegenwärtigung des Christumysteriums nicht bloß erinnernde, sondern irgendwie auch gleichgebildete Wirklichkeit ist, der Fall zu sein, wenn ich von überspitzten Formulierungen und Begründungen absehe, zu denen ich besonders rechne, daß der Opfertod Christi in der eucharistischen Feier ebenso wesentlich, das heißt seiner Substanz nach gegenwärtig werde wie der Leib Christi. Zum mindesten möchte ich der Mysterienlehre eine größere Nähe zur Vätertheologie und ihrer Denk- und Redeweise zuerkennen als der anderen Ausdeutung. Aber Ausdeutung und nicht bloße Auslegung ist auch die Mysterienlehre. Und innerhalb der Vätertheologie selbst ist die schlichte Bezeugung der Sache von deren theologischer Ausdeutung oder begrifflicher Ausprägung zu scheiden, damit genau angegeben

¹ Mysteriengedächtnis, Jahrb. VI, S. 154.

wird, was im strengen Sinne bezeugt ist. Selbst wenn also die meisten Väter eine Mysterienlehre als solche bereits entwickelt hätten, müßte die Theologie heute zu scheiden wissen zwischen den Sachverhalten, die jener Mysterienlehre zugrunde liegen und auf ihrem Grunde sichtbar gemacht werden, und der besonderen Begrifflichkeit, in der die Sachverhalte theologisch verstanden werden. Solches wünschen heißt nicht, die überwältigende Leistung Casels in der liturgiegeschichtlichen Erforschung der Vätertheologie verkennen. So ist nun einmal der Weg der Forschung: die Schau des Ganzen geht der begrifflichen Einzelklärung und Sicherung wegweisend voran.

III. SYMBOLWIRKLICHKEIT

Die Mysterienlehre ist die These, daß im Kult, besonders in den Sakramenten und vor allem im sakramentalen Opfer, Christi Heilstaten selbst und nicht nur die Wirkungen gegenwärtiggesetzt werden. Die Mysterienlehre ist umstritten, auch innerhalb der liturgischen Bewegung. Die Mysterienlehre kann nicht schlechthin als die Theologie oder das Theologumenon der liturgischen Bewegung auftreten. Innerhalb der liturgischen Bewegung gilt freilich eine Bestreitung der Mysterienlehre weniger dem Mysteriencharakter der Sakramente als vielmehr der besonderen Form, in der Casel die Mysteriengegenwart deutet¹. Und wo innerhalb der liturgischen Bewegung diese besondere Mysterienlehre Casels in Frage gestellt wird, da geschieht es vor allem nie, ohne Verständnis zu zeigen für die Größe des liturgischen und theologischen Anliegens, das als lebendige Triebkraft in der Mysterienlehre wirksam ist und wirksam bleiben muß, soll von der Mysterienlehre gleichsam Schönheit und Lebensfülle ihrer Jugendgestalt hinüberwachsen und hinübergerettet werden in ein reiferes Mannesalter. Wir sagten früher schon: etwas anderes ist die Anschauung der Sache selbst, und die theologische Ausprägung der geschauten Sache. Betrachten wir jetzt die Sache selbst, die Casel sieht und in seiner Mysterienlehre zur Schau bringen will! Was wir jetzt suchen, können wir auch als den theologischen Sinn der Mysterienlehre bezeichnen, während wir uns bisher um ihren theologischen Begriff bemüht haben. Es gilt jetzt, das liturgische und theologische Grundanliegen sichtbar zu machen, dem die Mysterienlehre bewußten und wirksamen Ausdruck geben will.

¹ Von den Benediktiner-Theologen, die Casels Mysterienlehre nicht annehmen, sei besonders Hermann Keller genannt, vgl. S. 37 * und S. 132.

Dieses Anliegen, das wir nunmehr kennenlernen wollen, ist für Theologie und Seelsorge von gleichgroßer Bedeutung und Fruchtbarkeit; und es wird und muß auch meines Erachtens weiter bewußt und wirksam bleiben, gleichviel ob Casels besondere Mysterienlehre den liturgie- und dogmengeschichtlichen und den spekulativ theologischen Schwierigkeiten standhält oder nicht. So daß mithin selbst der Theologe, welcher der Mysterienlehre ablehnend oder mit Vorbehalt gegenübersteht, wenn er mehr als ein Dialektiker und Schultheologe ist, seine Entgegnung dennoch mit einem Dank an die Mysterientheologie beginnen und schließen wird¹. Tatsache ist es, daß vor allem durch die liturgische Bewegung Grundwerte der katholischen Sakramenten- und Meßopferlehre wieder zu wirklichem Leben erweckt worden sind. Nicht als wären diese Grundwerte nicht mehr in der Theologie bei ihren besten Meistern und Vertretern dagewesen. Aber im liturgischen und sakramentalen Leben und in der Sakramentenverkündigung, und auch im theologischen Studium lag es weithin wie eine Decke über der geistigen Herrlichkeit des katholischen Kultes. Und ebenso ist es Tatsache, daß innerhalb der liturgischen Bewegung die theologische Neubesinnung und Vertiefung den weiten Gesichtskreis erhielt in all den Erkenntnissen und Fragen, die durch die Mysterientheologie der Maria-Laacher Schule aufgetan wurden. In diesem Zusammenhang möchte ich wenigstens streifen, daß die Mysterienlehre zugleich die so wichtige Sache der theologischen Sprache betrifft, was wiederum auch für Homilie und Katechese bedeutsam ist. Und zwar besagt in dieser Sache die Mysterienlehre den Ruf: Zurück zur Mysteriensprache des heiligen Paulus, der liturgischen Texte und der Kirchenväter! Oder drücken wir es allgemeiner aus: Zurück zu der gestalthaften Sprache, in der Paulus, Liturgie und Väter von Gnade und Sakramentsgnaden reden, indem sie diese nicht für sich abgelöst und in abgezogenen Vorstellungen sehen und ausdrücken, sondern wie Sakrament und sakramentale Gnade hineingestellt sind in die Fülle heilsgeschichtlicher Beziehungen und in die Wirklichkeit der Kirche als der lebendigen Gegen-

¹ Wie dies auch Poschmann in seiner Kritik getan hat.

wart Christi durch den lebendigmachenden Geist¹. Der Traktat von der Gnade und den Sakramenten darf weder in der Theologie noch im Katechismus zu einem Hauptstück von den „Gnadenmitteln“ werden, als wenn in diesem Begriff die Wirklichkeitsfülle des sakramentalen Gnadenlebens gefaßt werden könnte². Was mit Mysteriengegenwart und Mysteriensprache gemeint ist in einem Sinne, der diesseits des Streites um Casels besondere Mysterienlehre liegt oder liegen soll, werde

¹ Die theologische Sprache ist selber ein eminent theologisches Problem, und zwar ein ebenso schönes wie aber auch sehr schwieriges. Es gibt wie eine theologische Sprache auch eine Theologie der Sprache, gleichsam als Logik (einschließlich Methodologie) der aus dem Wort Gottes redenden Sprache. Einen bedeutsamen Vorstoß im Sinne des oben bezeichneten Programms machte Jos. Andr. Jungmann S. J. in seinem Buche „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung“, 1936; vgl. bes. die beiden Kapitel über „Altchristliche Glaubensverkündigung“, S. 29—52, und „Glaubensverkündigung und theologische Wissenschaft“, S. 53—66. S. 59 heißt es: „Aber freilich diese Frucht [jene aliqua mysteriorum intelligentia eaque fructuosissima, von der das Vaticanum spricht, auch der Verkündigung und dem Verkünder des Gotteswortes zunutze gemacht] kann nur dem reifen, der nicht bei der Freude am System stehen bleibt, sondern der von der logischen Einheit des Systems beständig vorstößt zur theologischen Einheit der frohen Botschaft, der sich von den Begriffselementen her den Durchblick bewahrt zu jenen Zielgedanken des göttlichen Heilsplanes, in denen sich alle Geheimnisse zum einen ‚Mysterium des göttlichen Ratschlusses‘ (Eph 1, 9), zur Ganzheit der Erlösungsbotschaft zusammenschließen. Es ist das allerdings eine Aufgabe, bei deren Bewältigung der theologische Lehrer seine Schüler nicht sich selbst überlassen wird, bei der übrigens neben dem verständigen Studium der Dogmatik auch der Beschäftigung mit Schrift, Vätern und Liturgie ein wichtiger Anteil zukommt.“ Jungmann fordert als Ergänzung der streng dogmatischen Theologie und auf ihrem Fundamente eine „kerygmatische Theologie“, deren „Zentralthema die Heilsökonomie“ sein und deren Sprache die „bildhaften Begriffe“ der apostolischen und altkirchlichen Verkündigung bevorzugen wird (S. 61 f). Ich darf wohl auch auf meine Ausführungen zum Thema der theologischen Sprache hinweisen in dem Aufsätze „Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft“, *Catholica*, III, 1934, S. 176—208, näherhin S. 190—197.

² Auch dazu hat Jungmann, a. a. O., Entscheidendes gesagt; vgl. die Kapitel über „Wandlungen in der Botschaft der Gnade“, S. 81—92, und „Die katechetische Unterweisung“, S. 142—169, hier näherhin S. 155—164.

nummehr mit einigen Grundstrichen gezeichnet, zunächst für das Sakrament allgemein und insbesondere für Taufe und Eucharistie als die *potissima sacramenta* (Thomas, S. theol. III 62, 5). So bereite ich wohl am geeignetsten auch meine Entscheidung über das Für und Wider in Sachen der Mysterienlehre vor, soweit in diesem Rahmen überhaupt eine eigentliche Entscheidung begründet werden kann in einer Angelegenheit, die viel dogmengeschichtliche Umschau voraussetzt und in letzte Tiefen theologischer Spekulation reicht; um endgültig Entscheidendes zu sagen, müßte schon die ganze katholische Sakramenten- und insbesondere die Eucharistielehre einbezogen werden.

1. Zeichenbedeutung und Gnadenzuteilung im Sakrament

Knüpfen wir an den Grundsatz katholischer Sakramentenlehre an: *sacramenta id efficiunt quod significant*. Das Sakrament ist ein wirksames Zeichen. Das Zeichen bedeutet und bewirkt Gnade. Das Sakrament hat also zwei Seiten: Zeichenbedeutung (*significatio*) und Gnadenbewirkung oder Gnadenzuteilung (*applicatio gratiae vel efficacia*). Beide Seiten müssen gleichwertig betont, das heißt der innere Zusammenhang zwischen Zeichenbedeutung und Gnadenzuteilung muß erfaßt werden. Leider liegt die Gefahr einer Tonverschiebung nahe und ist wirklich groß geworden. Aus mehr als einem Beweggrunde kann sich nämlich der theologische und noch plumper der praktische Blick geradezu einengen auf die Gnadenzuteilung durch das Sakrament, so daß die Zeichenbedeutung zu einem Minimum verblaßt. Ein und alles am Sakrament wird gleichsam der Kraftstoff, der im Zeichen drinsteckt und der mit dem Zeichen verabreicht und eingenommen wird wie eine Arznei in einer Oblate; das Zeichen als solches wird entwertet zur äußerlichen Bedeutung einer zweckmäßigen und schönen Verpackung, in der die himmlischen Kraftstoffe eingehüllt sind und so sich geregelt verteilen und empfangen lassen. Das geistige Band zwischen Gnadenzuteilung und Zeichenbedeutung ist in jener Sicht zerschnitten; und die Gnade selbst ist ihrer Geistigkeit entleert, weil das Zeichen in seiner geistigen Bedeutung verkümmert ist. Das Sakramentszeichen, rein als Zeichen

und nicht auch in seinem Wirkgehalt betrachtet, ist nämlich sinnlich und geistig zugleich; es hat eine sinnliche, sichtbare Erscheinung und eine geistige, unsichtbare Bedeutung. So bezeichnet und bedeutet das sinnliche Zeichen zusammen mit seiner geistigen Bedeutung trefflich in einem Wirklichkeit und Geistigkeit der Gnade. Denn uns Menschen gilt das, was an einer geisthaltigen Sache sichtbar ist, als Bürgschaft ihrer Wirklichkeit und als Erscheinung ihres unsichtbaren geistigen Gehaltes. Die unsichtbare Zeichenbedeutung, die im Glauben ergriffen wird, bildet mithin auf uns hin gesehen die geistige Seite des Sakramentes, freilich in dem Sinne, daß die geistige Bedeutung des Zeichens uns auf die geistige Art der Gnade und ihrer Wirklichkeit hinweist. Wird nun die Gnade und ihre sichtbar verbürgte Wirklichkeit nicht mehr ganz vom Zeichen und seiner geistigen Bedeutungsfülle her verstanden, wird das innere Band zwischen wirklicher Gnadenzuteilung und geistiger Zeichenbedeutung brüchig, dann entsprechen sich geistige Bedeutungslosigkeit des Zeichens und stoffliche, dingliche, ungeistige Auffassung der Gnade, ihrer Wirklichkeit und Wirksamkeit. Verwaltung und Gebrauch der Sakramente werden Werkheiligkeit oder geraten doch in deren Nähe. Umgekehrt sollen sich im *usus sacramentorum* entsprechen geistige Bedeutungsfülle des Zeichens und geistiges Verständnis der Gnadewirklichkeit. Diese Entsprechung von Zeichenbedeutung und Gnadenzuteilung ist also für Glaubensverkündigung und Frömmigkeit von entscheidender Tragweite. Daß die Protestanten in einem Sakraments-Spiritualismus die Zeichenbedeutung oder den Symbolismus ihrer beiden Sakramente und so, mit ihnen zu reden, die *fides sacramenti* zum mindesten überbetonen, darf uns nicht in eine gegenreformatorische Haltung drängen, daß wir nun die Gnadenzuteilung überbetonen, statt daß wir die innere, geistige Verknüpfung und Entsprechung von Gnadenzuteilung und Zeichenbedeutung tief erfassen und lebendig halten, wie es Sakramentenlehre und Sakramentenfrömmigkeit der katholischen Überlieferung vorbildlich aufweisen.

2. Ursächlichkeit und Sinnbildlichkeit bei der sakramentalen Heilswirkung

Die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen; und zwar bewirken sie, was sie bezeichnen, dadurch, daß sie bezeichnen, was sie bewirken. Gerade hierin unterscheiden sich (äußeres) sakramentales und natürliches Zeichen¹. Auch Hand und Hammer zum Beispiel sind werkzeugliche Ursache und sinnbildliches Zeichen der Arbeit, jedoch so: Zeichen sind sie, weil sie Werkzeuge sind. Die Sakramente dagegen sind Werkzeuge, welche die Gnade hervorbringen, dadurch daß sie Zeichen sind, welche die Gnade versinnbildlichen. In diesem, dem Sakrament eigenen Verhältnis von Ursächlichkeit und Sinnbildlichkeit ist vieles und bedeutendes einbegriffen. Das wichtigste heben wir hervor².

Bei der Begriffsbestimmung des Sakramentes im allgemeinen und für das Verständnis jedes einzelnen Sakramentes ist stets vom Zeichen und seiner Sinnbildlichkeit auszugehen und erst dann zur Ursächlichkeit fortzuschreiten und nicht umgekehrt. Denn die Wirksamkeit oder Ursächlichkeit des Sakramentes ist von ganz eigener Art; und diese Eigenart der sakramentalen Wirksamkeit oder Ursächlichkeit wird darin beschlossen, daß es Wirkung durch Bezeichnung, Verursachung durch Versinnbildlichung ist. Die Ursächlichkeit des Sakramentes macht seinen

¹ Vom natürlichen Zeichen wird hier theologisch gesprochen im Gegensatz zum (äußeren) sakramentalen Zeichen, und nicht philosophisch im Gegensatz zum willkürlichen oder konventionellen Zeichen. Unter „sakramentalem Zeichen“ versteht die Schultheologie das „innere Sakrament“ (res et sacramentum oder innere Bezeichnung) im Unterschied vom „äußeren Sakrament“ (sacramentum tantum oder äußere Bezeichnung). Darum spreche ich der Genauigkeit wegen beim äußeren Sakrament vom äußeren sakramentalen Zeichen oder kurz vom Sakramentszeichen, es sei denn, daß der Zusammenhang kein Mißverständnis aufkommen läßt oder daß äußeres und inneres Sakrament zusammen gemeint sind.

² * Über Zeichen, werkzeugliche Ursächlichkeit, Bild und Christustüchtigkeit siehe nunmehr die grundlegenden Ausführungen Heinrich Kühles in seiner Abhandlung *Sakramentale Christusgleichgestaltung* — Studie zur allgemeinen Sakramententheologie (Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg, Wintersemester 1939/40, Auslieferung: Bibliothek), besonders S. 15 ff.

Wirklichkeitsgehalt aus, gleichviel ob dieser allein in der Wirkung des Heilswerkes Christi an uns oder mit der Mysterienlehre auch in der gegenständlichen Wirklichkeit des wirkenden Heilswerkes selbst erblickt wird. Wie von einer eigenen sakramentalen Ursächlichkeit, müssen wir also auch von einer eigenen sakramentalen Wirklichkeit sprechen. Diese ist eine Wirklichkeit, die durch ein Sinnbild besteht, kurz gesagt, eine symbolische Wirklichkeit oder eine Bildwirklichkeit. Im Sakrament liegt jener geheimnisvolle Sachverhalt vor, daß die Wirklichkeit vom Zeichen nicht nur angezeigt, sondern auch enthalten wird, daß also die Wirklichkeit nicht unabhängig vom Zeichen und außerhalb des Zeichens besteht und dem Zeichen gegenüber steht, sondern durch das Zeichen oder Sinnbild besteht und in und mit dem Zeichen oder Sinnbild steht.

Es hieße darum die Leistung des Aquinaten in seiner Sakramentenlehre verkürzen, würde man an ihr überbetonen, daß Thomas aus seiner aristotelischen Einstellung heraus die Ursächlichkeit der Sakramente ins Auge faßte und in helles Licht hob, indem er den aristotelischen Begriff der werkzeuglichen Ursache den Sakramenten anpaßte und die Sakramente als *quaedam instrumenta Dei incarnati et passi* begriff, und zwar als *instrumenta separata* gegenüber der heiligen Menschheit Christi als dem *instrumentum coniunctum* der Gottheit und göttlichen Kraft (S. theol. III 62, 5; S. c. Gent. IV 56). Thomas hat wirklich die den Sakramenten eigene Ursächlichkeit in helles Licht gehoben, weil er von dem neu angezündeten Licht der werkzeuglichen Ursächlichkeit sein Auge nicht hat blenden lassen, so daß er die andere Seite, den Zeichencharakter des Sakramentes, in trübem Lichte gesehen und an eine zweite Stelle verrückt hätte. Gerade Thomas hat die werkzeugliche Ursächlichkeit der Sakramente im inneren, lebendigen Zusammenhang mit der Bezeichnung oder Versinnbildlichung belassen; das erste in der Begriffsbestimmung des Sakramentes ist und bleibt dem Aquinaten, daß es Zeichen ist. Und von der Zeichenhaftigkeit des Sakramentes her muß seine Ursächlichkeit oder Wirksamkeit verstanden werden; oder deren übernatürlicher, geistlicher Sinn, das Mysterium, wird aufgelöst.

Der erste Artikel in der Sakramentenlehre des Thomas (S. theol. III 60, 1) gibt eine Bedeutungsanalyse des Begriffswortes Sakrament, und die Antwort schließt: *sacramentum potest aliquid dici, vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum; vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae, vel signi, vel secundum quamcumque aliam habitudinem.* Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundum quod important habitudinem signi; et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi. Beachtenswert ist, daß hiermit die allgemeine Antwort auch auf den ersten Einwand erteilt wird, der so lautet: *videtur . . . sacramentum dici a sacrando, sicut medicamentum a medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causae quam ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causae quam in genere signi.* Die besondere Antwort darauf zeigt deutlich, daß Thomas das Sakrament nicht in erster Linie als Heilmittel (in der übernatürlichen Ordnung) würdigt, bei dem allerdings ein und alles seine Wirkkraft bedeuten würde. *Dicendum quod, quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum primum agens, et propter hoc medicamentum importat causalitatem quamdam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causae efficientis, sed magis per modum causae formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.* Den letzten Satz übersetzt die Deutsche Thomas-Ausgabe: „Und deshalb braucht das Wort Sakrament nicht immer eine Ursächlichkeit zu bedeuten.“ Von den die Wandlung bewirkenden Weiheworten bei der Eucharistie sagt Thomas (78, 2, ad 2): *sermo Dei hic operatur effective et sacramentaliter, id est, secundum vim significationis.* Oder gleichbedeutend (78, 4, ad 3): *verba, quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur; unde vis conversiva quae est in formis [= verbis] horum sacramentorum [= panis et vini], consequitur significationem . . .* Und allgemein (79, 1, ad 3): *sacramenta operantur secundum similitudinem per quam significant.*

Der eigentliche Begriff des Sakramentes heißt Zeichen, und zwar Zeichen unserer Heiligung (60, 3): *sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus, et ultimus finis sanctificationis nostrae, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae. Aus dieser klassisch zu nennenden Stelle leuchtet zugleich hervor, daß Thomas keineswegs den Gegenstand der Bezeichnung oder Versinnbildlichung auf die Bewirkung der Gnadenzuteilung einengt, sondern die drei Zeiten in der Bedeutungsfülle des sakramentalen Zeichens umspannt sein läßt. Thomas wehrt ausdrücklich im selben Artikel, ad 1, von jener Bedeutungsfülle den Einwand der Mehrdeutigkeit des Zeichens ab: denn „das Sakrament bezeichnet die besagten drei Dinge, sofern sie durch gewisse Ordnung eines sind“. Die drei Dinge oder Zeiten bilden eine innere Verhältnis- oder Ordnungseinheit oder eine analoge Einheit. Die Bedeutungs-dreierheit des Sakramentszeichens ist also sakramentale *analogia signi*.*

Das Sakrament ist ein analoges Zeichen. Diese *analogia signi* im Sakrament ist keine *analogia entis*, da die geistliche Bedeutung nicht dem natürlichen Sein des Zeichens innewohnt. Es ist eine *analogia fidei*, denn das Zeichen hat seine sakramentale Bedeutung aus der Einsetzung und Offenbarung Gottes in Jesus Christus; und wie die Offenbarung überhaupt, so kann auch die geoffenbarte Bezeichnung und ihre geoffenbarte Bedeutung allein im Glauben erfaßt werden. Auch dies betont der Aquinate, indem er die sakramentalen Sinnbilder oder Gleichnisse mit den Gleichnisworten der Heiligen Schrift zusammenstellt (60, 5, ad 1): „Gott ist es, der uns das Geistliche in den Sakramenten durch sinnenfällige Dinge und in der Heiligen Schrift durch Gleichnisworte bezeichnet. Wie daher das

Urteil des Heiligen Geistes bestimmt, welche Gleichnisse an gewissen Stellen der Heiligen Schrift geistliche Dinge bezeichnen sollen, so muß auch göttliche Einsetzung bestimmen, welche Dinge als Zeichen bei diesem oder jenem Sakrament anzuwenden sind.“¹

Wo Thomas ausdrücklich die Wirkursächlichkeit der Sakramente erörtert, wie in der 62. Frage der S. theol. III, da ist sein nächstes Anliegen, den neuen Begriff der werkzeuglichen Gnadenverursachung in den ersten Begriff des Gnadenzeichens gleichsam einzubauen. Mit der Bestimmung der sakramentalen Ursächlichkeit als werkzeugliche Ursache will Thomas gerade dem Zeichencharakter des Sakramentes gerecht werden. Denn die Werkzeuglichkeit steht in der Mitte zwischen der Hauptursache und ihrer Wirkung als Wirkung und Ursache zugleich. Die Wirkung ist aber, falls sichtbar, irgendwie Abbild und so Zeichen ihrer Ursache, während man von der Ursache, auch wenn sie sichtbar ist, nicht gut sagen kann, sie sei Zeichen ihrer Wirkung. „Zeichen und Ursache scheinen nicht dasselbe zu sein; denn Zeichensein kommt wohl mehr der Wirkung zu. Das Sakrament ist aber Zeichen der Gnade. Also ist es nicht ihre Ursache. — Auf diesen 1. Einwurf ist zu sagen: Die Hauptursache kann nicht eigentlich Zeichen der Wirkung genannt werden, mag diese auch verborgen, sie selbst aber sinnfällig und offenkundig sein. Die werkzeugliche Ursache dagegen kann, wenn sie offenkundig ist, Zeichen einer verborgenen Wirkung genannt werden, weil sie nicht nur Ursache, sondern, sofern sie von der Hauptursache bewegt wird, auch Wirkung ist. Demnach sind die Sakramente des Neuen Gesetzes zugleich Ursache und Zeichen, und darum ist es richtig, was man gemeinhin sagt: *Sie bewirken, was sie bezeichnen* (efficiunt quod figurant). Daraus erhellt auch, daß sie im vollen Sinne Sakramente sind [nicht nur in dem unvollkommenen Sinne der bloßen Bezeichnung der Gnade oder des Glaubens, wie die Sakramente

¹ Übersetzung der Deutschen Thomas-Ausgabe, wie auch bei den weiteren deutsch wiedergegebenen Thomas-Texten; freilich bei dieser Stelle mit der Änderung, daß ich *spiritualia* nicht mit „geistig“, sondern mit „geistlich“ wiedergebe.

des Alten Bundes], sofern sie auf etwas Heiliges hingeordnet sind, nicht nur als Zeichen, sondern auch als Ursache“ (62, 1, ad 1). „Die werkzeugliche Ursache wirkt nicht kraft ihrer Form, sondern allein durch die Bewegung, die sie von der Hauptursache empfängt. Daher wird die Wirkung nicht dem Werkzeug, sondern der Hauptursache ähnlich; wie etwa ein Bett nicht dem Beil ähnelt, sondern dem Werkbild im Geiste des Schreiners“ (62, 1). Das klingt so philosophisch-rational, so wenig theologisch-pneumatisch. Dennoch zeigt gerade der letzte Text, worin Thomas folgerichtig die eigentliche Zeichenfunktion des Sakramentes erblickt. Das sakramentale Zeichen, und zwar gerade als vermittelndes Werkzeug, zeigt nämlich den Zusammenhang an, die Ähnlichkeit zwischen der Gnadenwirkung in uns und deren Hauptursache, die Christus und sein Heilswerk ist, da die in den Sakramenten enthaltene Wirkkraft aus der Teilhabe von Christus her kommt (65, 3; vgl. 64, 3). Das Sakramentszeichen bezeichnet und versinnbildlicht also die in uns bewirkte Gnade als Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerk. *Per omnia sacramenta Ecclesiae homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor* (72, 1, ad 4). Das ist aber ein durchaus geistlicher Sinn, der hier mit dem Sakramentszeichen verbunden wird. Das Sakrament ist nach Thomas Christuszeichen, es verkündigt im sichtbaren Wort Christus und sein Heilswerk; die Sinnbildlichkeit des Sakramentes ist Christusbildlichkeit. Die Sinnbildlichkeit ist aber zugleich Wirklichkeit oder Wirksamkeit. *Sacramenta novae legis simul sunt causae et signa*. So ist das Sakrament eine sinnbildliche Wirklichkeit und als solche wirkliche oder wirksame Christusbildlichkeit. Davon werden wir nachher ob der Wichtigkeit mehr zu sagen haben.

Wiederum betont Thomas auch hier das analoge Wesen des Sakramentszeichens, diesmal seiner Wirklichkeit oder Wirksamkeit. „Die Gnade ist in den Sakramenten erstens wie im Zeichen, denn das Sakrament ist Zeichen der Gnade; zweitens wie in der Ursache, denn das Sakrament des Neuen Gesetzes ist Werkzeugursache der Gnade. Daher ist die Gnade im Sakrament des neuen Gesetzes, — zwar nicht nach Artähnlichkeit

Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium 5

wie die Wirkung in der artgleichen Ursache (*sicut effectus est in causa univoca*); auch nicht gemäß einer eigenen, ständigen und solcher Wirkung angemessenen Wesensform, wie die Wirkungen in den nicht artgleichen Ursachen sind (*sicut sunt effectus in causis non univocis*), zum Beispiel die durch Zeugung [durch die von der damaligen Naturwissenschaft angenommene Urzeugung oder *generatio aequivoca*] entstandenen Dinge in der Sonne; sondern sie ist darin als werkzeugliche Kraft, die etwas Fließendes und in ihrem Natursein Unvollständiges ist“ (62, 3). Die werkzeugliche Ursächlichkeit des Sakramentes ist, so können wir wohl sagen, *significatio efficax secundum similitudinem analogiae*, und zwar gemäß einer ganz besonderen, dem Sakrament eigenen Analogie, nach der die bezeichnete Gnadenwirkung im Sakramentszeichen als *virtus fluens* enthalten ist.

Und noch eine dritte Analogie im Sakrament bringt Thomas gerade bei der Ursächlichkeit der Sakramente zur Sprache, nämlich die Wirkeinheit von Wort und Element im Sakrament, welche Wirkeinheit eine Ordnungseinheit (*ordine unum*), also eine analoge Einheit besagt (62, 4, ad 4). Und für diese sakramentale Wirkeinheit von Wort und Element oder von Wort und anschaulicher Handlung gibt Thomas auch den dreifachen Grund an, der je analog ist und zusammen eine analoge Einheit darstellt. Er liegt in der Menschwerdung als der Vereinigung des Gott-Wortes mit dem sinnenfälligen Fleisch; in dem Leib-Seele-Verhältnis des Menschen, dessen Leib durch das Sinnen-ding berührt wird und dessen Seele das Wort im Glauben ergreift; in dem Form-Stoff-Aufbau des Zeichens selbst, wo das deutlichere Wort dem in seiner Bedeutung unbestimmten Sinnen-ding die geistige Bestimmtheit aufdrückt und damit zugleich die geistliche Wirksamkeit einprägt (60, 6, corp. et ad 2).

Wort und Element bilden den analogen Aufbau, das analoge Gefüge des Sakramentes; die werkzeugliche Ursächlichkeit besagt das analoge Enthaltensein der Gnadenwirkung im Sakramentszeichen; und die Versinnbildlichung der in uns bewirkten Gnade als Gnade aus dem Leidenstod Christi und zu unserer

Auferstehung und Verherrlichung mit dem erhöhten Herrn macht die analoge Bedeutungsfülle des Sakramentes aus.

So verbindet Thomas *nova et vetera* und hält die große Leistung der Väter lebendig, die darin zu sehen ist, daß dort die geistliche Eigenart der sakramentalen Wirklichkeit als symbolische Wirklichkeit tiefst erfaßt wurde¹. Den Vätern und einem Thomas liegt gleicherweise die neuzeitliche, gegenreformatorische Ängstlichkeit fern, die es vermeidet, den Begriff des Symbolischen in Verbindung mit der sakramentalen Wirksamkeit und Wirklichkeit zu bringen. Denn, um es noch einmal zusammenfassend zu sagen: Beim Sakramente besteht das Symbol nicht ohne die von ihm angezeigte und in ihm enthaltene Wirklichkeit; aber auch dieser Wirklichkeitsgehalt, so wahrhaft wirklich er auch ist, besteht nicht abgetrennt vom Symbol, sondern durch das Symbol und wird durch das Symbol in seiner Wirklichkeitsweise innerlich bestimmt als symbolische Wirklichkeit oder Bildwirklichkeit.

3. *Äußeres und inneres Bildsein der sakramentalen Heilswirklichkeit*

Die sakramentale Wirklichkeit ist als symbolische keine in sich stehende Wirklichkeit. Ein Zeichen steht nämlich als solches nicht in sich selbst, sondern ist auf etwas anderes bezogen, auf das es hinzeigt. Nun liegt aber das, worauf das Sakramentszeichen hinweist, nicht außerhalb, sondern innerhalb des Zeichens. Denn das Bezeichnete, nämlich die Gnade als Gleichbildung mit Christus und als Same und Anfang unserer zukünftigen Herrlichkeit, ist im Sakrament enthalten als die bezeichnete Wirkung in der bezeichneten Ursache, wenn auch beim Sakrament als bei einer werkzeuglichen Ursache, durch die das Wirken von der Hauptursache hindurchfließt, das Enthaltensein der Wirkung als fließendes Sein aufzufassen und mithin mit der Hervorbringung der Wirkung eins ist (S. theol. III 62, 3; die Sakramente sind keine Träger oder eigentlichen

¹ Thomas selbst beruft sich namentlich auf Augustin, so gerade in den Artikeln, die oben herangezogen wurden.

Gefäße der Gnade, wie es Hugo von St Victor darstellt). In diesem Sinne weist also das Sakramentszeichen in sich hinein auf die in ihm enthaltene Wirklichkeit.

Ist damit das hinweisende Amt des Sakramentszeichens erschöpft? Gäben wir uns damit zufrieden, so hätten wir den Zeichencharakter des Sakramentes nur an der Oberfläche beberührt. Weil aber die Wirklichkeit, auf die das Sakramentszeichen hinweist, im Sakrament enthalten ist und so durch das Zeichen und in und mit dem Zeichen besteht, darum ist diese Wirklichkeit selbst wiederum zeichenhaft oder vielmehr sinnbildlich; und dies ist die innere Zeichenhaftigkeit oder Sinnbildlichkeit des Sakramentes. In der Eucharistie zum Beispiel bezeichnen Brot und Wein unmittelbar den Leib und das Blut Christi; Leib und Blut ihrerseits, freilich im Zusammenhang mit ihrer getrennten Bezeichnung durch die beiden Gestalten, bedeuten unser Mahlopfers und Opfermahl und versinnbildlichen so weiterhin den Opfertod des Herrn. Wie Thomas sagt (73, 6): „Bei diesem Sakrament können wir dreierlei betrachten. Nämlich zunächst das, was [äußeres, sinnenfälliges] Zeichen rein als solches (*sacramentum tantum*) ist, und das ist Brot und Wein. Sodann das, was [bezeichnete] Sache und zugleich [innere, geistige] Bezeichnung (*res et sacramentum*) ist, nämlich der wahre Leib Christi (oder der *Christus passus*, der in diesem Sakrament enthalten ist). [Der *Christus passus* ist die enthaltene Sache, wie sie aber zugleich unsere mystische Einverleibung in das Leidensopfer Christi innerlich bezeichnet oder versinnbildlicht; vgl. 73, 3 ad 3: *Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad Christum passum.*] Endlich das, was Sache rein als solche (*res tantum*) ist, nämlich die Wirkung dieses Sakramentes (die Erquickung unseres Geistes durch diese himmlische Speise).“ Und jene Versinnbildlichung des Opfertodes Christi ist keine bloß symbolische, sondern eine wirkliche Vergegenwärtigung. Denn Leib und Blut des Herrn sind unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft und wirklich zugegen; und die Kirche, die mit dem Hohenpriester Christus durch den Dienst seiner und ihrer Priester das sakramentale Opfer darbringt, ist dadurch ein

wirkliches Bild des Christus, wie er sich in den Tod dahingab¹. Oder zum Beispiel in der Taufe bezeichnen Untertauchen ins Wasser und Auftauchen aus dem Wasser unmittelbar die Aussonderung aus der Welt und ihrer Sünde und die Einweihung in die Kultgemeinschaft Christi; und diese sakramentale Aussonderung und Einweihung bedeutet die Wiedergeburt eines neuen Menschen durch den Tod des alten Adam und versinnbildlicht so weiterhin Tod und Auferstehung des Herrn. Und auch diese Versinnbildlichung ist keine bloß symbolische, sondern eine wirkliche Vergegenwärtigung. Denn Aussouderung und Einweihung als Tod und Wiedergeburt des Täuflings sind Wirklichkeit, der Täufling ist also in seinem Tode und seiner Wiedergeburt durch das Taufsakrament ein wirkliches Bild Christi, seines Todes und seiner Auferstehung. Oder wir können ebensogut sagen: Die Taufe ist in ihrer Wirksamkeit Tod und Auferstehung Christi im wirklichen Bilde, zumal die Gnadewirkung im Sakrament als in ihrer Ursache irgendwie enthalten sein muß. *Utrumque sacramentum, scilicet baptismi*

¹ Wieso die Kirche mit in den Aufbau der sakramentalen Wirklichkeit des Meßopfers gehört, wird deutlicher, wenn die Frage nach dem Opfernenden oder Opferpriester im eucharistischen Opfer näher beantwortet wird, und zwar folgerichtig aus dem Zeichen- oder Bildcharakter der ganzen Opferwirklichkeit, also auch des Opferpriesters. Thomas sagt (83, 2, ad 3): *sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum. Et ita quodammodo [scilicet sacramentaliter] idem est sacerdos et hostia.* Und das Tridentinum erklärt von Christus (Denz. 938): *novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit.* Weil die Kirche mit Christus mitopfert „durch den Dienst seiner und ihrer Priester“ (Denz. 940), ist sie auch Mitgeopferte, Mitopfergabe mit dem „Selbstopfer Christi“ (Denz. 938 et 940). So sagt Augustin (De civ. Dei X, 20): *Cuius Christus Jesus . . . 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.* Die Eucharistie ist Opfer der Kirche oder genauer Opfergedächtnis der Kirche als der geliebten Braut Christi (Denz. 938): ohne diesen Sachverhalt würden die Bitten um Annahme des Opfers in der Meßliturgie eine unerträgliche Anmaßung sein, weil sie auf das Kreuzesopfer in sich selbst, und nicht auf das Opfer der Kirche gingen.

et Eucharistiae, est repraesentativum Dominicae mortis et passionis: aliter tamen et aliter. Nam in baptismo commemoratur mors Christi in quantum homo Christo commoritur ut in novam vitam regeneretur. Sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi in quantum ipse Christus passus exhibetur nobis quasi paschale convivium: secundum illud 1 Cor. 5: *Pascha nostrum immolatus est Christus: ita epulemur* (66, 9, ad 5). Wie ersichtlich, hat das mit einer besonderen Mysterienlehre noch nichts zu tun¹.

Genau betrachtet liegt hier keine doppelte Zeichenhaftigkeit oder Sinnbildlichkeit des Sakramentes vor, sondern nur die eine sakramentale Zeichenhaftigkeit, die eine äußere und eine innere Seite hat, wie jedes Zeichen als solches die Einheit von äußerer, sichtbarer Erscheinung und innerer, geistiger Bedeutung ist. Während aber das natürliche Zeichen gleichsam im sichtbaren

¹ Auch Casel geht von diesem einfachen, unstrittigen Sachverhalt aus, indem er dem Axiom *Sacramenta id efficiunt quod significant* zunächst den schlichten Sinn gibt (Mysteriengegenwart, Jahrb. VIII, S. 179 f): „Gott spricht durch das sakramentale Zeichen (das aus Element und Wort besteht) so klar und deutlich, daß kein Zweifel über das bestehen kann, was er hier durch jenes bewirken will. Als Christus die Taufe einsetzte, hat er nicht zuerst den Jüngern einen Vortrag darüber gehalten, daß er der Seele eine Reinigung von der Sünde und eine Erfüllung mit der Gnade applizieren wolle, die er durch sein Leiden verdient habe. Nein, er setzt ein Zeichen ein, das Untertauchen (baptizari; heute noch in der Formel das Untertauchen erhalten) im Wasser im Namen der Dreifaltigkeit, das absolut deutlich das Sterben des alten Menschen und das Wiederaufstehen des neuen zum Leben Gottes bezeichnet — und dadurch bewirkt. Ebenso bei der Eucharistie. Christus gab den Jüngern Brot und Wein und erklärte diese durch die dazu gesprochenen Worte ganz deutlich als Bild seines Todes und als Opferspeise, und zwar als wirkendes Bild, weil sie das enthielten, was sie bezeichnen.“ Mit Recht betont Casel (unter Berufung auf Abt Vonier O. S. B., a. a. O., S. 82—90), daß die sinnbildliche Bezeichnung den Effekt deutet und nicht umgekehrt vom Effekt die sinnbildliche Bedeutung des Zeichens bestimmt wird. Deshalb möchte auch ich nochmals darauf hinweisen, daß der von mir oben behauptete realmystische Sinn der im Sakrament enthaltenen Wirklichkeit (res) von der äußeren, sichtbaren Bezeichnung bestimmt wird; ohne diese wüßten wir nichts von jener, wie jene Wirklichkeit ohne diese Bezeichnung auch nur als nackte res vorhanden wäre, um für den Pilgerstand *per impossibile* zu reden.

Körper eine Bedeutung oder einen Gedanken enthält und dieser bloße Gedanke an eine andere, außerhalb des Zeichens seiende Wirklichkeit die geistige Bedeutung des natürlichen Zeichens ausmacht, enthält das Sakramentszeichen dagegen nicht die bloße Anzeige der Wirklichkeit, sondern die von ihm angezeigte Wirklichkeit selbst; und der Symbolcharakter dieser Wirklichkeit macht erst die volle geistige Bedeutung des sakramentalen Zeichens aus. Ich hoffe, daß deutlich wird, worauf ich mit diesen nicht leichten Erwägungen hinsteuere. Nicht nur das Zeichen, auch die bezeichnete Wirklichkeit, zum mindesten die unmittelbar bezeichnete, hat sinnbildliche Bedeutung; oder vielmehr die bezeichnete Wirklichkeit, als im Zeichen enthalten, wird in die sinnbildliche Bedeutung des Zeichens einbezogen, nimmt an der sinnbildlichen Bedeutung des Zeichens, sie mit Wirklichkeit erfüllend, innerlich teil. Die volle sinnbildliche Funktion ist nicht in dem äußeren Zeichen allein beschlossen, sondern in dem äußeren Zeichen zusammen mit seiner inneren Wirklichkeit, wie beide das lebendige Ganze der Zeichenwirklichkeit sind. Brot und Wein als solche versinnbildlichen nicht die Passion des Herrn, die äußere Taufhandlung als solche versinnbildlicht nicht Tod und Auferstehung Christi; oder wir müßten denn eine rein symbolische, und keine sinnbildliche und doch wirkliche Vergegenwärtigung meinen. Aber Brot und Wein, wie sie den Leib und das Blut des Herrn getrennt bezeichnen, vergegenwärtigen durch Bild und Wirklichkeit die Passion des Herrn; und die äußere Taufhandlung, wie sie des Täuflings Einweihung als Wiedergeburt bezeichnet, vergegenwärtigt durch Bild und Wirklichkeit Tod und Auferstehung Christi.

Die volle sinnbildliche Funktion kommt dem Zeichen erst im Zusammenhang mit seinem wirklichen Inhalt zu. Umgekehrt hat der wirkliche Inhalt des Zeichens seine Sinnbildlichkeit oder seinen Symbolcharakter nur in der Verbindung mit dem äußeren Zeichen und in der Teilnahme an dessen Bedeutung. In der Eucharistie sind Leib und Blut des Herrn wirklich enthalten. Wie aber sollte dieser wirkliche Inhalt der Eucharistie, die wirkliche Gegenwart des Herrn in der Eucharistie, losgelöst

von der Bezeichnung, den Tod des Herrn darstellen können? Die sogenannte Realpräsenz Christi reicht nicht aus, wenn es gilt, die Eucharistie als Opfergedächtnis zu verstehen. Bei der Realpräsenz Christi schauen wir auf das, was *per realem concomitantiam* gegenwärtig ist, das heißt was durch die rein wirkliche, außersakramentale Seinsweise, in der Christus an sich im Himmel lebt, mitfolgt; und das ist Christus als Gott und Mensch, mit Leib und Seele. Das ist also nicht nur das, was die Worte des Sakramentes zunächst als gegenwärtig bezeichnen, nämlich „Leib“ und „Blut“ des Herrn. Aber gerade diese sakramentale Bezeichnung der wirklichen Gegenwart Christi ist entscheidend für den Opfercharakter der Eucharistie. Denn *vi verborum vel sacramenti* ist gegenwärtig Leib und Blut, und zwar Leib und Blut als Opfergabe und Opferspeise bezeichnet durch Brot und Wein, und Leib und Blut in der getrennten Bezeichnung durch zweierlei Gestalt. In diesem geheimnisvollen Zusammenhang mit der sakramentalen Bezeichnung vermögen der Leib und das Blut Christi gar wohl den Tod des Herrn, die Hingabe seines Leibes in der Vergießung des Blutes, bildlich und zugleich wirklich darzustellen. Wird die Gnadenwirklichkeit der Taufe rein abstrakt als Sünden tilgung und Heiligmachung begriffen, dann versinnbildlicht die Taufgnade schwerlich Tod und Auferstehung Christi. Betrachten wir aber die Taufgnade im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Taufritus des Unter- und Auftauchens, so wird deutlich, daß die Taufgnade einen sehr konkreten, heilsgeschichtlichen Sinngehalt aufweist, nämlich Sterben und Auferstehen mit Christus, Einbeziehung in Christi Tod und Auferstehung. „Also halte niemand dafür, die Taufe betreffe nur Nachlassung der Sünden und Schenkung der Sohnschaft, wie es mit der Johannestaufe stand, die nur Nachlassung der Sünden darbot¹. Sondern seien wir uns deutlich bewußt: Wie die Taufe Reinigung von Sünden und Mitteilung der Gabe Heiligen Geistes ist, so ist sie auch Gegenbild der Leiden Christi. Darum hat

¹ Zu dieser Ansicht über die Wirkung der Johannestaufe vgl. die Anm. in der Ausgabe der *Mystag. Catech. Cyrilli*, die Joh. Quasten im *Florileg. Patristicum* (Geyer et Zellinger) besorgt hat als *pars II* des *Fascic. VII* „*Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*“, 1935, p. 85.

auch Paulus ausgerufen: *Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft worden sind, auf seinen Tod getauft wurden? Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe auf den Tod* [Röm 6, 3. 4]. Solches sagte er gegen die, welche behaupteten, es teile die Taufe zwar Nachlassung der Sünden und Sohnesannahme mit, nicht aber enthalte sie auch die Teilnahme an den Leiden Christi in einer Nachahmung“ (Cyrill, Catech. mystag. 2, 6).

Wir dürfen über dem Symbolgehalt des Sakramentes gewiß nie dessen Wirklichkeitsgehalt vergessen, ebensowenig jedoch über diesem Wirklichkeitsgehalt seine unlösbare Vereinigung mit dem Symbolgehalt des Zeichens, durch die jene Wirklichkeit als eine nicht in sich stehende, sondern als eine symbolische oder sinnbildliche Wirklichkeit bestimmt wird.

Wird so die sinnbildliche Funktion nicht bloß dem äußeren Zeichen, sondern auch seiner inneren Wirklichkeit zugesprochen, dann entfällt eine Schwierigkeit, die gerade für den vollen Sinnbildgehalt der Taufe zu bestehen scheint in dem heutigen Taufritus; denn dieser ist nicht mehr die Untertauchung, sondern die Abwaschung. Die Untertauchung, nicht aber auch die Abwaschung könne als Abbild des Todes und der Auferstehung Christi aufgefaßt werden. Wenn aber die Untertauchung nicht zum Wesen des Taufritus gehört, dann gehöre auch nicht das, was die Untertauchung versinnbildlicht, zum Wirklichkeitsgehalt der Taufe. Demgegenüber ist, unabhängig von einer besonderen Mysterientheologie, festzustellen, daß nach Christi Wort der Mensch durch die Taufe wiedergeboren wird zu ewigem Leben (Jo 3, 3—16), daß nach Paulus dieses Neue Leben aus der Taufe in der Gleichbildung mit Christus, mit seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung besteht (Röm 6, 3—11), daß also die innere Wirklichkeit des Taufsakramentes gar wohl Tod und Auferstehung des Herrn zu vergegenwärtigen vermag in einem wirklichen Sinnbild, wie ein solches die Taufe in ihrem Vollzug und ihrer inneren Wirkung am Täufling ist; denn dieser *effectus* gehört zum Wirklichkeitsgehalt der Taufe, die Taufe enthält wirklich die Gnade der Wiedergeburt zum Neuen Leben mit Christus und versinnbildlicht so wirklich Tod

und Auferstehung des Herrn. Wie Thomas sagt (69, 2): *per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi: secundum illud Rom. 6: mortui sumus cum Christo, credimus quia etiam simul vivemus cum Christo*. Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset. Und ebenso deutlich kennzeichnet Augustin sozusagen die Realsymbolik des Taufsakramentes (Epist. 98, 9): *si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. ex hac autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiunt . . . sicut de ipso baptismo apostolus: Consepulti, inquit, sumus Christo per baptismum in mortem; non ait: Sepulturam significavimus, sed prorsus ait: Consepulti sumus. sacramentum [= signum] ergo tantae rei non nisi eiusdem rei vocabulo nuncupavit*. Was Augustin an dieser Stelle von dem Heute der Auferstehung des Herrn an jedem Osterfeste sagt, das bezeugt Leo der Große vom Weihnachtsfest, in welchem wir auch unsere Wiedergeburt in der Geburt Christi feiern (Sermo 26, 2): *dum Salvatoris nostri adoramus ortum, invenimur nos nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi, origo est populi christiani; et natalis capitis, natalis est corporis. Habeant licet singuli quique vocatorum ordinem suum, et omnes Ecclesiae filii temporum sint successione distincti; universa tamen summa fideium, fonte orta baptismatis, sicut cum Christo in passione crucifixi, in resurrectione resuscitati, in ascensione ad dexteram patris collocati, ita cum ipso sunt in hac nativitate congeniti* (vgl. auch Sermo 25, 5 und Passions-Sermo 70, 4). Zudem sollte uns die Erinnerung an den ursprünglichen Taufritus des Untertauchens auch bei der Abwaschung stets lebendig sein, damit die Taufgnade nicht abstrakt-moralisch als bloße Reinwaschung der Seele erscheint. Wir sollten nicht vergessen, was Thomas zu dieser Sache bemerkt (66, 7, corp. et ad 2): „Obwohl es nun sicherer ist, durch Untertauchen zu taufen, weil dies der allgemeinere Brauch ist, so kann doch die Taufe durch Besprengung oder auch durch Ausgießung geschehen . . . Und dies vor allem wegen einer Notlage. . . . Durch die Unter-

tauchung wird das Urbild, nämlich das Begräbnis Christi, deutlicher dargestellt; deshalb ist diese Taufart die allgemeinere und lobenswertere. Aber auch durch die anderen Taufarten wird sie einigermaßen dargestellt, wenn auch nicht ebenso deutlich. Denn wie immer die Abwaschung geschehen mag, so wird doch der menschliche Leib oder ein Teil desselben unter das Wasser gebracht, wie der Leib Christi unter die Erde gebracht war.“ Der ursprüngliche Taufritus des Untertauchens ist also der lobenswertere, weil den Sinngehalt der Taufe voll veranschaulichende Ritus. Der spätere und heutige Ritus der Abwaschung ist gleichsam ein verkürzter Notritus, der den vollen Sinngehalt der Taufe nur noch andeutet. Die Abwaschung behält die Bedeutung einer notdürftigen fragmentarischen Untertauchung. In dieser Hinsicht ist auch bemerkenswert, wie Pseudo-Dionysius Areopagita einen mehr äußeren, sittlichen und einen geheimnisvollen, göttlicheren Sinn des eigentlichen Taufritus unterscheidet. Das mehr äußerlich gesehene Zeichen und seinen augenfälligen, sittlichen Sinn erblickt er in der äußeren Abwaschung (κάθαρσις) des Körpers und in der inneren Reinigung (ἀποκάθαρσις) der Seele (De eccles. hierarch. II 3 § 1), obwohl vorher als wesentlicher Taufritus die dreimalige Auf- und Untertauchung des Täuflings bestimmt wird (ebendort II 2 § 7). Hier wird also deutlich die Abwaschung, die äußere so gut wie die entsprechende innere, als eine bloß sittliche, sozusagen philosophische Betrachtung (θεωρία) der Taufhandlung und ihrer Sinnbildlichkeit gewürdigt. Für einen Abwaschungs- und Reinigungsritus darf auch das Verständnis von seiten eines neuplatonischen Philosophierens beansprucht werden, da der Anfang der neuplatonischen Stufenmystik mit der Reinigung gemacht wird. Die tiefere, göttlichere Betrachtung (θεωρία) des Taufritus, die Pseudo-Dionysius über jene mehr philosophisch-sittliche Betrachtung hinaus anstellt (ebendort II 3 § 7), hält sich an den biblischen, paulinischen Sinngehalt der Taufe. Der Täufling ahmt durch das dreimalige Untertauchen im Wasser den urgöttlichen Tod und das drei Tage währende Begrabensein des lebenspendenden Jesus nach, soweit dies in Menschenmöglichkeit gelegt wird. Freilich selbst bei diesem

theologischen Neuplatoniker wird ganz deutlich, was auch die andern hier beigebrachten Texte immer wieder belegen, daß die Nachahmung des Todes und der Auferstehung Christi am Täufling geschieht, also in der Gleichbildung des Täuflings sich vollzieht, und mithin nicht in einem von der Wirkung abgetrennten Gleichbilde für sich vorbesteht. Doch auf dies letzte werden wir später noch eigens zurückkommen.

4. Die Christusbildlichkeit der sakramentalen Gnade

Vielleicht besitzen wir mit dieser Einsicht in den Symbolcharakter der sakramentalen Wirklichkeit den Schlüssel dafür, wieso Christi Heilstaten selbst, nicht nur ihre Wirkungen, im sakramentalen Symbol wirklich gegenwärtiggesetzt werden. Aber der Symbolcharakter der sakramentalen Wirklichkeit, wie er hier verstanden wird, läßt sich noch entscheidender dartun. Nach katholischer Lehre besitzt die Kirche in der Eucharistie ein wirkliches Opfer. Würde nun die Wirklichkeit dieses Opfers eine in sich stehende und keine symbolische Opferwirklichkeit besagen, so wäre die Messe ein selbständiges, neues Opfer, und so, wie der Heidelberger Katechismus meint, „eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi“ (Fr. 80). Die Opferwirklichkeit der Messe ist jedoch als *memoria passionis* symbolische, sinnbildliche Wirklichkeit; sie steht trotz ihrer Eigentlichkeit nicht in sich selbst, sondern ganz im Kreuzesopfer Christi, auf das sie völlig zurückbezogen ist. Die Messe ist weder bloßes Symbol, *nuda commemoratio* des Kreuzesopfers, noch die nackte Wirklichkeit einer neuen Wiederholung des Kreuzesopfers, sondern das symbolische und zugleich wirkliche Gedächtnis der Passion. Die Messe ist dadurch Opfer, daß sie ein Sinnbild des Kreuzesopfers ist; und dieses Opfergedächtnis ist dadurch ein wirkliches Opfer, daß es das wirkliche Sinnbild oder die sinnbildliche Wirklichkeit des Kreuzesopfers ist. Wie Thomas sagt (S. theol. III 73, 4, corp. et ad 3; und 73, 5, ad 2): hoc sacramentum dicitur sacrificium, in quantum est commemorativum Dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium. Und: Eucharistia est sacramentum perfectum Dominicae passionis, tamquam continens ipsum Christum pas-

sum. Weil nun das Kreuzesopfer den blutigen Durchgang des Herrn zum himmlischen Kult der Herrlichkeit bedeutet, so ist die Messe, wie auf das Kreuzesopfer zurückbezogen, auch bildwahrlich vorbezogen auf den himmlischen Kult der Herrlichkeit, zu dem auch wir, den Kreuzeskult in der Messe hienieden durchwandelnd, eingehen sollen.

Die Eucharistie ist vor den übrigen Sakramenten dadurch ausgezeichnet, daß sie die Opferwirklichkeit des Neuen Bundes enthält. Alle Sakramente des Neuen Bundes enthalten allgemein die Gnadenwirklichkeit des Neuen Bundes. Mit Gnade meinen wir hier, wo wir von den Sakramenten handeln, die sakramentale Gnade. Und zwar verstehen wir unter sakramentaler Gnade in einem allgemeinen Sinne jene Bestimmtheit, mit der die Gnade infolge ihrer sakramentalen Vermittlung bezeichnet ist. Die sakramentale Gnade ist also eine bezeichnete Gnade, überhaupt bezeichnet infolge der Mitteilung durch Bezeichnung und in besonderer Bestimmtheit bezeichnet durch jedes einzelne Sakrament mit je seiner besonderen Bezeichnung der Gnade. Auch der Begriff der sakramentalen Gnade wird folgerichtig und sinnvoll aus ihrer Bezeichnung durch das Sakrament zu verstehen sein, wenn nun einmal das Sakrament seinem Begriffe nach zuerst Zeichen ist. Ohne uns für die Betrachtungsweise, der wir hier folgen, in schulmäßige Erörterungen einlassen zu müssen, können wir also sagen: Die sakramentale Gnade ist unsere Heiligung in der jeweiligen Bestimmtheit und bestimmten Auswirkung, wie sie durch die verschiedenen Sakramente bezeichnet ist. Diese bestimmte Bezeichnung und bezeichnete Bestimmtheit der Gnade durch die Sakramente ist nämlich für die Gnade unseres Pilgerstandes ebensowenig etwas rein Außerliches wie die Tatsache, daß die Gnade unseres Pilgerstandes Glaubensgnade ist im Gegensatz zur Gnade der Schau im Herrlichkeitsstande. Weil Gnade des Pilgerstandes, darum ist die Gnade hienieden sowohl Glaubensgnade wie auch sakramentale Gnade. Und dieses Sowohl-wie-auch von Glaubensgnade und sakramentaler Gnade besagt kein äußeres Nebeneinander, sondern eine innere Ordnungseinheit. Weil die Gnade des Pilgerstandes Glaubensgnade ist, darum ist sie auch sakramentale Gnade. Denn die Heilsordnung der Glaubensgnade schließt

die Sakramente und ihre sakramentalen Gnaden ein. Der Begriff der sakramentalen Gnade kann nicht ausreichend geklärt werden, wenn nicht das Verhältnis der Sakramente zum Glauben in jene Begriffserklärung einbezogen wird. Um ein solch inneres Verständnis der sakramentalen Gnade, das diese als Pilgergnade und so vom Kreuzesheil her auf den Kreuzeskult hin begreift, werden wir uns nun zu bemühen haben. Ich fahre aber nicht fort, ohne zu betonen, daß ich also über die sakramentale Gnade in dem bisher Gesagten noch keine abschließende Entscheidung getroffen habe. Der Begriff der sakramentalen Gnade soll vielmehr nun erst entwickelt werden. Ich habe nur den Ansatz meiner Betrachtungsweise auch der sakramentalen Gnade kenntlich machen wollen. Und dieser Ansatz ist und bleibt nun einmal das Wesen des Sakramentes als Gnadenmitteilung durch Gnadenbezeichnung. Aus einem vollen Verständnis der sakramentalen Sinnbildlichkeit soll auch der Begriff der sakramentalen Gnade in seinem vollen Sinne umfaßt werden, damit dieser Begriff nicht von vornherein eingeengt werde auf den doch äußeren Sinn besonderer Gnadenbeihilfen. Dieser vorwiegend medizinelle Sinn soll keineswegs abgetan werden; aber er soll aus den Wesenszusammenhängen von Sakrament, Gnade, Glauben innerlich und umfassender verstanden werden.

Auch die sakramentale Gnadenwirklichkeit ist nun keine in sich stehende, sondern eine symbolische Wirklichkeit. Denn auch die Gnade selbst steht nicht in sich selbst, sondern ganz und gar in Christus und seinem Heilswerk. Wie Thomas sagt (60, 3, ad 2): *sacramentum in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante, prout est sanctificans*; und als diese Ursache unserer sakramentalen Heiligung wird in dem Einwurf selbst mit Hebr 13, 12 das Blut Christi genannt, *Christus et eius passio est causa gratiae* (79, 1). Die Gnade ist und bleibt Christusgnade. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß die Gnade von Christus herkommt als von der Verdienstursache. Sondern die Gnade des Neuen Lebens ist Gnade und Leben in oder mit Christus, das heißt Gleichbildung mit Christus, dem wesenhaften Bild des himmlischen Vaters, so daß wir in der

Christusgnade Ebenbilder oder Kinder Gottes heißen und sind: Unser christliches Sein ist zutiefst Bildsein, nämlich Bild Christi und so Bild Gottes sein. Wie Tertullian die Taufgnade kennzeichnet (De baptismo 5, 5): „So wird der Mensch wiederhergestellt für Gott nach dem Gleichnis dessen, der vorher [vor dem Falle] nach dem Bild Gottes gewesen war (das Bild wird im Nachbild, das Gleichnis in der Ewigkeit befunden): er empfängt nämlich zurück jenen Geist Gottes, den er damals von seinem Anhauch empfangen, aber nachher verloren hatte durch die Sünde.“ Und Cyrill von Jerusalem begrüßt die Getauften und Gefirmten (Catech. mystag. 3, 1): „Ihr, die ihr auf Christus getauft seid und Christus angezogen habt, seid gleichförmig geworden dem Sohne Gottes. Gott, der uns vorherbestimmt hat zur Sohnesannahme, hat uns dem Herrlichkeitsleibe Christi gleichförmig gemacht: als solche Teilhaber an Christus heißet ihr mit Recht Christen (Gesalbte); und von euch hat Gott gesagt [Ps 104, 15]: *Vergreift euch nicht an meinen Christen (Gesalbten)*! Christen aber seid ihr geworden, da ihr das Gegenbild des Heiligen Geistes empfangen habt; und alles ist bildlich an euch geschehen, da ihr Bilder Christi seid.“ Die christliche Wirklichkeit ist Bildwirklichkeit, die, was sie wirklich ist, dadurch ist, daß sie Bild einer göttlichen Wirklichkeit ist. Dasselbe sagen wir, wenn wir das christliche Sein als Teilhaben bezeichnen: wir sind der göttlichen Natur teilhaftig (2 Petr 1, 4). Wie Thomas unter Berufung auf diese Schriftstelle sagt (62, 1): *gratia est quaedam participata similitudo divinae naturae*. Die christliche Wirklichkeit ist Teilhabewirklichkeit, die, was sie wirklich hat, dadurch hat, daß sie an der göttlichen Wirklichkeit teilhat. Und Bildsein und Teilhaben gelten hier in jenem übernatürlichen Sinn, der jegliches Eigensein und Eigenhaben ausschließt. Die Neue Gerechtigkeit ist und bleibt Gottes Gerechtigkeit durch Jesus Christus, zwar Gottes Geschenk in uns, aber keineswegs Eigengerechtigkeit aus uns selbst oder aus Werken (Röm 10, 3 mit Eph 2, 8. 9 und Phil 1, 11). Die Neue Wirklichkeit in Christus ist Gnadenwirklichkeit nicht zuletzt, weil sie so ganz Bildwirklichkeit ist. Und die sakramentale Darstellung und Mitteilung der Gnade ist Ausdruck, äußeres sichtbares Zeichen der inneren Bildhaftigkeit der unsichtbaren

Gnadenwirklichkeit. Die äußere Bezeichnung der Gnade im Sakrament hat auch den wesentlichen Sinn, die Gnade als Christusgnade zu bezeichnen, als Gnade durch Christus, mit Christus und in Christus.

Der Neue Bund steht wie der Alte Bund im Zeichen oder Bilde Christi; war der Alte Bund Vorbild auf Christus hin, so ist der Neue Bund Nach- und Gleichbild Christi. Und im Haupt-Zeichen und Haupt-Bilde Christus, in der Fülle und im Reichtum des Bildes Christus sind auch die Zeichen und Vorbilder des Alten Bundes zusammengefaßt (vgl. Eph 1, 10) und erfüllte Gegenwart. Darum sind die christlichen Sakramente als Christuszeichen gleichsam Zusammenfassungen der heilsgeschichtlichen Bildfülle, die in Christus, dem Haupte der Heilsgeschichte, zusammengefaßt ist. Von hier aus wird es so selbstverständlich, daß Liturgie und Väterlehre gewissermaßen sich so viel Zeit nehmen, den Symbolreichtum eines Sakramentes als seinen Christusreichtum durch die ganze Heilsgeschichte von der Schöpfung an zu entfalten, wie dies zum Beispiel in der Liturgie der Taufwasserweihe oder in den Taufkatechesen eines Cyrill von Jerusalem und eines Ambrosius offenbar liegt. Solches geschah gewiß nicht aus rhetorischer Freude an Metaphern, sondern aus jener Ergriffenheit von Christus, in der „wir fähig werden sollen, mit allen seinen Heiligen zu erfassen, was die Breite und Länge und Tiefe und Höhe ist, und zu erkennen die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt, damit wir erfüllt werden zur ganzen Fülle Gottes“ (Eph 3, 18. 19).

Wäre die sakramentale Gnadenwirklichkeit keine sinnbildliche, sondern eine in sich stehende Wirklichkeit, dann hätte zwar Christus die Gnade verdient und hinterlassen, aber so wie ein reicher Mann einen Schatz erwirbt und vermacht; und die Erben verfügen später darüber als über ihr eigenes Vermögen. Aber die Gnade ist Verfügung Christi über uns; und nicht verfügen wir über die Gnade, die ganz in der Hand und Verfügung Christi bleibt. Die Gnade ist und wird niemals unser eigenes Vermögen, sondern sie bleibt von Anfang bis zum Ende das, was wir allein in Christo vermögen (2 Kor 3, 4—6; Phil 2, 13): *gratia est potestas Christi in nobis, sed numquam gratia*

Christi est in potestate nostra. Die Gnade Christi besitzt uns, indem wir durch sie Eigentum Gottes in Christo werden; und nicht eigentlich besitzen wir die Gnade Christi, als würde sie unser verfügbares Eigentum. Christus hat auch die Sakramente nicht so eingesetzt oder gestiftet, wie ein vermögender Mann Stiftungen errichtet; und da dieser aus der Welt scheiden muß, geraten seine Stiftungen in die Verfügungsgewalt der Menschen. Wie Christus der Herr seiner Kirche ist und bleibt, so auch der Herr seiner Sakramente. Wie Thomas in seiner Sakramentenlehre sagt (60, 5): *sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis*. Und gerade die Sakramente sind von Christus aufgerichtet als Christuszeichen, die Christum verkündigen und die unser Heil als Christusgnade und unseren sakramentalen Kult als Eignung von Gott durch Christus und so als Eignung zum Dienste kennzeichnen. Die Eignung zum kultischen Tun und Teilnehmen kennzeichnet der Aquinate zwar als geistliche Gewalt, aber nicht ohne den durchaus analogen Charakter dieses Wortgebrauches eigens auszudrücken (63, 2): *sciendum tamen quod haec spiritualis potentia [vel potestas] est instrumentalis, sicut etiam supra (62, 4) dictum est de virtute quae est in sacramentis*. „Denn ein sakramentales Mal [das jene geistliche Eignung besagt] zu tragen, kommt den Dienern Gottes zu; der Diener aber verhält sich wie ein [beseeltes] Werkzeug, nach der Aussage des Philosophen im I. Buch der Politik cap. 3. Wie daher die den Sakramenten innewohnende Kraft nicht an sich in einer Gattung ist, sondern — als etwas Fließendes und Unvollständiges — nur [analog] mit hinzugerechnet wird, so ist auch das sakramentale Mal nicht eigentlich in einer Gattung oder Art, sondern wird zur zweiten Hauptart der Beschaffenheit [zum Vermögen, im analogen Begriffe] mit hinzugerechnet.“ Eine Sakramentenverkündigung schlug sich selbst ins Gesicht, die über einer Verhimmelung der priesterlichen Gewalten vergaß und vergessen machte den unaufhebbaren Lehens- und Dienstcharakter aller Weihewalt: diese ist und bleibt *potestas a Deo per Christum* und darum *potestas ad ministerium*.

5. *Die endgeschichtliche Vorbedeutung des Sakramentes*

Die sakramentale Gnadenwirklichkeit ist symbolische Wirklichkeit; denn die Gnade des Neuen Lebens ist Gleichbildung mit dem Bilde Christus, der das Bild Gottes ist, und dieser inneren Christusbildlichkeit der Gnade entspricht deren Darstellung und Vermittlung im sakramentalen Symbol. Hinzu kommt für den Gnadenstand in dieser Zeitlichkeit, daß er als Gnade des Pilgerstandes endgeschichtlich ausgerichtet ist auf unsere zukünftige Verherrlichung, für die wir durch die Gnade bezeichnet, vorgebildet, besiegelt werden. Wir tragen in uns das Zeichen und Bild der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll; und dieses Zeichen und Bild ist wirkliches Angeld und Pfand, also Bild und Wirklichkeit in einem (Röm 8, 23; 2 Kor 1, 22). So ist die Gnadenwirklichkeit des Neuen Bundes hier und jetzt eine Zwischenwirklichkeit, die Wirklichkeit zwischen Christi und unserer Auferstehung, der Über- und Durchgang vom Tode zum Leben durch Christi Leidenstod hindurch, der sich in Christi Auferstehung als heilbringender Tod zum Leben erwies. Und gerade als solche Zwischenwirklichkeit ist unsere Gnadenwirklichkeit zwiefache Bildwirklichkeit, Nachbildung des Todes und der Auferstehung Christi und so zugleich Vorbildung unserer eigenen zukünftigen Auferstehung mit Christus, „dem Erstgeborenen von den Toten“ (Kol 1, 18; Apk 1, 5; 1 Kor 15, 20). Und zwar, wie Thomas näherhin bestimmt (S. theol. III 62, 5, ad 3), wo er die rechtfertigende Kraft der Sakramente aus dem Leidenstod Christi herleitet: *iustificatio attribuitur resurrectioni [Christi] ratione termini ad quem, qui est novitas vitae per gratiam; attribuitur tamen passioni [Christi] ratione termini a quo, scilicet quantum ad dimissionem culpae.*

Die Darstellung und Vermittlung unseres Heiles im sakramentalen Symbol ist also nichts Äußerliches oder Zufälliges, auch nichts bloß Medizinelles in Rücksicht auf die sinnliche Natur des Menschen; sondern das Sakrament und seine Sinnbildlichkeit ist in der zwischenzeitlichen Wirklichkeitsweise unseres Heiles tief begründet. Unsere Heilswirklichkeit hienieden steht nicht selbstgenugsam oder vollendet in sich, sondern zwischen der vollen Wirklichkeit der Auferstehung Christi und der

vollen Wirklichkeit der Auferstehung unseres Fleisches. Wir Christen leben zwischen Anfang und Ende, zwischen dem neuen Anfang in der Schöpfung und Geschichte, den Christus mit der Auferstehung von den Toten gemacht hat, und dem Ende aller Zeit und Geschichte, das Christus mit der Auferstehung unseres Fleisches machen wird. Unsere Heilszeit und Heilswirklichkeit ist die lebendige Gegenwart des in Christus geschehenen Heilswerkes und der für uns kommenden Herrlichkeit. Das Heil ist hier und jetzt Wirklichkeit oder Gegenwart; aber es ist noch keine offenbare Wirklichkeit, die wir schauen können, sondern eine verborgene Wirklichkeit, die wir glauben sollen. Und verborgen ist unsere Heilswirklichkeit im Wort und im Sakrament. Aber im Sakrament hören und ergreifen wir nicht bloß das Wort von unserem Heile, sondern unser Heil wird in etwa sichtbar, freilich sichtbar nur im Symbol oder Bilde, wie die Nähe der Gottesherrschaft von Jesus nicht nur in Worten verkündigt, sondern auch in den Wunderzeichen sichtbar und sinnbildlich hingestellt wurde. Jesu Wunder sind nämlich nicht nur äußere Zeugnisse, die seine göttliche Sendung beglaubigen sollen, sondern sie sind, zumal die Wunder im pneumatischen Evangelium, auch dogmatische Symbole, die ein Mysterium in der göttlichen Erscheinung des Wunderzeichens verbergen und zugleich offenbaren; die Wunderzeichen sind symbolische Wirklichkeit der nahen Gottesherrlichkeit. Und jene Offenbarung der Gottesherrlichkeit durch die Wunderzeichen Jesu, von der das Johannesevangelium gleich beim ersten Wunder spricht (Jo 2, 11), lebt fort in den Sakramenten oder Gnadenzeichen, in denen die Geheimnisse der göttlichen Weisheit und Macht uns tief verborgen und doch sichtbar bezeugt nahe sind.

Das Sakrament steht als *signum efficaciter significans rem* zwischen *verbum promissionis* und *visio rei*. Wie Thomas zur Rechtfertigung der zeichenhaften Heilsvermittlung auch im Neuen Bunde sagt (61, 4, ad 1): „Dionysius sagt [De eccles. hierarch., cap. 5], der Stand des Neuen Gesetzes halte die Mitte zwischen dem Alten Gesetz, dessen Sinnbilder [die das Heil verhiessen] im Neuen Gesetz [in den Sinnbildern des Neuen Gesetzes] erfüllt werden, und dem Stand der Herrlichkeit, in welchem einmal alle Wahrheit hüllenlos und vollkommen offen-

bar werden wird. Dann wird es freilich keine Sakramente mehr geben. Jetzt aber, solange wir *im Spiegel rätselhaft erkennen* [1 Kor 13, 12], ist es nötig, daß wir durch sinnenfällige Zeichen zum Geistlichen gelangen, und das gehört zum Begriff der Sakramente.“ Wir sehen das Bild unseres Heiles im sakramentalen Symbol; allerdings ist es ein Sehen im Glauben. Im Zeichen oder Bilde ist das Heil verhüllt und sichtbar zugleich. Von der sakramentalen Heilswirklichkeit gilt so: non in re ipsa apparens, sed in signo apparens. Das Sakrament ist die sinnbildliche und doch wirkliche Gegenwart der Heilsgeschichte und der Heilszukunft, der Heilsbegründung und der Heilsvollendung.

Es gibt in der katholischen Dogmatik keinen Traktat, der an sich so eschatologisch ausgerichtet ist wie die Sakramentenlehre, sieht man von dem Traktat der Eschatologie selbst ab. Es gibt aber auch in der katholischen Glaubensverkündigung keine Botschaft, die so der Versuchung, den eschatologischen Charakter unserer Heilswirklichkeit zu verdunkeln, ausgesetzt ist wie die Sakramentenverkündigung und Sakramentenverwaltung. Wird nämlich der Symbolcharakter und Symbolgehalt der sakramentalen Wirklichkeit verkürzt, weil einseitig sozusagen die Immanenz des Heiles gesichert werden soll, dann verkümmert sozusagen die Transzendenz unserer Heilswirklichkeit, das heißt der über sich selbst, nämlich auf die Heilsgeschichte und die Heilszukunft hinausweisende Zug der sakramentalen Wirklichkeit.

6. *Erfüllung und Verheißung im Sakrament des Neuen Bundes* (*Sakrament und Glaube*)

Mehr als im Glauben an Jesus Christus wird im christlichen Sakrament jene Spannung fühlbar, in der unsere Heilswirklichkeit schwebt. Der Neue Bund ist hochzeitliche Gegenwart gegenüber der Vergangenheit und Vorzeit des Alten Bundes, Erfüllungswirklichkeit gegenüber der Verheißungswirklichkeit. Und doch ist die Erfüllungswirklichkeit des Neuen Bundes in dieser Zeitlichkeit nicht Wirklichkeit der Vollendung, sondern der Aussaat und so der Hoffnung.

Die Weihezeichen des Alten Bundes waren reine „Glaubenszeichen“, die den Glauben an die verheißende Zusage Gottes bezeichneten und bekannten (S. theol. III 62, 6). Und die Gerechtigkeit kam, wie Thomas es scharf gegenüberstellt, aus dem bezeichneten Glauben, nicht aus einer [die Gnade] bezeichnenden Beschneidung (70, 4), nicht also aus dem Sakrament selbst oder in Kraft der Bezeichnung. Die Sakramente des Neuen Bundes aber sind „Gnadenzeichen“, die das Heil enthalten und bewirken oder als gegenwärtig erweisen (62, 1, ad 1; 61, 4, ad 2 et 3). Was durch die neuen Sakramente bewirkt wird, ist nicht allein die Weckung und Stützung unseres Glaubens, durch den dann erst unsere Rechtfertigung bewirkt würde. Durch das neue Sakrament als solches wird die Rechtfertigungsgnade selbst vermittelt, weil es nicht nur die *fides* bezeugt, sondern die *res fidei* bezeichnet und bewirkt, das heißt die durch den Glauben von uns erkannte und ergriffene Heilswirklichkeit, die also im neuen Sakrament gleichsam eingegeben ist. Aus katholischer Sicht beurteilt, stellt also der protestantische Sakramentsbegriff einen Rückfall in den Alten Bund dar. Freilich bleiben auch nach Thomas die Sakramente des Neuen Bundes „Zeichen zur Bezeugung des Glaubens“, jedoch so, daß sie im Unterschied von den alten Sakramenten „Zeichen dessen, was bereits in Christus geschehen ist,“ besagen (61, 4). „Auch nach der Ankunft Christi werden die Menschen durch den Glauben Christus einverleibt; wie es Eph 3, 17 heißt: *es wohne Christus durch den Glauben in euren Herzen*. Durch ein anderes Zeichen aber wird der Glaube an die schon gegenwärtige Sache kundgetan als damals, wo sie noch zukünftig war“ (68, 1, ad 1). Denn ein Heil, das noch nicht *in re* da war, konnte auch nicht die *res sacramenti* bilden, sondern nur in der *fides sacramenti* vorweggenommen werden als etwas, was als *verbum promissionis* im Vorbild bezeichnet war. Etwas rein Zukünftiges ist vorerst allein im Glauben der darauf Hoffenden wirklich da und wirksam (69, 7, ad 2). Die Sakramente des Alten Bundes waren bloße *verba visibilia*. Nun aber hat Gott das Wort seiner Verheißungen in Jesus Christus wirklich erfüllt (2 Kor 1, 20); das Heilswerk ist im Leidenstod Christi geschehen, und seine heilende Kraft, als *in re* vorhanden, wird in die Sakramente

des Neuen Gesetzes hineingeleitet als das, was die *res sacramenti* bildet. Und die *fides sacramenti*, der Glaube, den das Sakrament des Neuen Bundes bezeugt, ist nunmehr *fides in rem sacramenti*, das heißt Glaube an die fortlebende Gegenwart und Wirklichkeit der Heilstat Christi und ihrer heiligenden Kraft im Sakrament (vgl. 62, 6). Klar erwidert Thomas auf jenen Einwand, daß nach Spr 15, 27 unsere Sünden durch Erbarmen und Glauben getilgt werden und wir also keines Sakramentes der Buße bedürften (84, 5 ad 2): *Requirat etiam ipsa fides ut [homo peccator] per virtutem passionis Christi, quae in sacramentis Ecclesiae operatur, quaerat iustificari a peccatis.* Auch der vielberufene Satz in der Himmelfahrtspredigt Leos des Großen „Was sichtbar an unserem Erlöser war, ist übergegangen in die Sakramente“, meint, wie die Fortsetzung zeigt, daß auf die körperliche „Schau“ die „Lehre“ gefolgt ist, und so auch vollends der Glaube an die göttliche Gegenwart des Heiles in den Sakramenten (Sermo 74, 2 et 4). Glaube und Sakrament schließen sich gegenseitig ein: Der Heilsglaube richtet sich auf das in Christus wirklich gewordene Heil, wie es auch im Sakrament enthalten ist; und dieses Heil, das an sich, unabhängig von unserm Glauben, im Sakrament gleichsam vorgegeben ist, wird von uns durch den Glauben erkannt und ergriffen. Die neuen Sakramente sind keine bloßen *verba visibilia*, das heißt sichtbare Bezeugungen allein des Wortes der Verheißung, und nicht auch der Wirklichkeit der Erfüllung. Wohl ist jetzt das Wort Christi, im lebendigen Glauben ergriffen, wahrhaft *sacramentum audibile*, da es die in Christus erfüllte Wirklichkeit bezeugt, nicht zuletzt die Erfüllung des Sakramentes mit der Wirklichkeit des in Christus vollbrachten Heils.

Ist nicht dennoch das Heil aus Sakramenten Gerechtigkeit aus Werken, *ex opere operato*? Allerdings ist die sakramentale Heilskraft nicht *ex opere operantis*, aus Werken, die wir tun, sondern aus dem in der Macht Christi vollzogenen Werk. „Denn das Sakrament wird vollzogen nicht durch die Gerechtigkeit des Menschen, der das Sakrament spendet oder empfängt, sondern durch die Kraft Gottes“ (68, 8), „damit niemand sich rühme“ (Eph 2, 9). Auf das Werk der Sakramente läßt sich Eph 2, 10 anwenden: „Sind wir doch Gottes Werk, geschaffen

in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln.“ Darum ist unsere sakramentale Heiligung „Gnade auf Grund des Glaubens“ (Eph 2, 8). Denn durch das Sakrament, insbesondere durch die Taufe, wachsen wir in das Gotteswerk „des in der Liebe wirksamen Glaubens“ (Gal 5, 6) hinein. Und unser Glaube an das Leiden Christi verbindet das Werkzeug des Sakramentes mit dem durch es handelnden *Christus passus*, so daß es ungehemmt und voll an uns wirksam wird (vgl. 62, 5, ad 2). Denn der *ultimus effectus sacramenti* oder der eigentliche Heilseffekt des Sakramentes, das ist die rechtfertigende Gnade und also in der Taufe die Sündenvergebung, wird nicht ohne den rechten Glauben des Täuflings erlangt; und Thomas von Aquin begründet diese katholische Lehre kurz mit dem Wort des Römerbriefes (3, 22): „Die Gottesgerechtigkeit ist durch den Glauben an Jesus Christus“ (68, 8). „Der Herr spricht dort [Mk 16, 16] von der Taufe, sofern sie die Menschen zum Heile führt durch die rechtfertigende Gnade, was allerdings ohne den rechten Glauben nicht geschehen kann. Deshalb sagt er bezeichnenderweise: *Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden.* — Die Kirche tauft die Menschen in der Absicht, daß sie von Sünde gereinigt werden . . . Soweit es deshalb auf sie ankommt, will sie die Taufe nur denen geben, die den rechten Glauben haben, ohne den es keinen Sündennachlaß gibt. Deshalb fragt sie die zur Taufe Kommenden, ob sie glauben. Wenn aber einer ohne den rechten Glauben die Taufe außerhalb der Kirche empfängt, empfängt er sie nicht zu seinem Heil“ (68, 8, ad 1. 2). Die Sakramente sind Sakramente des Glaubens, *fidei sacramenta* (64, 2, ad 3). Glauben und Sakrament „enthalten“ dieselbe *res*, das in Christus wirklich gewordene Heil, wenn auch in verschiedener oder vielmehr analoger Weise. Und so wird uns durch den Glauben und die Sakramente die Wirklichkeit des Heiles zugewendet. „Mit der Kraft des Leidens Christi werden wir verbunden durch den Glauben und die Sakramente“ (62, 6).

Es ist nicht zu verkennen, daß infolge der Kontroverse gegen die Protestanten unsere Sprache über das Verhältnis zwischen Glauben und Sakramenten viel von der rein sachlichen Un-

befangenheit eingeübt hat, die den Alten, sowohl einem Augustin wie auch einem Thomas, eigen war, weil sie jenes Verhältnis nicht kontroverstheologisch, sondern heilsgeschichtlich betrachteten, das heißt im Lichte des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Bund. Von dieser heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise her kann aber kein Zweifel sein, daß in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Sakramenten der Glaube den Vortritt hat vor dem Sakramente und daß mithin die Sakramente vom Glauben her als *sacramenta fidei* bestimmt werden müssen, das heißt als Zeichen des Glaubens an Jesus Christus. Denn dieser Heilsglaube an Jesus Christus ist die einheitliche Größe, die den Alten und den Neuen Bund umschließt (61, 4). Und das Sakrament ist sowohl im Alten wie auch im Neuen Bund Zeichen des Heilsglaubens an Jesus Christus. Im Alten Bund ist das Sakrament Zeichen des Glaubens an den verheißenen, kommenden Heiland (61, 3), im Neuen Bund ist es Zeichen des Glaubens an den erschienenen Heiland (61, 4). Aus diesem heilsgeschichtlichen Grunde ist die *fides sacramenti* im Alten Bunde Glaube an das Heil, das im Sakrament als erst kommend vorgebildet und also bloß vorbezeichnet ist, im Neuen Bunde aber Glaube an das Heil, das im Sakrament als bereits wirklich nachgebildet und also in Wirklichkeit gleichsam einbezeichnet ist. In diesem doch durchaus katholischen Sinn sind die Sakramente wieder mehr als Glaubensverkündigung zu verstehen, und die Sakramentenpredigt ist wieder mehr als Glaubenspredigt zu pflegen denn als eine Predigt vorwiegend über die sakramentalen Kräfte zu einem sittlichen Leben. Die Sakramente sind symbolische Wirklichkeit des Heiles, das der Glaube an Jesus Christus ergreift. So kann Zeno von Verona in einer Einladung zum Taufbrunnen die Geburt durch die Taufe auch als Geburt durch den Glauben preisen (Tractat. lib. II, 34 im Zusammenhang mit 33)¹. So nennt Augustin das Wort, das zum Element des

¹* Ebenso lautet ein Hymnus in einem Pontificale (aus dem X. Jahrhundert) der Kirche von Poitiers: *Gaudete candidati, Electa vasa regni, In morte consepulti Christi fide renati!* — Jubelt ihr, die ihr das Taufkleid tragt, Zu Trägern des Reiches auserkoren, Ihr, die ihr im Tod begraben

Wassers hinzutritt, damit das Sakrament der Taufe wird, mit einem Ausdruck des Römerbriefes (10, 8): „das Wort des Glaubens, das wir verkünden“ (In Jo ev. tract. 80, 3). „Woher diese so große Kraft des Wassers, daß es den Leib berührt und das Herz abwäscht, wenn nicht durch das, was das Wort bewirkt, nicht weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird.“ Und er beruft sich unter anderem auf ein ihm besonders liebes Schriftwort (Apg 15, 9): „Durch den Glauben reinigt er ihre Herzen“ — ein Wort, das in der Rede des Petrus aus der bestimmten heilsgeschichtlichen Lage der jungen „Kirche aus Juden und Heiden“ für die Heidenchristen gesprochen wird, die nun mit den wahren Juden die gleiche neue kultische Reinheit gemeinsam haben, nämlich die Herzensreinheit oder, mit Röm 2, 29 zu sprechen, die Herzensbeschneidung durch den Glauben an Jesus Christus. Die Unterscheidung zwischen katholischem und protestantischem Sakramentsbegriff ist also letzterdings nicht darin zu sehen, daß dort das *verbum sacramenti* schon als bloßer Vollzug des Sprechens, hier aber als Wort des Glaubens gewürdigt wird. Sondern die Unterscheidung im Sakramentsbegriff gründet weiter zurück in der Unterscheidung im Glaubensbegriff. Allerdings ist es nicht der Vertrauensglaube des Einzelnen, sondern der Bekenntnisglaube der kirchlichen Gemeinschaft, was ein Augustin mit der katholischen Lehre unter dem „Wort des Glaubens“ versteht, das seine Heilskraft dem Elemente mitteilt. „Gott ist seinen evangelischen Worten zugegen, ohne welche die Taufe Christi nicht geweiht werden kann, und er selbst heiligt sein Sakrament . . . Wer wüßte übrigens nicht, daß es keine Taufe Christi sei, wenn die evangelischen Worte, aus denen das Glaubensbekenntnis besteht,

lagt, Im Glauben an Christus nun wiedergeboren! (entnommen Rudolf Graber, Christus in seinen heiligen Sakramenten, 1937, S. 37). — Auch Theodor von Mopsuestia spricht im Zusammenhang mit der Taufe davon, daß „wir im Glauben Teilhaber seines Todes geworden sind“. Der Antiochener betont überhaupt die Einheit von Sakrament und Glauben, weil er, ausdrücklich in Parallele zu dem Glaubensbegriff von Hebr 11, 1, das Sakrament als Symbol zukünftiger Wirklichkeit, an die wir hoffend glauben, wertet. Siehe darüber Odo Casel, Jahrb. f. Liturgiewissenschaft XIII, 1935, S. 111 ff, besonders S. 115.

dort gefehlt hätten? [Das Symbolum besteht nämlich aus den drei Teilen über Vater, Sohn und Heiligen Geist, also aus dem Glaubensinhalt der Taufformel.] Und so behaupten wir: nicht jede Taufe, . . . sondern die Taufe Christi, das ist die durch die evangelischen Worte geweihte, ist überall dieselbe, und sie wird nicht durch beliebiger Menschen beliebige Verkehrtheit verletzt“ (De baptismo VI 25, 47). Und im selben Sinne spricht Bonaventura (Breviloqu. VI 7, 3): „Die Kraft, die uns wiederherstellt, ist die Kraft der ganzen Dreieinigkeit, die unsere heilige Mutter Kirche im Gemüte glaubt, im Worte bekennt und im Zeichen kundgibt, unter Wahrung der Verschiedenheit und Eigentümlichkeit, der Ordnung und des natürlichen Ursprungs der drei Personen. Es ist auch die Kraft des Leidens Christi, der gestorben ist und begraben wurde und am dritten Tage wiederauferstand. Um dies zum Ausdruck zu bringen im ersten aller Sakramente, in welchem zuerst und grundlegend jene Kraft wirksam ist, muß die Dreieinigkeit ausdrücklich genannt werden nach der allgemeinüblichen Formel, das heißt unter einer Bezeichnung, die der Verschiedenheit, Eigentümlichkeit und Ordnung der drei Personen entspricht. Ebenso muß das *Taufen* eigentlich und ordnungsmäßig genannt werden, zugleich mit dem dreimaligen Untertauchen, um dadurch zum Ausdruck zu bringen den Tod Christi und sein Begräbnis und seine Auferstehung nach drei Tagen; so ist es angemessen.“ Das Element erhält und enthält durch das „Wort des Glaubens“, das der Diener des Sakramentes als Diener der kirchlichen Glaubensgemeinschaft spricht, die Heilskraft des Glaubens. Und die Taufe gliedert den Täufling in die Glaubensgemeinschaft der Kirche ein und stellt ihn als solchen „Gläubigen“ in den Glauben der Kirche und seine Heilskraft hinein. Wie denn auch die Tauf liturgie beginnt: Quid petis ab Ecclesia Dei? Fidem. Fides, quid tibi praestat? Vitam aeternam. Der Glaube der Kirche Jesu Christi, wie er durch das Wort ihres Glaubens auch in ihren Sakramenten die Heilskraft ist, soll der Heilsglaube des Täuflings werden; und der Täufling soll seinen Glauben an Jesus Christus mit jenem Glauben der Kirche Jesu Christi, wie er in ihrem Wort und in ihrem Sakrament verkündet wird und heilskräftig ist, mehr und mehr verbinden.

Von hier aus wird der Grund der Einheit von Wort und Sakrament im Kult sichtbar: es ist der Glaube, dieser als *res fidei* oder in seiner göttlichen Heilswirklichkeit verstanden. Die analoge Einheit von Wort und Sakrament im Kult ist also eine *analogia fidei* im strengen Sinne der *analogia per fidem*: Das Wort ist Wort des Glaubens, und das Sakrament ist Sakrament des Glaubens. Das Wort ist Wort des Glaubens, und, da das Heil dieses Glaubens nun in Jesus Christus wirkende Gegenwart ist, so gibt es auch ein Wort des Glaubens, das als Wort des Sakramentes das im Sakrament gegenwärtige Heil wirksam verkündet; und das Sakrament ist durch dieses Wort des Glaubens, durch das es seine Heilskraft hat, Sakrament des Glaubens.

Das Sakrament des Neuen Bundes macht in seiner Wirksamkeit den Unterschied zum Alten Bund sichtbar. Wenn es den rechtfertigenden Glauben bloß äußerlich bezeugte, und nicht die Gnade der Heiligung selbst innerlich enthielte, dann wäre der Neue Bund Wirklichkeit bloß der Verheißung und keine Wirklichkeit der Erfüllung. Am Sakrament des Neuen Bundes aber wird deutlich, was Thomas sagt: *Vetustatem novitas, umbram fugat veritas, noctem lux eliminat* (Sequenz des Fronleichnamfestes). Andererseits besagt die Notwendigkeit des Sakramentes auch im Neuen Bunde, daß seine Wirklichkeit der Erfüllung zugleich noch Wirklichkeit der Hoffnung auf die Vollendung ist. Wir wandeln auch und gerade durch das sakramentale Leben noch im Glauben, nicht im Schauen (2 Kor 5, 7). Das christliche Sakrament kennzeichnet die Scheide zwischen Jetzt und Damals, aber auch zwischen Jetzt und Dann. Im sakramentalen Leben haben wir nicht den Himmel auf Erden; eher sind die Sakramente die Herberge des barmherzigen Samaritans, wo die vom sicheren Tode Geretteten auf der Genesung sind zur vollen Gesundheit hin, die uns erst in der Auferstehung und Verklärung unseres Leibes zuteil wird. Das sakramentale Leben ist nicht der Himmel auf Erden, sondern umgekehrt „unser Bürgertum im Himmel“, nämlich in dem Sinne, daß wir von dort auch als den Heiland unseres Todesleibes erwarten den Herrn Jesus Christus (Phil 3, 20 mit Röm 7, 24), und daß wir in den Sakramenten dem Leiden und Kreuze Christi einverleibt werden, daß so „die Welt uns gekreuzigt ist und wir

der Welt gekreuzigt sind“ (Gal 6, 14). Die Sakramente, gerade als Sakramente des Glaubens, sind an sich kein gesicherter, geruhssamer Besitz des Heiles, keine Vorwegnahme der *Ecclesia gloriae* durch den *theologus gloriae*. Das sakramentale Kultleben ist gewiß Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, aber noch in stetem Durchgang durch die Leidensgemeinschaft mit dem Kreuze Christi. Gerade die Sakramente, in ihrer vollen symbolischen Wirklichkeit verstanden, stellen die Kirche und ihre Theologie als Kirche und Theologie des Kreuzes dar. Wer die Sakramente anders verkündigte und verwaltete, der würde aus der Kirche eine Braut ohne Ehren machen wollen, die nicht warten kann.

Gleich beim ersten und grundlegenden Sakrament der Taufe wird offensichtlich, daß der Täufling dadurch in die Todessgemeinschaft Christi hineingestellt, in die Kirche und den Kult des Kreuzes aufgenommen wird, um so und allein so hinüberzukeimen in das Neue Leben mit dem Herrn der Herrlichkeit. Noch ist dies Neue Leben verborgen im sterblichen Fleische wie im irdischen Samenkorn. „Durch die Taufe wird der Mensch Christus einverleibt und wird sein Glied. Es gehört sich aber, daß am einverleibten Gliede geschieht, was am Haupt geschehen ist. Christus aber war vom Anfang seiner Empfängnis an voll der Gnade und Wahrheit, und dennoch hatte er einen leidensfähigen Leib, der nach dem Leiden und Sterben zum Leben der Herrlichkeit auferweckt wurde. Deshalb erlangt auch der Christ in der Taufe die Gnade für seine Seele, behält aber den leidensfähigen Leib, damit er in ihm für Christus leiden könne; doch am Ende wird er auferweckt zu einem leidenslosen Leben“ (69, 3).

So ist die Taufe Leidens- und Kampfesweihe. Über die Taufe als Kampfesweihe hat Pseudo-Dionysius Areopagita eine Belehrung, die im Gefolge eines Paulus und vieler Kirchenväter, zum Beispiel eines Tertullian (*Ad martyres* 3) und Clemens Alexandrinus (*Quis dives salvetur* 3, 1) die reiche Sprache des Agons oder Wettkampfes redet (*De eccles. hierarch.* II 3 § 6): Der Bischof und die Priester rufen durch die heilige Salbung „den Täufling sinnbildlich zu den heiligen Kämpfen auf,

in welche er unter Christus als dem Kampfesordner eintritt. Denn Christus ist seiner Gottheit nach der Schöpfer der Kampfesordnung, nach seiner Weisheit hat er die Gesetze des Kampfes festgestellt, nach seiner Herrlichkeit hat er den Siegern die prachtvollen Kampfespreise bereitet. Und etwas noch Göttlicheres! In seiner Güte gegen die Kämpfer hat er sich heilig zu ihnen hinzugesellt und kämpft für ihre Freiheit und ihren Sieg gegen die Macht und das Verderben des Todes. Deshalb wird der Täufling in diese Kämpfe, da sie Kämpfe Gottes sind, freudig eintreten, den Kampfesregeln des weisen Ordners treu bleiben und ihnen gemäß ohne Verfehlung kämpfen. Denn er hält an der wohlbegründeten Hoffnung auf die herrlichen Siegespreise fest, da er einem guten Herrn und Führer des Kampfes unterstellt ist. Auf den göttlichen Spuren dessen wandelnd, der aus Güte der Erste unter den Kämpfern geworden, ringt er in den Kämpfen, in welchen das Bild Gottes durch Nachahmung erzeugt wird, die der Vergöttlichung entgegenstehenden Kräfte und Mächte nieder und stirbt, um mystisch zu sprechen, mit Christus in der Taufe der Sünde ab.¹

Und wie die Taufe uns in die Leidens- und Kampfesgemeinschaft mit Christus hineinstellt, so ist die Eucharistie unsere „Wegzehrung“ auf der Wanderschaft (79, 2, ad 1): „Christi Leiden, in dessen Kraft dieses Sakrament wirkt, ist zwar genügende Ursache unserer Verherrlichung. Jedoch ist dies nicht so zu verstehen, als wenn wir sogleich durch jenes Leiden in die Herrlichkeit hineinversetzt würden; sondern wir müssen zuvor *mit Christus leiden, damit wir danach mit Christus verherrlicht werden*, wie Röm 8, 17 steht. Und so versetzt uns auch dieses Sakrament nicht sogleich in die Herrlichkeit, sondern gibt uns Kraft, zur Herrlichkeit hinzugelangen. Und darum wird es *Wegzehrung* geheißen. Zum Vorbild dessen liest man 3 Kön 19, 8, daß *Elias aß und trank und in der Kraft jener Speise vierzig Tage und vierzig Nächte wandelte bis zum Gottesberge Horeb*.“

¹ Nach der Übersetzung von J. Stigmayer S. J. in der Münchener Bibliothek der Kirchenväter, S. 114 f (mit einigen kleinen Änderungen).

Das Sakrament des Neuen Bundes ist im sichtbaren Wort die göttliche Zusage und unsere gottgeschenkte Bitte: „Es spricht, der das bezeugt: Ja, ich komme bald. Amen, komm, Herr Jesus!“ (Apk 22, 20)

IV. SAKRAMENTALE CHRISTUS- NACHAHMUNG

Habe ich mich nun für oder gegen die Mysteriengegenwart entschieden? In dem, was ich über die Symbolwirklichkeit im Sakramente darlegte, habe ich die Entscheidung vorbereiten wollen, aber noch nicht ausgesprochen. Dies soll jetzt geschehen. Wie auch die Entscheidung ausfalle, so möchte ich vorbemerken, daß meine Schrift nicht allein der Mysterienlehre wegen verfaßt ist, um diese zu verteidigen oder um sie abzuwehren. Vielmehr habe ich den vollen Sinnbildgehalt des Sakramentes an den beiden Hauptsakramenten der Taufe und der Eucharistie aufzuzeigen versucht, und zwar so, wie er sich diesseits des Streitens um eine besondere Mysterienlehre mir darzubieten scheint. Aufzudecken galt es den inneren, geheimen Sinnbildgehalt der sakramentalen Gnadenwirklichkeit, den das Sakrament als Glaubenszeichen *secundum analogiam fidei* birgt und doch durch das äußere Zeichen sichtbar bezeugt. So strebte ich allerdings eine breite Grundlage zu gewinnen, auf der sich eine Aussprache über die Mysterienlehre sicher bewegen kann.

Von dem, was jetzt folgt, bin ich mir bewußt, daß es nicht mehr im Grunde Beschreibung, sondern Erklärung oder Ausdeutung des Gegebenen ist, die freilich meines Erachtens vom Gegebenen nahegelegt wird. Ich ziehe nun gleichsam die Schlußfolgerungen aus dem Vorangeschickten. Um mich nicht zu wiederholen, gebe ich jetzt einfach Thesen, von denen ich nur die letzte und entscheidende noch erläutern muß.

1. *Das innere Sakrament und seine geistig-wirkliche Sinnbildlichkeit*

Ich gehe aus von dem, was ich herausgestellt zu haben glaube. Die sakramentale Wirklichkeit (*res quae in sacramento continetur*) hat eine sinnbildliche oder darstellende, vergegen-

wärtigende Bedeutung. Und zwar ist dieser geheimnisvolle Sinnbildgehalt (*mysterium repraesentatum*) nicht nur äußerlich mit der sakramentalen Wirklichkeit verbunden, nämlich nicht bloß dadurch, daß jene Sinnbildlichkeit allein im äußeren Zeichen (*sacramentum tantum*) beschlossen ist. Zwischen dem bezeichnenden Zeichen (*sacramentum tantum*) und der bezeichneten und enthaltenen Gnadenwirkung (*res tantum*) gibt es noch ein Mittleres, das beides ist, nämlich bezeichnet und bezeichnend, bezeichnet durch das äußere Zeichen und seinerseits innerlich bezeichnend (*res et sacramentum*). Wir nennen dieses Mittlere kurz und treffend das innere Sakrament im Gegensatz zum äußeren Sakrament des äußeren Zeichens. Das innere Sakrament ist jene unmittelbar enthaltene und verursachte Wirklichkeit, die in einer innerlichen, geistig-wirklichen Weise die sakramentale Gnade und die Heiligung bezeichnet. Oder wenn wir die Sakramente nehmen, die sich in der Heiligung des Menschen und so im Menschen vollenden durch die Anwendung des Zeichens am Menschen (Thomas, *S. theol.* III 66, 1), also die Sakramente außer der Eucharistie, die in der Konsekration der Materie und so in der Gegenwart des *Christus passus* unter den Gestalten sich vollendet (73, 1, ad 3), so können wir auch sagen: Das innere Sakrament ist die durch die äußere Bezeichnung unmittelbar bewirkte innere Bezeichnung des Menschen für die sakramentale Gnade und die Heiligung. Besonders deutlich ist diese innere Bezeichnung oder Auszeichnung des Menschen in den drei Sakramenten, die einen Charakter einprägen, also in Taufe, Firmung und Priesterweihe¹. Das innere Sakrament ist ohne das äußere Sakrament weder in seiner Wirklichkeit da noch in seiner bezeichnenden Bedeutung erkennbar. Aber erst das innere Sakrament zusammen mit dem äußeren Sakrament ist der volle Begriff des Sakramentes. Thomas kennt in Verbindung mit dem äußeren Symbol ein inneres

¹ Zu beachten ist, was Thomas sagt (63, 6, ad 3): *Dicendum quod, licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet omne id quod est res et sacramentum esse characterem. Quid autem sit res et sacramentum in aliis sacramentis, infra dicitur. Thomas nimmt also bei jedem Sakrament das Mittlere mit Namen res et sacramentum an.*

Zeichen (63, 1, ad 2): „Das der Seele eingeprägte Mal ist insofern ein echtes Zeichen, als es von einem sinnenfälligen Sakrament eingeprägt wird: daß einer mit dem Taufmal innerlich bezeichnet (insignitus) ist, wissen wir daraus, daß er mit sinnenfälligem Wasser abgewaschen wurde. Übrigens kann aber auch alles, was einem anderen gleichgestaltet oder von einem anderen unterscheidet, gleichnisweise [analog] Mal oder Zeichen genannt werden, auch ohne sinnenfällig zu sein. So heißt Christus *die Gestalt* oder das Mal *des väterlichen Wesens*, wie der Apostel Hebr 1, 3 sagt“ (vgl. auch 60, 4, ad 1).

Ich sehe es als ein besonderes Verdienst des Kardinals Billot S. J. an, daß er in seiner allgemeinen Sakramentenlehre das, was schulmäßig *res et sacramentum* heißt, gleichsam als den Mittelpunkt jedes Sakramentes herausgehoben hat¹. Er wertet es (in seiner inneren Verbindung mit dem äußeren Sakrament) als *sacramentum adaequate sumptum* und bemerkt, daß deshalb die Väter und kirchlichen Schriftsteller mit dem Wort Sakrament bald das äußere Zeichen, bald die *res per se invisibilis* benennen, die nämlich *res et sacramentum* in einem ist. Freilich macht nun auch Billot das innere Sakrament geltend für ein genaues und tieferes Verständnis der sakramentalen Ursächlichkeit oder der sakramentalen Wirkfolge und Wirkweise. Und das hält sich allerdings ganz in der dogmengeschichtlichen Linie jener Unterscheidung von *sacramentum tantum* und *res et sacramentum*. Gleichwohl ist hier meines Erachtens noch ein anderes Anliegen anzumelden, ob es nämlich nicht an der Zeit ist, das innere Sakrament auch für ein volles und tieferes Verständnis der sakramentalen Sinnbildlichkeit fruchtbar zu machen. Denn im inneren Sakrament wachsen sakramentale Wirklichkeit und sakramentale Sinnbildlichkeit zusammen zu einer inneren, geheimnisvollen Einheit, kurz gesagt zur sakramentalen Symbolwirklichkeit. Beim inneren Sakrament, das *res et sacramentum* ist, wäre also nicht doch wieder die *res* überzubetonen und damit auch ihre ursächliche Hinordnung auf die letzte Wirkung oder die Heiligung; sondern es ist gleichermaßen

¹ Ludovic. Billot S. J., *De Ecclesiae sacramentis, Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, I, 1924, pag. 104—115 (thesis VI).

das *sacramentum* als *signum spirituale* auszuwerten für die innere sinnbildliche Hinordnung der Gnadenwirkung auf ihre erste Ursache, auf Christus in seinem Heilswerke. Das innere Sakrament als die innere sakramentale Vermittlung zwischen dem Heilswerke Christi und dem Menschen ist sowohl ursächliche als auch sinnbildliche Vermittlung, und zwar in beiderlei Hinsicht eine geistig-wirkliche Vermittlung. Zum vollen Begriff einer sakramentalen Wirklichkeit (*res et sacramentum*) gehört eine innere, geistig-wirkliche Sinnbildlichkeit, und zwar so innig mit jener vereinigt, daß die sakramentale Wirklichkeit gerade in ihrem sakramentalen Wesen zertrümmert würde, nähmen wir ihre, Christus und sein Heilswerk innerlich versinnbildlichende Kraft weg. Wir hätten die sakramentale Wirklichkeit ihrer lebendigen Geistigkeit beraubt.

2. *Der innere sakramentale Vollzug als Wirklichkeit durch Gleichgestaltung*

Meine Entscheidung in Sachen der Mysteriengegenwart kann ich nunmehr in folgenden vier Sätzen deutlich machen.

1. Sakrament im Vollbegriffe ist die analoge Einheit von äußerem und innerem Sakrament, das heißt von äußerem Zeichen (*sacramentum tantum*) und innerer Wirklichkeit, die, äußerlich bezeichnet, ihrerseits innerlich bezeichnend ist (*res et sacramentum*); die volle Bezeichnung oder Versinnbildlichung durch das Sakrament ist also die Verhältniseinheit von äußerer und innerer Versinnbildlichung.

2. Dem äußeren Sakrament entspricht das innere Sakrament, und zwar nicht nur in seiner inneren Wirklichkeit (*res*), sondern auch in seinem inneren Sinnbildgehalt, der von jener inneren Wirklichkeit unabtrennbar ist (*res et sacramentum*); bei der Taufe zum Beispiel entspricht also der äußeren Versinnbildlichung oder Vergegenwärtigung durch die sinnenfällige Handlung des Unter- und Auftauchens eine innere, geistig-wirkliche Vergegenwärtigung des Sterbens und Auferstehens des Täuflings mit Christus, ebenso entspricht in der Eucharistie und ihrer Konsekration der äußeren Vergegenwärtigung durch die getrennten sichtbaren Gestalten von Brot und Wein eine innere,

geistig-wirkliche Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi durch dessen Fleisch und Blut als Mahlopfer und Opfermahl.

3. Die innere Vergegenwärtigung geschieht durch geistig-wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi, insbesondere seines Leidenstodes; so ist die Taufe das innere Gleichbild des Kreuzestodes und Begräbnisses Christi als unsere Wiedergeburt zum Neuen Leben durch den Tod des alten Adam, die Firmung das innere Gleichbild des Leidenkampfes Christi als unsere Weihe durch den Heiligen Geist zu heldischer Zeugenschaft, die Eucharistie das innere Gleichbild des Opfertodes Christi als Selbsthingabe des Herrn für seine geliebte Braut die Kirche, die Buße das innere Gleichbild des Sühnetodes Christi als gnädiges Gericht über unsere Sünden und uns Sünder¹, die Letzte Ölung das innere Gleichbild des Todeskampfes Christi als unsere Stärkung im Endkampfe, die Priesterweihe das innere Gleichbild des Blutopfers Christi als besondere Eignung zum Dienst in dem durch Christi Tod neueröffneten Kultheiligtum eines ewigen Hohenpriesters, die Ehe das innere Gleichbild der Vermählung Christi in seinem Tode mit der Kirche als unlösliche Verbindung eines Mannes und eines Weibes in Christo und seiner Kirche².

¹ Vgl. Joh. Pinsk, Das zweite Brett nach dem Schiffbruch, Liturgisches Leben, II, 1935, S. 61—79, bes. S. 65 f.

²* Gerade auch dieser Abschnitt ist wegen seiner allerdings konstruktiven Denkart von der Kritik mit Fragezeichen versehen worden. Ich lasse einige kritische Stimmen hier zu Wort kommen. Franz Lakner S. J. schreibt (Zeitschr. f. kath. Theologie, 62. Jahrg. 1938, S. 124—129; S. 128 f): „Es ist verständlich, wenn S. in seinen Ausführungen hauptsächlich die zwei Sakramente, Taufe und Eucharistie, erörtert; dabei kann er sich ja auch auf sehr eindrucksvolle historische und dogmatische Belege stützen; eine Frage für sich bleibt es freilich, inwieweit die biblischen und patristischen Quellenunterlagen ausreichen, um den Grundgedanken von der Angleichung an das Heilstun Christi als Wesensstück der Sakramente überhaupt auszusagen.“ Die Lösung dieser Frage scheint mir in der Linie dessen zu liegen, was Heinrich Weisweiler S. J. (Scholastik, 1938, S. 578—580) zu dem Punkte bemerkt (S. 579). Nach Weisweiler ist der von mir vertretene Mysterienbegriff doch wesentlich ‚Effektbegriff‘. „Es wird durch ihn z. B. bei der Taufe die *Wirkung* des Sterbens und Auferstehens Christi herausgestellt statt der bloß heiligmachenden Gnade und somit der handelnde Effekt vor dem statischen Effekt. Das war anders bei Casel, wo auch die *Art* des Hervorbringens in die Erklärung einbezogen ist. Was somit durch

4. Die sakramentale Nachahmung Christi in seinem Heilswerke ist kein an und für sich bestehendes Gleichbild zwischen dem heilsgeschichtlichen Urbild (des Kreuzestodes) in Christus und der sakramentalen Wirkung in der Kirche, sondern das innere Gleichbild besteht in und mit der sakramentalen Wirksamkeit, die so Wirkung durch Nachahmung oder Gleichgestaltung ist (effectus per imitationem), aber so, daß diese Gleich-

die neue Begriffsbestimmung Neues in die Sakramentenlehre gebracht wird, ist mehr diese handelnde Effektbetrachtung. So wird es notwendig, sie noch ausdrücklicher durch das *opus operatum* zu ergänzen und abzugrenzen. Man wird dann schließlich zum scholastischen Begriff des *opus operatum* als der ausschließlich ursächlichen Handlung Christi in der Seele geführt, deren Wirkung aber nicht mehr ‚statisch‘ als bloße Heiligung, Sünden- nachlaß erfaßt wird, sondern mehr als dynamisches Sterben und Leben mit Christus. Zugleich wird damit auch die Lösung für eine weitere Frage vorbereitet. Solange man mehr die statische Wirkung des Hervorbringens der heiligmachenden Gnade betrachtet (Thomas), ist eine Hinführung aller Sakramente auf das *Kreuz* verhältnismäßig einfach. So konnte der hl. Thomas einfach die Wirkung auf das Kreuzesopfer zurückleiten. Sobald man mehr die handelnde Wirkung der bildlich dargestellten und bewirkten Lebensvereinigung mit Christus hervorhebt, ist die unmittelbare Zurückleitung auf das Sterben mit Christus bei der Mehrzahl der Sakramente sehr schwierig und auch nicht notwendig. Es sei etwa an das Bußsakrament erinnert. Die Tradition der Väter kennt eine Bitte Christi für uns beim Vater (Tertullian), aber die Buße als ‚das innere Gleichbild des Sühnetodes Christi als Gericht über unsere Sünden und uns Sünder‘ (93) dürfte unbekannt gewesen sein; ebenso die Letzte Ölung als ‚das innere Gleichbild des Todeskampfes Christi als unsere Stärkung im Endkampf‘ (ebd.) oder gar die Ehe als ‚das innere Gleichbild der Vermählung Christi in seinem Tode mit der Kirche‘ (ebd.). Hier sind wohl eher andere durch die Tradition gegebene Gleichbilder des Lebens und Wirkens Christi — besonders des verklärten Christus — heranzuziehen, ohne daß dadurch die Quelle der *Wirkkraft*, das Kreuz, verkleinert wird. Vielleicht ist hier die Bindung S.s an die statische Auffassung noch nicht genügend erweitert.“ — Für die Firmung scheint mir Odo Casel (Jahrb. f. L. XIV, 1938, S. 288) das, was ich „inneres Gleichbild“ nenne, im rechten Geist der altchristlichen Überlieferung zu deuten, wenn er in der Firmung (zusammen mit der Taufe) als Übertragung des hl. Pneumas „die Versiegelung des Christen, d. h. seine Ausprägung nach dem Bilde des Herrn“ erblickt und diese innere Gleichbildung des Firmlings mit Christus als Anteilnahme am Priestertum, Prophetentum und Königtum Christi versteht. „Das Kämpfen für Christus

bildung das gestaltende Gesetz in der Wirkung ist; das sakramentale Gleichbild hat kein wesenhaftes oder substantiales, sondern ein pneumatisch-dynamisches Sein, das heißt das fließende Sein einer geistigen Wirkkraft.

Dieser letzte, entscheidende Satz ist noch zu erläutern.

Die geistig-wirkliche Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi im Sakrament ist also nicht so aufzufassen — wir veranschaulichen am klarsten Beispiel der Taufe —, als wenn ein

und seine Kirche, das seit dem MA als besondere Wirkung der Firmgnade hervorgehoben wird, ist nur eine Folge der primären Gabe des Pneumas und muß aus dem Opferleben und dem Bekennergeist hervorgehen.“ Das Opferleben erweist sich so als Anteilnahme an Christi Hohempriestertum und der Bekennergeist als Anteilnahme an Christi Prophetentum. Da aber Priestertum, Prophetentum und Königtum Christi im Kreuze Christi „vollbracht“ werden und da vom Prophetentum das Leiden für das Volk unabtrennbar ist, so dürfte zu jenem Verständnis der Firmung ein solches in der Nähe liegen, das die Firmung deutet als „das innere Gleichbild des Leidenskampfes Christi als unsere Weihe durch den Heiligen Geist zu heidischer Zeugenschaft“. Im Anschlusse an Casel könnte ich auch so und besser formulieren: Die Firmung ist das innere Gleichbild Christi in seinem Hohenpriestertum, Prophetentum und Königtum als unsere Versiegelung mit der Gabe des Heiligen Geistes und so als unsere Ausprägung nach dem Bilde des Herrn und so als unsere Erfüllung mit Opferbereitschaft und Bekennergeist. — Die Buße als heilendes Gericht zu verstehen, dafür kann zum mindesten Thomas von Aquin angerufen werden (S. theol. III 84, 10 ad 5), abgesehen davon, daß diese Betrachtung heute als maßgebend dasteht (CJC can. 888 § 1). Es scheint nun nichts im Wege zu stehen, nach dem Hinweis von Weisweiler auf die Tradition der Väter (Tertullian) den Gedanken an das heilende Bußgericht mit einer Fürbitte des (verklärten) Christus für uns beim Vater zu verbinden. Der Christus aber, der vor dem Angesichte seines Vaters als unser Mittler für uns eintritt (Hebr 8), lebt im Himmel als der durch den blutigen Kreuzestod ein für allemal Hindurchgegangene und in das himmlische Heiligtum Eingegangene (Hebr 9). Ein Handeln des verklärten Christus ist so immer ein Handeln Christi vom Kreuzestod und Kreuzessieg her. Das heilende Gericht des verklärten, fürbittenden Christus in der Buße ist so das innere Gleichbild des gnädigen Gerichtes, das im Sühnetod Christi am Kreuze über unsere Sünden und uns Sünder ergangen ist. — Ich gebe zu, daß sich ohne eine gewisse konstruktive Idee, m. a. W. ohne spekulatives Denken kein einheitliches Gesamtbild der Sakramente aufbauen läßt. Aber warum soll uns Heutigen unter- und versagt sein, wovon ein Thomas von Aquin

dreifaches Sterben und Auferstehen Christi zu unterscheiden wäre, nämlich ein Sterben und Auferstehen Christi als vergangene geschichtliche Tatsache, ein Sterben und Auferstehen Christi im geistlichen Leben des Getauften, und hiervon abgetrennt oder für sich bestehend ein Sterben und Auferstehen Christi im sakramentalen Symbol oder im Kultmysterium. Sondern das Sterben und Auferstehen Christi im sakramentalen

Gebrauch gemacht hat, als er, nicht zuletzt von der Betrachtung der Sakramente als Medizin her, den Kreis der sieben Sakramente nach Analogie der Lebensfunktionen (Geburt, Wachstum, Nahrung, Gesundung, Fortpflanzung und Ordnung) deutete (S. c. gent IV, 58), ohne die von der Väterzeit her lebendige christologische Schau der Sakramente als Zeichen eines Handelns Christi von ihrem Platz zu verdrängen, da er die Sakramente als wirksame Zeichen der Christus- und Kreuzesgnade begriff? Oder ist jene sozusagen biologische Gesamtschau der Sakramente durch Thomas von Aquin nicht auch eine konstruktive oder spekulative Idee, die zwar an die Tradition anschließt, zugleich aber doch über die Tradition hinausführt oder vielmehr diese weiterführt? Da nicht zu leugnen ist, daß heutzutage die christologische Betrachtung der Sakramente weithin in Theologie und Praxis einen abstrakten oder „statischen“ Zug aufweist, so gilt es wieder in erster Linie, die äußere und innere Handlung bei den Sakramenten als äußeres und inneres Gleichbild eines Handelns Christi von seinem Kreuze her zu verstehen und dabei dem Handeln Christi möglichst plastischen oder „dynamischen“ Gehalt zu geben und so eine christologische Gesamtschau des sakramentalen Lebens zu versuchen nach Analogie der beiden Sakramente der Taufe und der Eucharistie und im treuen Anschluß an das, was die Tradition für diese beiden und alle andern Sakramente uns an die Hand reicht, aber auch in spekulativer (konstruktiver) Verarbeitung dieser Materialien und so in Weiterführung der Tradition. Der obige Abschnitt 3 sollte ein zusammenfassender Versuch sein und den Grundgedanken einer christologischen Gesamtschau der Sakramente erläutern. Es spricht nicht gegen die Richtigkeit und Fruchtbarkeit des Grundgedankens, wenn die christologischen „Gleichbilder“ der einzelnen Sakramente einer wesentlichen Verbesserung und Vertiefung bedürfen, vor allem auch durch genauere Einfühlung in die Tradition. Den Fragen, die in dieser Hinsicht Ignaz Backes (Pastor bonus, 49. Jahrg. 1938/39, S. 291 f) für „das innere Gleichbild bei der Eucharistie“ aufwirft glaube ich inzwischen einigermaßen Rechnung getragen zu haben in den Ausführungen des zweiten Teiles dieser Schrift über das Opfer der Kirche S. 151—155 und auch S. 139—141. Über die Fürbitte des im Himmel und in seiner Kirche lebenden Christus für die Sünder bei Tertullian siehe jetzt Bernh. Poschmann, Paenitentia secunda, 1940 (Theophaneia I), S. 339 f.

Mysterium ist das Sterben und Auferstehen Christi, wie es sich am Täufling äußerlich und innerlich vollzieht, und zwar innerlich nicht in einer bloß sittlichen Nachfolge Christi und seines Lebens, vielmehr zuerst in einer sakramentalen Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerke, das sich so als neuschaffende Geisteskraft erweist. Die moralisch-asketische Nachfolge Christi, unsere fromme Befolgung seiner Lehre und seines Beispiels wird begründet und stets getragen von der sakramentalen Christusnachahmung, in der Christus durch seinen Geist das göttliche Werk der Neuschöpfung an uns vollbringt (2 Kor 5, 17), so daß wir für Gott leben in Christus Jesus unserm Herrn (Röm 6, 11). Wir verweisen zurück auf die bereits früher angeführten Worte Leos des Großen, in denen dieser Sachverhalt klassisch dargestellt ist¹. Wir können also wohl von einer dreifachen Seinsweise des „Tuns Christi“ sprechen, aber dann so, daß wir das Sterben und Auferstehen Christi unterscheiden als Tatsache, Sakrament und Beispiel. Als Tatsache ist es das Tun Christi, wie es sich an Christus selbst in der Heilsgeschichte zutrug; als Sakrament ist es das Tun Christi, wie es sich an uns im göttlichen Mysterium auswirkt durch geheimnisvolle Gleichgestaltung; und als Beispiel ist es das Tun Christi, wie es von uns im geistlichen Leben verwirklicht wird durch moralisch-asketische Nachfolge. Aber nicht vollzieht sich im Kultmysterium das „Tun Christi“ an Christus in sich selbst, sondern an Christus in seinem mystischen Leibe oder in seinen Gliedern. Christus in sich selbst stirbt nicht wieder, weder in geschichtlicher Tatsächlichkeit der irdisch-geschichtliche Jesus noch aber auch „im Mysterium“ der himmlisch-ewige Christus. Vielmehr bedeutet „das Tun Christi im Mysterium“ das Sterben und Auferstehen Christi, wie es in der sakramentalen Gleichgestaltung des mystischen Leibes mit dem Haupte geschieht.

Das, was durch das innere Sakrament geistig-wirklich gegenwärtig wird (*mysterium repraesentatum*), besteht also in seinem Sein unabtrennbar von dem, was durch das Sakrament bewirkt wird (*effectus qui in sacramento continetur*). Der Mensch wird durch das Sakrament nicht zunächst einem sakra-

¹ Siehe oben S. 25 f.

mentalen Bilde der Heilstaten Christi gleichgebildet, wie wenn dieses Bild für sich im Sakrament da wäre; sondern der Mensch wird Christi Heilstaten selbst gleichgebildet, die als göttliche Kraft des Heiligen Geistes in einem pneumatisch-dynamischen Sein durch das Sakrament hindurchfließen in den Menschen oder in die Kirche hinein¹.

Andererseits genügt es nicht, diese sakramentale Christusnachahmung so aufzufassen, als wenn sie den Wirk- und Gnadengehalt des Sakramentes gleichsam nur mitbegleite, etwa im aristotelisch-scholastischen Sinne des Axioms: *omne agens agit sibi simile*. Wird der sakramentale Effekt in seiner vollen Wirklichkeit genommen, dann bildet die sakramentale Christusnachahmung so sehr die innere, geistige Gestalt der sakramentalen Gnadenbewirkung, daß jene für diese als das gestaltende Gesetz angesehen werden muß. Die Wirkung ist hier nicht bloß ähnlich der Ursache; sondern die Wirkung besteht so ganz in der Gleichbildung mit Christus und seinen Heilstaten, daß das Sein der Wirkung als ein Sein durch Gleichgestaltung bestimmt werden muß. Es ist etwa wie mit einem Selbstbildnis, bei dem das Werk des Künstlers durch Gleichgestaltung mit ihm selbst entsteht und besteht.

Für ein Verständnis der sakramentalen Christusnachahmung vermögen wir also weder mit einer rein platonischen noch mit einer rein aristotelischen Denkweise den vollen Sachverhalt zu treffen. Beiderlei Denkweise hat je ihre Gefahr. Die Versuchung bei der Anwendung platonischer Denkweise ist die Hypostasierung des (inneren) sakramentalen Gleichbildes, als wenn dieses abgetrennt von der sakramentalen Wirksamkeit an sich bestehe und dieser gleichsam vorgegeben sei. Einseitige Geltendmachung aristotelischer Denkweise führt dazu, die Ver-

¹ * Für die theologische und religiöse Bedeutung einer solch dynamischen oder handelnden Gegenwart Christi in seiner Kirche und in seinen Sakramenten vgl. jetzt besonders die geschichtlich und sachlich lehrreichen Darlegungen des P. Rufin Silić O. F. M. in seinem Buche *Christus und die Kirche — Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, III, 1938: Kapitel IV Die Gegenwart Christi in der Kirche S. 205—256, über *Mysteriengegenwart* S. 250—255, über meine hier vorliegende Schrift S. 251 f Anm 48a.

gegenwärtigung der Heilstaten Christi in der sakramentalen Handlung rein symbolisch, als rein äußeres Bild zu begreifen und die innere Christusnachahmung im Menschen als ein dem sakramentalen Effekt äußeres Ziel anzusehen, auf das die Wirkung oder Gnade hingerrichtet ist. Wir müssen das Sakrament in der ihm allein eigenen, geheimnisvollen Sinnbildlichkeit zu verstehen suchen.

Wenn ich dem sakramentalen Gleichbild ein selbständiges oder wesenhaftes Sein abspreche, so bestimmen mich hierzu keine sogenannten Denkschwierigkeiten. Nach allem, was ich früher unter „Mysterienfeier“ über „Bild, Teilhabe und Berührung in der Begrifflichkeit der Mysterienlehre“ ausgeführt habe, halte ich es für verfehlt, in der Frage der Mysteriengegenwart durch Aufmarsch von Denkschwierigkeiten die Entscheidung herbeizuführen. Entscheidend sind für meine Methode und meinen Standpunkt die Aussagen der Väter, die Texte, die von mir selbst im vorhergehenden Hauptstück¹ und die in reicherer Fülle von Casel beigebracht worden sind. Im Einklang mit Röm 6, 3—11 fassen jene Väterstellen die sakramentale Nachahmung der Heilstaten Christi nicht als ein in sich selbst verlaufendes, sondern als ein an uns geschehendes Bild. Ich verweise zurück namentlich auf die von mir am Schlusse von II, 1 angeführte Stelle aus Casels Buch „Das christliche Kultmysterium“². Die Stelle ist der einzige größere Zusatz der 2. Auflage von 1935, also dadurch als wichtig gekennzeichnet. Casel beruft sich hier auf die Apostolischen Konstitutionen (V 6, 8) und auf einen entscheidenden Text in der 2. Mystagogischen Katechese Cyrills (5 ff), wo dieser morgenländische Kirchenvater mit Paulus den Sinngehalt der Taufe als „Gemeinschaft des wirklichen Leidens durch Nachahmung“ deutet. Cyrill ist gewiß in dieser Sache ein repräsentativer Kirchenvater. Und die Taufe ist ein so grundlegendes Sakrament, daß eine Mysterienlehre, die hier nicht gleich und glatt die Probe bestände, nicht mehr weiter an den andern Sakramenten ausgeprobt zu werden brauchte. Und wo wird deutlicher von der inneren Sinnbildlichkeit eines

¹ Vgl. S. 72—76, 79, 88—90, 92 f.

² Siehe oben S. 36.

Sakramentes gesprochen, als es Paulus Röm 6, 3—11 tut? Darum sind auch die Aussagen der Väter über die in der Taufe sich vollziehende Gleichbildung mit Christi Leidenstod und Auferstehung so ergiebig¹. Wie legt nun Casel selbst den Apostel Paulus und einen Kirchenlehrer vom Range des Cyrill aus? Er schreibt, um den entscheidenden Satz nochmals anzuführen: „Das Christumysterium, das sich an unserm Herrn in voller, geschichtlicher und wesenhafter Wahrheit vollzog, wird also an uns [!] zunächst in bildlichen, symbolischen Formen vollzogen, die aber nicht rein äußere Bilder sind, sondern von der Wirklichkeit des neuen, durch Christus uns vermittelten Lebens erfüllt sind.“ Noch eine ausführlichere und deutlichere Stelle füge ich hier an, aus Casels Abhandlung „Mysteriengegenwart“². „Schwieriger ist die Frage nach der Heilstat in der T a u f e. Tatsache ist, daß die Taufe ein Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus ist, daß also Christus in ihr stirbt und aufersteht, wie wir oben aus Paulus nachwiesen. Eine bloße Gnadenzuwendung erfüllt nicht die Idee der Taufe, wie sie Paulus und die Väter lehren. Andererseits ist die Heilstat Christi nicht in der Taufe so, wie sie in der Eucharistie ist: im Anschluß an die durch die Transsubstantiation erfolgende Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in objektiver Gegenwart an sich [!], sondern in der K r a f t Christi, der *virtus participata a Christo*, und im Moment der Taufe, d. h. der Anwendung des Sakramentes. Jene *virtus participata a Christo* aber

¹ Wegen dieser Deutlichkeit und Ergiebigkeit, mit der Paulus und infolgedessen die Väter und Kirchenlehrer vom Sinnbildgehalt der Taufe sprechen, bin ich auch der Ansicht, daß es methodisch geraten ist, die Lehre von der Mysteriengegenwart am Sakrament der Taufe zu prüfen, zumal hier die substantiale Realpräsenz Christi nicht in Betracht kommt und damit auch nicht, wie aber bei der Eucharistie, die Versuchung kommen kann, die substantiale Realpräsenz Christi zugleich im Sinne einer substantialen Realpräsenz seiner Heilstaten weiter auszubauen. Um die Mysterienlehre in ihrem Sondergut darzustellen, empfiehlt es sich freilich, sie an der Feier der Eucharistie deutlich zu machen, wie ich das oben S. 37—43 auch getan habe, zumal die Mysterientheologie selbst das Mysteriengedächtnis im sakramentalen Opfer in den Mittelpunkt ihrer Darlegungen gestellt hat.

² Jahrb. VIII, 1928, S. 203.

ist etwas durchaus objektiv Bestehendes. Thomas vergleicht sie direkt mit der realen Präsenz in der Eucharistie: *Sicut autem se habet virtus Spiritus Sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad speciem panis et vini* (III q. 73 a. 1 ad 2). Man beachte ferner, daß diese *Virtus Spiritus Sancti* das Pneuma Christi ist, d. h. aus der Passion hervorgeht. Beides, die objektive Gegenwart des Pneumas und sein Hervorgehen aus dem Kreuze, hat die Kirche in der Taufwasserweihe mystisch dargestellt: In das Wasser steigt in Kraft des über ihm gesprochenen Weihewortes, d. h. des Logos Christi, und seines Kreuzes die *virtus spiritus sancti* zur Neuzeugung hinab. Thomas sagt daher III q. 73 a. 3 ad 3: *Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius (sed Eucharistia est sacramentum passionis eius, prout homo perficitur in unione ad Christum passum)*. Steigt der Mensch in das hl. Wasser hinab, so stirbt er darin mystisch der Sünde (dargestellt durch das *baptizari*, die Untertauchung) und steht zu einem neuen, übernatürlichen Leben auf (dargestellt durch die Nennung der Namen der Dreifaltigkeit und eigens nochmals gesinnbildet durch die unmittelbar folgende Salbung).“

Aber auch bei der Eucharistie ist die innere sakramentale Vergegenwärtigung des Heilsopfers Christi kein in sich stehendes Gleichbild, sondern ein Gedächtnis, das sich in und an der Kirche geistig-wirklich vollzieht. Freilich gilt, was Thomas über den auszeichnenden Unterschied der Eucharistie von den übrigen Sakramenten sagt (S. theol. III 73, 1, ad 3): *Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum; aqua vero baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum: et eadem ratio est de chrismate et similibus*. Dennoch ist in der Feier der Eucharistie die substantiale Realpräsenz Christi, seines Leibes und Blutes, der Träger der pneumatisch-dynamischen Realpräsenz der Opfertat Christi. Das Gedächtnis des Leidenstodes Christi in einer pneumatisch-dynamischen Daseinsweise gehört zur vollen Wirklichkeit und Sinnbildlichkeit des inneren Sakramentes (*res et sacramentum*), das bei der Eucharistie ist: *ipse Christus passus, qui continetur*

in hoc sacramento (73, 6)¹. Es darf hier also nicht bloß die nackte *res*, sondern es muß auch das *sacramentum* bedacht werden, das heißt der sakramentale Sinngehalt, den die Realpräsenz Christi gleichsam ausstrahlt als ihre innere, geistig-wirkliche Bedeutung. Aber ebenso hieße es die *res* auf Kosten des *sacramentum* überbetonen, würden wir nun die substantiale Realpräsenz Christi zu einer substantialen Realpräsenz auch der Opfertat Christi übersteigern; denn so kämen wir überhaupt nicht mehr über eine nackte *res* und Realpräsenz hinaus zu einem (inneren) *sacramentum* in der *res*. In der Eucharistie opfert sich Christus nicht mehr in sich selbst; Christi Leidens-tod wird nicht in sich selbst neu vollzogen. Dennoch wird Christi wahrer Leib wirklich hingegeben und Christi wahres Blut wirklich vergossen, da der Herr sich selbst den Gekreuzigten seiner geliebten Braut der Kirche als ihre Morgen- und Opfergabe darbietet und so seine Braut geistig-wirklich unter sein Kreuz stellt. Christus ist in der Feier der Eucharistie zugegen, nicht nur als dieselbe Opfergabe und derselbe Opfer-priester, sondern auch in derselben Opfertat wie am Kreuze, *sola offerendi ratione diversa*. Diese verschiedene Opferweise (Denz. 940) kann allein bedeuten: die wesentlich gleiche Opfertat in verschiedener Daseinsweise. Wäre es zwar derselbe Christus, dieselbe Opfergabe und derselbe Opferpriester, aber in einer wesentlich anderen Opferhandlung, dann würde nicht das Kreuzesopfer wieder dargestellt, sondern ein neues Opfer vollzogen. Am Kreuze war der Opfertod in der Weise da, daß er an Christus selbst blutig geschah; in der Eucharistie ist der Opfertod in der Weise da, daß er durch ein nachahmendes Gedächtnis in und an der Kirche unblutig dargestellt wird, dies aber nicht bloß bildlich im äußeren Zeichen, sondern zugleich geistig-wirklich im inneren Sakrament, und dies nicht bloß

¹ Ausdrücklich teilt Thomas den Opfercharakter der Eucharistie dem äußeren und inneren Sakrament zu (73, 6): *Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum [id est panis et vinum], potissima figura fuit huius sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad [rem et sacramentum, scilicet] ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figurae eius fuerunt omnia sacrificia veteris Testamenti, et praecipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum.*

durch Zuwendung der Kreuzesgnade, sondern durch innerlich-sakramentale Nachahmung der Opfertat Christi am Kreuze. Die Kirche gehört also mit in die Begriffsbestimmung des heiligen Meßopfers (vgl. Denz. 938). Auch diesen Punkt hatten wir bereits im vorhergehenden Hauptstück kurz erörtert und begründet¹. Die Feier der Eucharistie ist das blutige Selbstopfer Christi am Kreuze als sakramentales Selbstopfer und Opfermahl der Kirche.

Und so weiß ich nicht besser zu schließen als mit den Worten Gregors des Großen über das Glaubensgeheimnis der Eucharistie (Dial. 4, 58): „Wir müssen also die gegenwärtige Weltzeit, zumal wir sie als schon verflossen dem Ende nahe erblicken, von ganzem Herzen verachten und Gott die täglichen Opfer der Tränen und die täglichen Opfergaben seines Fleisches und Blutes darbringen. Denn gerade dieses Opfer rettet unsere Seele in einzigartiger Weise vom ewigen Untergang, das da jenen Tod des Eingeborenen uns durch ein Mysterium wieder hinstellt. Wenn er auch, auferstanden von den Toten, nun nicht mehr [in sich selbst] stirbt, und der Tod über ihn weiter keine Gewalt hat, so wird er dennoch, in sich selbst unsterblich und unverweslich lebend, für uns wiederum in diesem Mysterium des heiligen Opfers dargebracht. Wird doch darin sein Leib verzehrt, sein Fleisch zum Heil des Volkes ausgeteilt, sein Blut vergossen, zwar nicht mehr in die Hände der Ungläubigen, aber in den Mund der Gläubigen. Von hier aus sollen wir also erwägen, welchen Wert für uns dieses Opfer hat, das um unserer Erlösung willen das Leiden des eingeborenen Sohnes immerdar nachbildet!“

¹ Siehe oben S. 69; vgl. auch S. 41 f.

* Was die hier entwickelte Theologie des christlichen Kultmysteriums für „die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen“ bedeutet, das habe ich zusammengefaßt in dem so betitelten Aufsätze, der im I. Bande des von Wendelin Meyer O. F. M. und Paschalis Neyer O. F. M. hrsg. Sammelwerkes „Lebendige Seelsorge“ erschien, 1937, S. 167—181.

Zweiter Teil

Der Stand der Kontroverse

I. DAS WESEN DES MYSTERIUMS

In unserer Zeit gibt es Theologen, die das liturgische und insbesondere das sakramentale Leben unter den Leitgedanken des Mysteriums stellen und vom Mysterium her das Wesen der Liturgie und des Sakramentes bestimmen. Diese Theologen heißen darum Mysterientheologen, und ihre Theologie wird von ihnen selbst als Mysterientheologie oder einfach als Mysterienlehre gekennzeichnet.

Angesichts einer solchen Lehre, die das Mysterium zum Mittelpunkt des liturgischen und sakramentalen Bereiches macht, wird unsere erste Frage sein müssen: Was wird hier unter Mysterium verstanden? Gemeint ist selbstredend das christliche Mysterium, oder mit Paulus zu reden, das Christusmysterium.

1. Begriffsgeschichtliches

- Die Frage nach dem Begriff des Mysteriums wird von Odo Casel O. S. B. aus Maria-Laach zunächst als eine Frage der Wortgeschichte behandelt¹. Insbesondere stehen die sprachlichen Beziehungen der beiden Begriffswörter (*termini*) *mysterium* und *sacramentum* zur Frage. Ich kann darauf jetzt nicht näher eingehen. Ich beschränke mich auf das, was für unser Thema wichtig ist. Geschichtlich betrachtet zeigt sich die Bedeutung des lateinischen Wortes *sacramentum* wesentlich bestimmt von der Bedeutung des griechischen Wortes *μυστήριον*. Der heute geltende, festumrissene Begriff *sacramentum* hat sich geschichtlich aus dem Begriff *mysterium* und seiner Bedeutungsfülle ent-

¹ Theologische Revue, 24 (1925) Nr. 2, Sp. 41—47.

wickelt. Aus dieser ursprünglichen Bedeutungsfülle hebe ich folgendes hervor.

1. Das Wort *mysterium* wird in einem konkreten und in einem abstrakten Sinne gebraucht.

2. Der konkrete Sinn ist ursprünglicher als der abstrakte Sinn; dieser weist auf den konkreten Sinn zurück.

Ad 1. Ich erläutere kurz die erste Behauptung von dem konkreten und dem abstrakten Sinn des Wortes *mysterium*.

Konkret wird *mysterium* in einem geschichtlichen oder in einem kultischen Sinne gebraucht. In einem geschichtlichen Sinne gebraucht, bedeutet *mysterium* eine geschichtliche Tatsache (*factum historicum*), insofern diese der Heilsgeschichte, dem göttlichen Heilswerke angehört. Solche *facta historica*, wie z. B. Geburt und Tod Jesu, bergen in sich ein *secretum* oder *mysterium divinum*, nämlich eine Gottestat (*opus Dei*), die zu unserem Heile geschieht. Als Mysterien bezeichnen wir Christen in erster Linie die Taten Gottes, die zu unserem Heile geschehen. So ist auch die Kirche als göttliche Heilsanstalt ein Mysterium. Als konkreter Sinn von *mysterium* ist aber auch der kultische oder liturgische Wortgebrauch anzusprechen. Denn auch hier wird mit *mysterium* eine Tat oder Handlung (*actio*) gemeint, und zwar eine heilige Handlung, in der sich ein Gotteswerk oder *opus Dei* vollzieht. In diesem konkret-kultischen Sinne werden die sakramentalen Riten, z. B. der Taufe und insbesondere der Eucharistie, auch Mysterien genannt. Von der eucharistischen Opferfeier heißt es darum in der *Secreta* oder in dem „Mysteriengebete“ der *Dominica IX. post Pentecosten* vielbedeutend: *Concede nobis, quaesumus Domine, haec digne frequentare mysteria: quia quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.*

Konkret bedeutet *mysterium* also eine göttliche Heilstat, sei es in geschichtlich-wirklicher oder sei es in kultisch-symbolischer Erscheinung. Nun läßt sich leicht angeben, was *mysterium* im abstrakten Gebrauche bedeutet. Der abstrakte Sinn von *mysterium* heißt göttliche Heilslehre. Übrigens kann auch die göttliche Heilslehre in zweifacher Form kundgetan werden, nämlich unmittelbar durch das Lehrwort oder die Aussage und

mittelbar durch ein Symbol oder durch einen Typus oder ein Vorbild. In diesem abstrakten Sinne werden die Glaubenslehren Mysterien genannt, gleich ob sie in Artikeln oder Dogmen oder ob sie in Sinnbildern dargestellt werden.

Ad 2. Wenn wir nun fragen, welcher Sinn ursprünglich ist, der konkrete oder der abstrakte, so kann die Antwort nur lauten: Der konkrete Sinn von *mysterium* ist, sowohl geschichtlich als auch sachlich betrachtet, der ursprüngliche, der abstrakte dagegen ein abgeleiteter. Das zeigt sich schon darin, daß die abstrakte Bedeutung auf die konkrete zurückweist. Denn das Mysterium als göttliche Heilslehre hat zwar zum Inhalt eine in Gott verborgene und von Gott geoffenbarte Wahrheit; aber diese Wahrheit, z. B. die Auferstehung Jesu und unseres Fleisches, ist eine solche Wahrheit, die sich als göttliche Tat oder Wirklichkeit mitten in der Geschichte ereignet hat oder am Ende der Geschichte ereignen wird. Das Mysterium ist Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit. Jesus Christus ist nicht nur Lehrer göttlicher Wahrheit, er ist die göttliche Wahrheit in gottmenschlicher Person; und er verkündigt uns die Wahrheit Gottes, indem er sie zum göttlichen und geschichtlichen Ereignis werden läßt im Werk der Erlösung. Karl Prümm S. J. — ja, selbst Prümm, der nämlich gegen Casel das Wesen des christlichen Mysteriums in der Offenbarung göttlicher Lehre erblickt — muß dennoch zugeben, daß die Lehren des Evangeliums auf solche Wahrheiten gehen, die in Christus und seinem Heilswerke Tatsache oder Wirklichkeit sind¹. Die christlichen Mysterien

¹ *Mysterion* von Paulus bis Origenes, Zeitschr. f. kath. Theol., 61 (1937), S. 391—425, näherhin S. 393 f. Siehe neuerdings vom selben Verfasser: Christentum als Neuheitserlebnis, 1939, S. 437: „Selbstverständlich ist es ein objektives Geschehen, in dem sich der von Paulus mit ‚mysterion‘ bezeichnete Heilsplan Gottes verwirklicht. ‚Mysterion‘ geht nicht auf eine abstrakte Idee. Aber der Grund, warum Paulus ‚mysterion‘ für die Wiedergabe des Heilsgeschehens wählt, ist . . . dessen natürliche Unerkennbarkeit. ‚Mysterion‘ ist in diesem Sinne bei Paulus lehrhaft. Daran ändert die Tatsache nichts, durch deren Betonung kürzlich G. Söhngen (Der Wesensaufbau des Mysteriums, Grenzfragen VI, Bonn 1938, S. 65) die soeben vortragene Behauptung zurechtgestellt zu haben glaubt, die Tatsache nämlich, daß die Offenbarung des Gottesratschlusses vor allem durch dessen

rien sind gewiß Wahrheiten, aber sozusagen Tatsachenwahrheiten, freilich keine bloß geschichtlichen Tatsachen, sondern göttliche oder vielmehr gottmenschliche Heilstaten. Und die göttliche Offenbarung ist gewiß Mitteilung göttlicher Wahrheiten; aber diese in Gott verborgenen Ratschlüsse seines Heilswillens werden uns von Gott kundgemacht, indem sie als göttliche Taten in Erscheinung treten. Gott offenbart sich uns, indem er seine Macht in der Geschichte und indem er seinen eingeborenen Sohn in unserem Fleische erscheinen läßt. Und wenn Gott zu uns redet, so handelt er eben dadurch an uns. Denn Gottes Wort ist Schöpferwort. Was Gott sagt, das geschieht. Er heißt uns seine Kinder — und wir sind es damit auch (wie er das Licht ruft — und es ist da).

2. Das *Mysterium* als geheimnisvolle Lehre

Was ergibt sich aus der Wortgeschichte und Wortbedeutung von *mysterium* für die Einsicht in das Wesen des *Mysteriums*?

a) Der scholastische Begriff des *mysterium repraesentatum*

Eine Lehre von einer Sache ist nicht die Sache selbst, sondern ein Hinweis auf die Sache. Dabei ist es gleichgültig, ob der Hinweis in begrifflicher oder in symbolischer Form geschieht. Die Sache selbst ist in ihrem Lehrbegriff oder in ihrem Lehrsymbol nicht wirklich gegenwärtig; sie wird bloß im Gedanken vergegenwärtigt. Wäre das christliche *Mysterium* in erster Linie ein Lehrbegriff oder ein Lehrsymbol, so würde es uns zwar an die göttliche Heilstat denken machen; aber diese Heilstat würde nicht in selbsteigener Gegenwart dem Auge unseres Glaubens erscheinen.

Wenden wir das Gesagte auf das Sakrament der Taufe an! Lassen wir die Eucharistie einstweilen beiseite! Durch die wirkliche Gegenwart des Herrn liegt bei der Eucharistie die Sache verwickelter als bei den anderen Sakramenten. Meines Erachtens ist die Taufe das eindeutigste Beispiel, um Sachverhalte zu

Bewirkung erfolgt ist. Dabei bleibt doch die wesentliche Feststellung, daß *Mysterium und Offenbarung* bei Paulus auf einer Ebene liegen, das Wort ‚mysterion‘ also genau so eine Beziehung zur religiösen Erkenntnis hat wie der Begriff *Offenbarung*, voll und ganz in Kraft.“

Söhnen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium

veranschaulichen, die das Wesen des Sakramentes und des Mysteriums betreffen. Die Taufe ist ein symbolischer Ritus. Freilich ist die Taufe kein bloßes Lehrsymbol. Als Sakrament ist die Taufe ein wirksames Zeichen; sie enthält und bewirkt die Gnade, die im symbolischen Ritus bezeichnet wird. Aber diese Beziehung des Symbols auf die Gnadenwirkung steht jetzt nicht zur Frage. In Frage steht hier die Beziehung des symbolischen Ritus auf das Mysterium Christi, d. h. auf die göttliche Heilstat, aus der die Taufgnade entspringt. So unterscheidet der heilige Thomas von Aquin eine *duplex res sacramenti*, nämlich die *gratia contenta* und das *mysterium repraesentatum*, wobei er mit der Tradition dieses *mysterium* nicht nur zurück auf das Heilswerk Christi, sondern auch auf unsere zukünftige Verherrlichung mit Christus deutet¹. Halten wir uns jetzt einmal an den ursprünglichen Taufritus des Untertauchens und Wiederauftauchens, so haben wir beim Taufsakramente als *mysterium repraesentatum*: Christi Tod und Auferstehung und unsere zukünftige Auferstehung von den Toten. Prümm erblickt nun, wie gesagt, das Wesen des Mysteriums in der Mitteilung einer göttlichen Lehre; das Mysterium ist, wie Prümm es kurz ausdrückt, „Lehrmysterium“. Wer so vom Mysterium denkt, der muß folgerichtig ebenso von der Repräsentation des Mysteriums denken. Die Repräsentation des Mysteriums geschieht im Sakramente durch einen symbolischen Ritus. Dieser symbolische Ritus, z. B. Untertauchen und Wiederauftauchen, hat mithin den Sinn eines zwar anschaulichen, aber durchaus lehrhaften Hinweises auf die Sache, d. h. auf die göttliche Heilstat, z. B. auf Christi Tod und Auferstehung und auf unsere zukünftige Auferstehung vom Tode mit Christus. Wie das Mysterium selbst „Lehrmysterium“ ist, so ist der symbolische Ritus, durch den das Mysterium repräsentiert wird, durchaus Lehrsymbol. Das Mysterium der göttlichen Heilstat ist im Symbol nicht selbst wirklich zugegen; die göttliche Heilstat wird als solche, d. h. als die Tat selbst, rein im Gedanken vergegenwärtigt.

¹ Super I ad Cor cap. 12, lect. 1 princ.; cf. cap. 15, lect. 1 princ. et cap. 11, lect. 5 et 6.

b) Der sich ergebende *status quaestionis*

Wir sprachen von der Heilstat als solcher; denn es ist sauber zu unterscheiden zwischen der Heilstat selbst und ihren Heilswirkungen. Unsere Frage betrifft aber nicht die wirkliche Vermittlung der Heilswirkungen durch das Sakramentszeichen, sondern die Repräsentation der Heilstat durch den symbolischen Ritus. Und jetzt läßt sich unsere Frage bestimmter so stellen: Besteht zwischen dem symbolischen Ritus und der Heilstat als solcher eine bloß intentionale Einheit, oder besteht hier auch eine reale Einheit? Mit einer Unterscheidung des heiligen Thomas von Aquin können wir die Frage auch so formulieren: Wird das Mysterium, d. h. die göttliche Heilstat, durch den symbolischen Ritus nur bezeichnet, ohne darin wirklich enthalten zu sein; oder ist die Heilstat im symbolischen Ritus sowohl bezeichnet als auch enthalten? Die Theologen, die in der symbolischen Repräsentation der Heilstat eine bloß signifikative oder intentionale Einheit zwischen Sakrament und Mysterium annehmen, berufen sich auf den heiligen Thomas von Aquin. Und daß diese Berufung zu Recht besteht, darin stimme ich Theologen wie Umberg S. J. und Hanssens S. J. bei, insbesondere auch dem Breslauer Theologen Bernhard Poschmann, der diese besondere Frage bisher am gründlichsten untersucht hat¹. Casel meint, den Aquinaten anders auslegen zu müssen, und zwar unter dem Beistand von anerkannten Thomisten wie Rohner O. P. und Diekamp². Und Casel selbst hat feinsinnig den tieferen Grund aufgespürt, warum die sakramentale Repräsentation der Heilstat von der Mehrzahl der scholastischen Theologen nur noch intentional verstanden wird³. Der Grund dafür ist der Wandel im Begriff des Mysteriums, und zwar der Wandel von dem konkreten Begriff des Tatmysteriums zu dem abstrakten Begriff des Lehrmysteriums. Dem Lehrmysterium ent-

¹ B. Poschmann, *Mysteriengegenwart* im Licht des heiligen Thomas, (Tübinger) Theol. Quartalschr., 116 (1935), S. 53—116.

² Diekamp-Hoffmann, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, IV, Tornaci 1934, § 36, II. De essentia sacrificii missae.

³ Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, Jahrb. f. Liturgiewissenschaft, VI (1926), S. 113—204, näherhin S. 185—189.

spricht seine durchaus lehrhafte Repräsentation, d. h. die auf die Heilstat bloß hinweisende Funktion des symbolischen Ritus.

3. *Das Mysterium als Gegenwart göttlicher Heilstat*

Ganz anders faßt Casel den Begriff der Repräsentation, weil er auch den Begriff des Mysteriums wesentlich anders bestimmt¹. Das Mysterium ist hier nicht in erster Linie Mitteilung göttlicher Lehre, sondern es ist Erscheinung oder Epiphanie göttlicher Heilstaten. Darum sagt Casel, daß zum Begriff des Mysteriums irgendeine Gegenwart gehört; und er meint eine wirkliche Gegenwart. Mysterium ist daher dasselbe wie „Mysteriengegenwart“, bei welchem Ausdrucke Mysterium sowohl den geheimnisvollen Inhalt wie auch die geheimnisvolle Seinsweise der Gegenwart umfaßt. Das Mysterium ist also, kurz gesagt, die Gegenwart göttlicher Heilstat².

a) Das Urmysterium

Und diese Begriffsbestimmung gilt sowohl vom „Urmysterium“ wie auch vom „Kultmysterium“. So unterscheidet nämlich Casel auf eine glückliche Weise in seiner neuesten Abhandlung³.

Das Urmysterium oder, wie Paulus sagt, das Christusmysterium ist das göttliche Heilswerk in Christus. Oder genauer gesagt: Das Urmysterium oder Christusmysterium ist die Veranstaltung oder Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes, der von Paulus so genannten Ökonomie, im Gottmenschen Jesus Christus. Casel beschreibt das Christusmysterium in seinen Wesenszügen also: „Das Urmysterium des Heilswerkes in Christus begann in der Menschwerdung, vollzog sich im Tode Christi am Kreuze und wurde durch die Erhöhung des Herrn vollendet; die Erhöhung des Herrn umfaßt seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten des Vaters, die von

¹ Eine zusammenfassende Darstellung seiner Mysterienlehre bietet Casel in seinem Buche *Das christliche Kultmysterium*, ²1935.

² *Mysteriengegenwart*, *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), S. 145—224, näherhin S. 145.

³ *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft*, XIV (1938), S. 1—78, näherhin S. 46—48 u. S. 52.

dort ausgehende Pneumasendung sowie die am Ende dieses Aions in der Parusie sich offenbarende Herrlichkeit des Kyrios Christus¹. Das ist das Urmysterium oder Christumysterium.

b) Das Kultmysterium

Und das Kultmysterium ist die Gegenwart des Urmysteriums oder Christumysteriums unter dem Schleier der Symbole. Das heißt also: Das Kultmysterium ist die Gegenwart des göttlichen Heilswerkes in Christus unter dem Schleier der Symbole. Unter den „Symbolen“ werden nicht nur die Sakramente, Sakramentalien und sonstigen Riten, die heiligen Zeiten und Feste des Kirchenjahres verstanden, sondern auch Schriftlesung, Wortverkündigung und Stundengebet; denn das Wort ist *sacramentum audibile*. Hierfür verweise ich auf die Vorlesung von Anselm Stolz O. S. B. über die Frage: La Liturgie est-elle un sacramental?².

c) Kultmysterium und Urmysterium

Die Gegenwart, die zum Begriffe des Kultmysteriums gehört, ist also eine symbolische, aber doch wirkliche Gegenwart göttlicher Heilstat. Die wirkliche Gegenwart im Kultmysterium ist eine symbolische im Gegensatz zu der Gegenwart im Urmysterium oder Christumysterium; das Urmysterium ist nämlich die Gegenwart göttlicher Heilstat in geschichtlicher Tatsächlichkeit (*in facto historico*).

Wie sich Mysterium und Geschichte zueinander verhalten, diese schwierige Frage hat freilich Casel bisher nicht eigens behandelt. Aber die Andeutungen Casels darüber glaube ich in seinem Geiste etwa so ergänzen zu dürfen. Beim Kultmysterium hörten wir von einem Schleier, nämlich von der Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole. Aber auch beim Urmysterium können wir von einem Schleier sprechen und mithin sagen: Das Christumysterium ist die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier geschichtlicher Tatsachen. Wenn nämlich auch Gott seine ewige Macht und Herrlichkeit mitten in der Geschichte und in ihrer Zeit offenbart, so bleibt

¹ A. a. O., S. 52.

² Les Questions Liturgiques et Paroissiales, Louvain 1939, p. 68—78.

doch das göttliche Mysterium zugleich verborgen in der Hülle der geschichtlichen Tatsachen, zumal die Geschichte unter dem Gesetze des Todes steht. Die geschichtliche Tatsache, die im Mittelpunkt des göttlichen Heilswerkes steht, ist der Kreuzestod Jesu. Gerade am Kreuze aber wird es deutlich, daß hier das Kreuzesmysterium zugleich geoffenbart wird und verhüllt ist. Und in der Kirchengeschichte, um noch einen deutlichen Sachverhalt zu nennen, ist das Mysterium der heiligen Kirche ebenso offenbar wie verborgen, offenbar für die Augen der Gläubigen, verborgen für die Ungläubigen, die nämlich sehen und doch nicht sehen¹.

¹ Wobei allerdings sehr zu bedenken ist, daß die geschichtlichen Tatsachen mehr als bloß ein Schleier sind, unter dem sich das göttliche Mysterium unseres Heils verwirklicht. In meiner Schrift *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (1938) habe ich von einem Durchgang des Mysteriums durch die Geschichte gesprochen (S. 9—27). Und zwar ist das Christusmysterium in seinem Kerne der Übergang vom Tode zum göttlichen Leben und so das (einbrechende) Ende der Geschichte, die unter dem allherrschenden Gesetz des Todes steht (S. 12—14). Der wahrhaftige Übergang zum Leben vollzieht sich also im wahrhaften Durchgang durch den Tod, und das heißt durch die Geschichte. Das Erhabensein des göttlichen Heilswerkes über Raum und Zeit bedeutet kein Schweben des Mysteriums über der Geschichte, wie wenn der geschichtliche Tatsachenstrom am göttlichen Mysterium entlang laufe und es bloß berühre gleichsam wie eine Tangente einen Kreis. Das wäre eine doketische Mysterienlehre. — Daraus folgt: Das christliche Mysterium ist kein Mythos von einem sterbenden und auferstehenden G o t t e, von einem Götterschicksal, das uns den tieferen Sinn unserer eigenen schicksalhaften Verbundenheit mit Natur und Geschichte deuten soll; denn aller Mythos steht im Dienste einer Natur- und Geschichtsdeutung und so einer Vergöttlichung der Natur und der Geschichte. Das christliche Mysterium aber ist die geschichtliche Tatsache von dem einen M e n s c h e n und Manne Jesus von Nazareth, der am Kreuze starb und in Gotteskraft auferstand und zur Rechten Gottes als unser Herr und Christus erhöht ist (Pfingstpredigt des Petrus, Apg 2, 22—36). Und diese Offenbarung Gottes in Jesus Christus besagt geradezu eine Entgöttlichung der Welt, nämlich im Sinne ihrer Entzauberung von allem mythischen Natur- und Geschichtszauber. Indem sich Gott in seiner Göttlichkeit offenbart und so für uns ganz Gott wird, fallen von der Welt die mythischen Hüllen ab, und die Welt zeigt sich in ihrer Weltlichkeit. Die Welt bleibt nach wie vor unter der Erhaltung und Vorsehung ihres Schöpfers; aber damit ist gerade ausgedrückt, daß die Welt als solche keine göttlichen Wunder-

Und ein anderes ist noch zu beachten, etwas, was nun gerade auch den Unterschied der geschichtlichen von der symbolischen Gegenwart kenntlich macht. Casel ward nicht müde, es immer wieder zu betonen. Denn gerade hier gilt es, einem bösen Mißverständnis entgegenzutreten, dem die Mysterienlehre von Anfang an bei ihren Kritikern begegnete. Da alle Geschichte in der Zeit abläuft, so sind geschichtliche Tatsachen unwiederholbar oder einmalig. Auch die Heilsgeschichte ist als Geschichte oder in ihrem zeitlichen Verlaufe unwiederholbar oder einmalig. Das Urmysterium ist aber der geschichtliche und darum auch einmalige Vollzug des Christumysteriums. Was folgt daraus für das Kultmysterium oder für die kultische Gegenwart des Ur-

kräfte in sich birgt. — Heilsgeschichte bedeutet nicht, daß wir geschichtliche Tatsachen als Erscheinung oder Offenbarung Gottes erleben, sondern umgekehrt, daß wir die Erscheinung oder Offenbarung Gottes als geschichtliche Tatsache erfahren. Denn im ersten Falle wäre die Offenbarung Gottes nicht in sich selbst geschichtliche Tatsache, sondern religiöse, symbolische Deutung geschichtlicher Tatsachen, womit über Recht oder Unrecht einer solchen Ausdeutung noch nichts vorentschieden zu sein braucht. Die Heilsgeschichte und ihr Mysterium sind mithin wesentlich etwas anderes, als daß Geschichte zum Gleichnis oder Durchschein göttlicher Dinge wird. Jesus Christus und sein Gottesreich sind kein bloßer Durchschein und kein Sinnbild der Gottesherrlichkeit, wie verschleiert auch immer diese hienieden bleiben mag; Jesus Christus und sein Gottesreich sind die fleischgewordene Gottesherrlichkeit, mag diese hienieden auch erst im Anbruche sein. Das Gottesreich naht sich nicht im geschichtlichen Durchbruch aus der Geschichte her als irgendwelche gestaltende Sinndeutung von Geschichte; das Gottesreich steigt nicht aus der Geschichte hervor als ihr tiefster, göttlicher Sinn, sondern es bricht vom Himmel her mitten in die Geschichte ein als die Endzeit mitten in aller Weltzeit. — Das Gottesreich selbst darf darum auch nicht mit einem geschichtlichen Sinnbild des Gottesreiches verwechselt werden. So konnte und kann das Heilige Römische Reich Deutscher Nation als ein geschichtliches Sinnbild des Gottesreiches gelten; aber ebendarum ist jenes „Reich“ gerade nicht das Mysterium des Gottesreiches, sondern im tiefsten Sinne ein christlicher Mythos, nämlich eine theokratische Gestaltung und theologische Deutung geschichtlicher Mächte im Lichte der Heilsgeschichte. Zum „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“, zu diesem römisch-germanischen Mythos gibt es eine östliche oder ostkirchliche Parallele, den Mythos vom heiligen Moskau als dem „dritten Rom“ oder „dritten Reiche“. Auch ein solch christlicher Mythos hat seine Grenze und sein Ende am Mysterium selbst, weshalb er sich letzterdings als Mythos er-

mysteriums? Etwas, was an keinem Punkte aus den Augen verloren werden darf! Das Kultmysterium ist unmöglich ein abermaliger geschichtlicher Vollzug des Christusmysteriums, z. B. des Kreuzestodes und der Erhöhung Jesu. Im Kultmysterium findet auch keine Aufführung der Heilsgeschichte statt, z. B. der Passion unseres Herrn in ihren einzelnen geschichtlichen Begebenheiten. Die liturgische und insbesondere die sakramentale oder eucharistische Feier der heiligen Passion ist weder Passionsgeschichte noch Passionsspiel. Die wirkliche Gegenwart des Christus- und Kreuzesmysteriums im Kultmysterium ist keine abermalige geschichtliche Gegenwart in Raum und Zeit, sondern eine mystische oder sakramentale, d. h. übergeschichtliche Gegenwart, erhaben über Raum und Zeit. Die sym-

weist. Nur das Mysterium selbst im strengen Begriffe ist eigentliche Heilsgeschichte und kein bloß geschichtliches Sinnbild des göttlichen Heilswerkes. Wenn auch die Geschichtsphilosophie, die stets auch Geschichtstheologie ist, ihr Licht an der Heilsgeschichte angezündet hat, so sind doch das Mysterium der Heilsgeschichte und eine geschichtsphilosophische oder weltgeschichtliche Ausdeutung der Heilsgeschichte durchaus zweierlei. Wird hier irgendwie unsauber gedacht, so kann es geschehen wie heutzutage, daß christliche Kreise den „Mythos“ bekämpfen, dabei aber selbst in einem christlichen Mythos stecken, nämlich in dem Mythos vom Mittelalter als der abendländischen Heilszeit, nach der sich alle kommende Zeit und Geschichte ausrichten müsse. Ein Mythos, auch ein christlicher Geschichtsmythos kann jederzeit von der Geschichte selbst überholt werden, da er aus der Geschichte hervorquillt. Etwas anderes ist das christliche Mysterium selbst, und etwas anderes ist eine „weltanschauliche“ Ausdeutung des christlichen Mysteriums. Alle Weltanschauung, wenn sie mehr als ein abgezogener Begriff, wenn sie lebendige Anschauung ist, auch eine christliche Weltanschauung wächst aus einem Mythos als anschaulichem Sinnbild des Weltgeheimnisses. Und alle politische Theologie, auch wenn sie vom christlichen Mysterium zu künden weiß, ist in ihrem Endergebnis recht und schlecht Mythologie, während dies reine Politik und reine Theologie keineswegs sind. Christliche Weltanschauung als Weltanschauung ist der geschichtlich wohl unvermeidliche, aber sachlich stets fragwürdige und hinfällige Versuch, das christliche Mysterium unter Hinzunahme eines anderswoher gewachsenen Welt- und Geschichtsbildes auszudeuten. — Diese wenigen Bemerkungen mögen darauf hinweisen, daß das Thema „Mysterium und Geschichte“ zu den schwierigsten und gewagtesten, aber auch ertragreichsten Themen gehört für eine christliche Theologie, die nicht selbst im Mythos einer ewigen Schultheologie festgefahren ist.

bolischen Riten werden selbstredend in Raum und Zeit und stets aufs neue vollzogen; aber was unter dem Schleier der Symbole wirklich gegenwärtig ist, das ist über Raum und Zeit hinausgehoben, das wird nicht wiederholt oder neu vollzogen, sondern es wird durch die Symbole einfach „hingestellt“ oder „gegenwärtig gesetzt“.

Vielleicht ist es aufgefallen, daß ich weniger von Mysterien in der Mehrzahl als von dem Christumysterium in der Einzahl gesprochen habe. Das hat seinen Grund, der mit dem zuletzt Gesagten zusammenhängt. Wir erkannten: Das Mysterium ist die Erscheinung des Göttlichen, Ewigen, Himmlischen mitten im Menschlichen, Zeitlichen, Irdischen. Wir müssen also am Mysterium die sichtbare irdische Erscheinungsweise von der unsichtbaren himmlischen Wirklichkeit unterscheiden, die allein von den Augen des Glaubens gesehen wird. Oder anders ausgedrückt: Das Christumysterium ist sowohl *mysterium divinum* wie auch *factum historicum*. So wirklich das Christumysterium durch die Geschichte einmal hindurchgegangen und so geschichtliche Tatsache geworden ist, so hat es als eigentliches *mysterium divinum* eine ewige, übergeschichtliche Seinsweise. Das göttliche Mysterium als solches oder in sich selber wird nicht von Raum und Zeit aufgeteilt; die Aufteilung des göttlichen Mysteriums in die einzelnen geschichtlichen Begebenheiten betrifft die äußere Erscheinungsweise. Von Gott her ist das Mysterium ein Ganzwerk. Geburt, Tod und Auferstehung Jesu sind drei geschichtliche Tatsachen, zeitlich und räumlich voneinander getrennt. Aber das göttliche Mysterium des durch das Kreuz erhöhten Gottmenschen ist im Grunde ein unteilbares Ganzes. Nun wird aber im Kultmysterium das Christumysterium gegenwärtig gesetzt nicht in seiner geschichtlichen, sondern in einer sakramentalen Seinsweise. Darum wird jeweils im Kultmysterium, z. B. in jeder Feier der Eucharistie, das eine und ganze Christumysterium sakramental wieder hingestellt. Casel beruft sich für diese Ansicht vor allem auf die Anamnese in den verschiedenen Liturgien. In unserer Liturgie heißt das Gebet: *Unde et memores, domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis, nec non ab inferis resurrectionis, sed et in coelos*

gloriosae ascensionis. Casel versteht dieses Gedächtnis als ein objektives Gedächtnis, d. h. als sakramentale Gegenwart der Heilstaten als eines Ganzwerkes¹.

4. Zusammenfassung der Grundgedanken

Fassen wir nun das, was wir im Sinne Casels bisher über das Wesen des Mysteriums gesagt haben, in vier Sätzen zusammen.

1. Das Mysterium ist die wirkliche Gegenwart göttlicher Heilstat.

2. Zu unterscheiden ist das Urmysterium vom Kultmysterium. Das Urmysterium ist der geschichtliche und darum einmalige Vollzug des Christusmysteriums, d. h. der göttlichen Ökonomie oder Heilsordnung im Gottmenschen Jesus Christus.

3. Das Kultmysterium ist die sakramentale und darum übergeschichtliche Gegenwart des Christusmysteriums, d. h. des Heilswerkes Christi.

4. Im Kultmysterium wird jeweils das eine und ganze Christusmysterium wieder hingestellt, da keine geschichtliche, sondern eine sakramentale Gegenwart gemeint ist.

An den Schluß dieser Ausführungen setze ich die Begriffsbestimmung, die Casel vom Mysterium gibt — gemeint ist hier freilich nur das Kultmysterium, das aber Casel auch an erster Stelle im Auge hat: „Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirkt sich Heil“².

Es sei nicht verschwiegen, daß Casel, der von der klassischen Philologie herkommt, in seiner Lehre vom Mysterium auch bestimmt worden ist von seiner Einsicht in die religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen antiken und christlichen Mysterien. Von dieser religionsgeschichtlichen Seite der Mysterienlehre sei aber hier nur das eine gesagt, und zwar gegen-

¹ Das Mysteriengedächtnis, S. 130 f.

² Das christliche Kultmysterium, S. 102.

über einem Mißverständnis, dem die Mysterienlehre auch hierin bei vielen Kritikern begegnet ist: Casel selbst hat immer wieder betont, daß die christliche Rede von Mysterium und Mysterien, wie sie sich schon bei Paulus findet, sachlich ganz aus dem christlichen Glauben heraus verständlich ist. Die Analogie der antiken zu den christlichen Mysterien betrifft rein äußere, rein formale Ähnlichkeiten und rein sprachliche, keinerlei sachliche Abhängigkeiten. Ausdrücke aus der Sprache der antiken Mysterien wurden von den Verkündigern der christlichen Botschaft übernommen, aber mit einem ganz neuen, d. h. christlichen Begriffsgehalt erfüllt¹.

Ich schließe dieses Referat, indem ich ganz kurz zusammenfasse, was die dargelegte Mysterienlehre für das Zentralmysterium des katholischen Kultes, für die Feier der Eucharistie besagt. Wie wird hier die Einheit von Meßopfer und Kreuzesopfer gesehen? *In sacrificio missae non modo ipse Christus passus, sed ipsa passio Christi in cruce peracta sacramentaliter repraesentatur, id est: non in signo tantum, sed etiam in rei veritate; non in effectu tantum, sed primo ut ipsa actio salutiferae passionis; non in realitate effectiva tantum, sed principalius in realitate obiectiva; non tamen in facto, sed in mysterio.*

¹ O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, ³⁻⁵1923, S. 1-44 (Das Kapitel trägt die bezeichnende Überschrift Die Vorschule Christi). „Die Möglichkeit, das christliche Kult-Eidos-Mysterium aus den hellenistischen Mysterienreligionen zu beleuchten“, bejahen mit Casel (unter den oben genannten Vorbehalten) und entgegen Prümm (vgl. hier S. 112) August Arnold in seinem Buche „Der Ursprung des christlichen Abendmahls“, 1937, Freib. Theol. Studien 45, S. 151 f und 158 f, und Heinrich Elfers in seinen neuen Untersuchungen über „die Kirchenordnung Hippolyts von Rom“, 1938, S. 202 f.

II. BEZEUGUNG UND ERKLÄRUNG DER MYSTERIENGEGENWART

Wir gehen dazu über, die Mysterienlehre zu prüfen. Die Mysterienlehre prüfen, das heißt aber fragen: Wie ist die Mysterienlehre begründet? Nicht nur weil die uns zubemessene Zeit es nicht anders erlaubt, sondern viel mehr weil sich die ganze Mysterienlehre im Kultmysterium entscheidend zuspitzt, beschränken wir uns im folgenden darauf, zu fragen und zu prüfen: Wie ist das Kultmysterium als wirkliche Gegenwart der Heilstaten Christi begründet? Kurz gesagt, Gegenstand unserer Prüfung ist die „Mysteriengegenwart“ (*realis praesentia in mysterio*).

Hier müssen wir eine zweifache Begründung unterscheiden, eine positive und eine spekulative Begründung. Die positive Begründung betrifft sozusagen das *Quod*, die spekulative dagegen das *Quomodo* der Mysteriengegenwart.

Casel will nämlich mit seiner Mysterienlehre keine neue Theorie aufstellen; er will nicht etwa die vielen nachtridentinischen Meßopfertheorien letzterdings um eine neue Meßopfertheorie vermehren. Casel betrachtet sich nicht als den Erfinder einer neuen, sondern als den Wiederentdecker einer alten Lehre, einer Lehre, die sowohl altchristlich als auch gemeinchristlich ist. Casel hält die Mysterienlehre für eine Gegebenheit der heiligen Überlieferung. Die Tatsache oder das *Quod* der Mysteriengegenwart ist in der Heiligen Überlieferung „bezeugt“, d. h. vor allem in den Schriften des Neuen Testaments, in den liturgischen Gebeten und in den Lehren der Väter und der maßgebenden Theologen. Die positive Begründung der Mysterienlehre geschieht also durch den Überlieferungsbeweis, durch den Nachweis, daß die Mysteriengegenwart in der Heiligen Überlieferung gegeben oder bezeugt ist.

Ist das *Quod* der Mysteriengegenwart gesichert, so darf und soll der Theologe nach dem *Quomodo* forschen: Wie ist das, was wir zuerst aus der Heiligen Überlieferung als eine Gegebenheit unseres katholischen Glaubens hinnehmen, für unsere Vernunft und mit ihren Begriffen verständlich zu machen? Das ist die spekulative Begründung. Bei ihr bemüht sich die vom Glauben erleuchtete Vernunft um den *intellectus fidei*. So gilt auch angesichts der Mysterienlehre das theologische Programm Anselms: *Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo: quia, nisi credidero, non intelligam*¹.

Von vornherein sei bemerkt, daß bei Casel selbst die spekulative Erforschung des *Quomodo* hinter dem positiven Nachweis des *Quod* weit zurücktritt. Das hat sachliche und persönliche Gründe; darauf kann ich jetzt nicht eingehen. Zweierlei sei aber wenigstens doch angedeutet. Zunächst ist zu sagen: Erst die Angriffe gegen die Mysterienlehre haben Casel dazu gebracht, sich nun auch auf eine spekulative oder vielmehr begriffliche Rechtfertigung der Mysteriengegenwart einzulassen. Denn ein Haupteinwand der Gegner lautete: Die Mysteriengegenwart ist ein Begriff, der an einem inneren, metaphysischen Widerspruch zerbricht. Die Heilstaten als Geschehen seien einmalig und könnten nicht wieder Gegenwart werden; ein Geschehen oder eine Tat sei nämlich ein *accidens* und so auch stets *secundum modum accidentis* da, das heiße aber *sub dimensionibus temporis et loci*. Doch auch diesem immer wiederholten Einwurf gegenüber beobachtet Casel seinerseits äußerste Zurückhaltung, was die spekulative oder metaphysische Seite der Mysteriengegenwart angeht. Er beschränkt sich im wesentlichen darauf, den Begriff der Mysteriengegenwart vor Mißverständnissen zu sichern und durch Gedanken und Analogien aus der theologischen Tradition zu erläutern. Casel begnügt sich damit, die Begriffe der Mysterienlehre zu klären; er strebt nicht dahin, die Mysteriengegenwart in ihren sachlichen Gründen, mit dem

¹ Vgl. meine Abhandlung Die Einheit der Theologie in Anselms Proslgion, Vorlesungsverzeichnis W.-S. 1938/39 der Staatl. Akademie zu Braunsberg (Auslieferung: Bibliothek).

heiligen Anselm zu reden, in der *ratio fidei* zu beleuchten. Ein Buch mit dem Titel „Der Wesensaufbau des Mysteriums“, wie ich es veröffentlicht habe, erscheint gewiß einem Casel als ein zum mindesten gewagtes Thema¹. Von einer spekulativen Begründung der Mysterienlehre kann mithin bei Casel selbst eigentlich keine Rede sein. Und in dieser Abstinenz von theologischer Spekulation zeigt sich Casels theologisches Programm — und damit berühren wir das Zweite, das wir in diesem Zusammenhang andeuten wollten. Casel wirbt für ein bestimmtes theologisches Programm, und dieses lautet kurz: Es ist an der Zeit, daß die Theologie wieder zurückfindet von den Konklusionen der theologischen Ratio zu den Gegebenheiten in der Heiligen Überlieferung selbst. Weniger Konklusionstheologie und mehr, viel mehr Traditionstheologie — und die Theologie unserer Zeit wird wieder Verständnis gewinnen für die Tiefe und den Reichtum des Mysteriums. Wie in der Weltanschauung und Philosophie unserer Tage von „einer Wende zum Objekt“ geredet wird, so meint Casel in der gegenwärtigen Frömmigkeit und Theologie „eine Wende zum Mysterium“ wahrzunehmen und daran mitwirken zu sollen².

¹ Vgl. S. 118, Anm. 1, 2. Satz.

² O. Casel, Neue Zeugnisse für das Kultmysterium, Jahrb. f. Liturgiewissenschaft, XIII (1935), S. 99—171, über Theologie S. 99—108. Vgl. auch meine in Anm. 1, S. 125 genannte Abhandlung, S. 3—8. Die Abwehrstellung gegen ein Übermaß und ausschweifende Ansprüche der Konklusionstheologie findet sich übrigens bei nicht wenigen katholischen Theologen unserer Zeit ohne Unterschied der theologischen Richtungen. Besonders bedeutsam erscheinen mir die betreffenden Gedankengänge des Thomisten M.-D. Chenu O. P. in seiner Schrift Une École de théologie — Le Saulchoir, 1937 (Le Saulchoir); vgl. vor allem p. 52—58 Le primat du donné révélé. Wenigstens einen Abschnitt daraus will ich hier meinen Lesern nicht vorenthalten (p. 55 s.): L'Écriture sainte et la Tradition ne sont pas d'abord des répertoires d'arguments à l'usage de l'École et de ses conclusions disputées; c'est d'abord le donné, à scruter, à connaître, à aimer pour lui-même, et toutes les spéculations ultérieures seraient vaines qui n'iraient pas à mieux connaître ce donné dans toutes ses ressources de religieuse intelligibilité. Exploiter les textes de saint Paul pour démontrer la causalité physique des sacrements, c'est aller à contresens; la causalité physique n'est au contraire qu'un moyen de concevoir pleinement le réalisme sacramentaire de saint Paul. Si je tiens l'unité d'être dans

Was Casel selbst nicht besorgt hat und nicht besorgen will, das hat aber vor kurzem ein junger Benediktiner aus Maria-Laach namens Viktor Warnach unternommen, nämlich einen eigentlichen Vorstoß in spekulative Probleme der Mysterienlehre¹. Ich werde davon zu sprechen haben. An einem spekulativen Versuch aus den Anfängen „der Wende zum Mysterium“ will ich schweigend vorübergehen, da Casel von jenem wenig durchdachten Versuch eines Ordensgenossen sofort abrückte. Beachtenswert ist, daß Warnachs spekulativer Vorstoß wiederum als Antwort oder sozusagen als Gegenstoß auf eine spekulative Auseinandersetzung mit der Mysterienlehre erfolgt ist, nämlich auf meine, vor allem spekulative Auseinandersetzung, wie sie in den beiden Schriften vorliegt: „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ und „Der Wesensaufbau des Mysteriums“². Was wir in der Geschichte der Philosophie und

le Christ, ce n'est pas pour appliquer à un cas singulier la distinction réelle de l'essence et de l'existence, c'est pour m'assurer le bénéfice de la magnifique mystique christologie des Alexandrins, l'une des plus solides richesses de la Tradition dans les églises d'Orient. Simples truismes, mais où s'exprime l'ordre inviolable des valeurs, à l'encontre du schéma de tant de manuels où il semble vraiment que la Bible ne nous a été donnée que pour fournir d'arguments les maîtres d'école. Ce fameux schéma tripartite, selon lequel une „thèse“ de théologie s'établit par *probatur ex Scriptura*, *probatur ex Traditione*, *probatur ex ratione*, n'est que le résidu d'un compromis entre la théologie positive et la théologie spéculative; il compromet en réalité l'une et l'autre dans une fausse symétrie où s'ajustent mal le primat du donné et les valeurs de la spéculation. Il compromet surtout, en la réduisant à l'établissement de schémas de „preuves“, l'ample et savoureuse assimilation des inépuisables richesses de la pensée et de l'expérience chrétiennes, passées et présentes, dont les textes et les institutions sont chargés. Beachtenswert sind auch die kritischen Bemerkungen des Löwener Professors R. Draguet über die Theorie einer „Dogmenentwicklung durch dogmatische Konklusionen“ in seinem Beitrag L'évolution des dogmes zu dem Sammelwerk Apologétique, 1937 (Librairie Bloud et Gay), p. 1166—92, dem Sammelwerk Apologétique, 1937 (Librairie Bloud et Gay), p. 1185—87. Daß mit alldem aber die Berechtigung der Konklusionsmethode in der Theologie nicht geleugnet werden soll, dazu vgl. später meine Anm. 3, S. 135 f.

¹ Zum Problem der Mysteriengegenwart, Liturgisches Leben, 5. Jahrg. (1938), S. 9—39.

² Bonn 1937 und 1938; erschienen als Hefte IV und VI der Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, hrsg. v. Rademacher und Söhngen.

der Theologie allenthalben antreffen, das begegnet uns auch hier: Die Kritiker, die verneinenden so gut wie die bejahenden, drängen doch weitgehend die Art ihres Denkens dem Lehrmeister und seinen Schülern auf.

1. Der Beweis aus der Überlieferung

Nach diesen einführenden methodischen Bemerkungen prüfen wir zunächst den Überlieferungsbeweis. Da wir wegen der Kürze der Zeit uns mit einer Auswahl begnügen müssen, behandeln wir, und zwar nur in allerwesentlichsten Zügen, das Zeugnis der Schrift und der Väter. Über Casels Berufung auf den hl. Thomas von Aquin habe ich mich bereits im ersten Vortrag ganz kurz geäußert¹.

a) Das Zeugnis der Schrift

Die Aussagen des Neuen Testaments über das Mysterium finden sich in den Briefen des hl. Paulus, für das Kultmysterium im Hebräerbrief und im VI. Kap. des Briefes an die Römer. Die letztgenannte Stelle hat Casel noch jüngst als die klassische Stelle für die Lehre Pauli vom christlichen Kultmysterium bezeichnet². Halten auch wir uns darum an diese klassische Stelle, nämlich an Röm 6, 2—11!

Der entscheidende Vers ist der fünfte. Es ist daher zweckmäßig, daß ich wenigstens ihn hier anführe, und zwar gleich in der von Casel anerkannten Übersetzung von Simon Stricker, einem Benediktiner aus Maria-Laach³. Des Zusammenhanges wegen schicke ich die beiden vorangehenden Verse voraus.

Röm 6, 3. Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir getauft sind in Christo Jesu, in seinem Tod getauft sind? (εἰς spätgriechisch gleich ἐν; die Vulgata hat das Richtige getroffen.)

V. 4. Denn wir wurden mit ihm durch die Taufe im Tode begraben, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. (περιπατήσωμεν ist logisches, nicht temporales

¹ Hier S. 115; vgl. im Ersten Teile S. 51.

² Jahrb. f. Liturgiewissenschaft, XIV (1938), Literaturbericht, S. 246.

³ Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2—11, Liturgisches Leben, 1. Jahrg. (1934), S. 285—296.

Futur; aus dem Wenssatze wird eine gegenwärtige Tatsache gefolgert: Wir leben schon jetzt mit Christus in der Neuheit seines Lebens, und wir sind schon jetzt der Auferstehung des Herrn teilhaftig, wenn auch hier und jetzt verborgenerweise.)

V. 5. Denn wenn wir verwachsen sind mit dem Gleichbilde seines Todes, dann werden wir aber auch der Auferstehung [teilhaftig] sein. (σύμφυτοι bezogen auf τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ; und ὁμοίωμα nicht abstrakt mit Ähnlichkeit oder Entsprechung, sondern konkret mit Gleichbild wiedergegeben, womit ein Bild gemeint ist, das den gleichen Inhalt wirklich enthält, also den Tod Christi.)

Soweit die Übersetzung und gleichsam die Marginal-Glosse!¹

Wie deutet Casel und seine Gefolgschaft jene klassische Stelle theologisch? Um es möglichst kurz zu sagen, will ich nur die entscheidenden Gedanken in Form von Thesen herausheben².

1. In der Taufe sterben wir mit Christus, und zwar sterben wir gemeinsam mit Christus seinen Tod oder, wie der Apostel sagt, in seinem Tode. ὡσπερ Χριστός — οὕτως καὶ ἡμεῖς.

Das gilt in dem Vollsinn: Was sich an Christus vollzogen hat, das gleiche Schicksal vollzieht sich auch an den Christen.

2. Dieses unser Mitsterben mit Christus in der Taufe ist weder bloß bildlich noch bloß moralisch oder aszetisch zu verstehen.

Wie der Tod Christi Tatsache war, so ist auch das, was sich an uns in der Taufe ereignet, Tatsache, und zwar bereits gegenwärtige Tatsache, wenn sie auch erst in der Zukunft, bei der Auferstehung von den Toten vollendet wird. Der Apostel bedient sich freilich bildlicher Ausdrücke; aber etwas anderes ist die Ausdrucksweise, und etwas anderes die ausgedrückte Sache — die Sache selbst ist kein Bild, sondern Wirklichkeit, eine wahre, wenn auch eine erst zu vollendende Wirklichkeit. Und wenn auch diese Sache oder Wirklichkeit im Bilde oder Symbol geschieht oder da ist, so ist sie damit nicht selbst ein Bild oder ein moralisch-aszetischer Gedanke, sondern eine zwar verbor-

¹ Die „Marginal-Glosse“ gibt Texterklärungen Strickers wieder.

² Das Folgende bewegt sich vor allem im Anschluß an den S. 128, Anm. 3 genannten Aufsatz Strickers.

gene, aber gerade darum höhere Wirklichkeit, die wir im Glauben ergreifen und erkennen. Dieser wahren Wirklichkeit unseres Mitsterbens mit Christus genügt auch nicht die bloße Applikation, d. h. die Zuwendung der Gnaden oder Früchte des Todes Christi durch die Taufe. Denn diese Lehre, die in den Sakramenten wesentlich nur Gnadenmittel erblickt, läuft in das moralisch-asketische Verständnis zurück: Weil uns durch die Sakramente die Gnadenkraft aus dem Tode Christi zugewendet wird, darum vermögen und sollen wir durch ein Leben der Abtötung unserem Herrn in seinem Beispiele des Todes nachfolgen.

3. Unser wirkliches Mitsterben und Mitleben mit Christus „setzt, wie Casel wörtlich sagt, ein wirkliches Leben und Sterben Christi *hic et nunc* voraus“¹.

Denn wie würde es sonst mit Fug heißen dürfen, daß wir im Tode Christi getauft und begraben und daß wir mit dem Tode Christi geradezu verwachsen sind? Sind wir nämlich mit dem Gleichbild des Todes Christi verwachsen, so sind wir es dadurch auch mit Christi Tod selbst, da das Gleichbild die gleiche Sache, den Tod Christi wahrhaft enthält.

4. Christus ist aber nach der ausdrücklichen Aussage Pauli (V. 10) ein für allemal (ἐφ' ἅπασι) gestorben und stirbt nicht abermals. Es ereignet sich also in der Taufe kein neuer Tod Christi; sondern der gleiche Tod, der sich am Kreuze ein für allemal zugetragen hat, wird wieder gegenwärtig gesetzt im Gleichbild des Taufritus.

Zweierlei will Casel durch diese These ausschließen. Weder ereignet sich in der Taufe der Tod Christi wieder am verklärten Christus, wenn es auch der erhöhte Herr ist, der durch sein Pneuma seinen einmaligen Tod wieder gegenwärtig setzt in seinen Sakramenten. Noch ereignet sich in der Taufe der Tod Christi wieder *in facto historico*, in dem zeitlichen Verlauf geschichtlicher Tatsachen. Der einmalige Tod Christi wird *in mysterio* wieder hingestellt, in sakramentaler Seinsweise.

Prüfen wir diesen Schriftbeweis, und zwar gleich an der entscheidenden Stelle. Die entscheidende Stelle ist aber ohne Zweifel die dritte These: Unser wirkliches Mitsterben und Mitleben mit Christus setzt ein wirkliches Leben und Sterben Christi *hic et nunc* voraus. Wohlgemerkt: *hic et nunc*. Sonst

¹ Mysteriengegenwart, S. 174.

wäre die These eine Trivialität. Ich habe diese These als das Axiom für die Mysterienlehre Casels bezeichnet. Und der bereits genannte Viktor Warnach hat meinem Urteile zugestimmt, indem er zugibt, daß ich mit jener These „unzweifelhaft ein grundlegendes Axiom der Caselschen Mysterienlehre herausgestellt habe“¹. *Hic et nunc* bedeutet laut der vierten These nicht, daß der Tod Christi *hic et nunc* abermals geschieht, sondern daß der Tod Christi, genauer gesagt dieses einmalige Geschehen *hic et nunc* wieder gegenwärtig wird. Wirkliche Gegenwart wird der Tod Christi als Geschehen, ohne daß er aber von neuem geschieht; das Geschehen ist und bleibt einmalig, es wird nicht wiederholt, sondern nur hingestellt.

Aber dieses *Quomodo* des *hic et nunc* ist jetzt noch nicht unsere Sorge, sondern das *Quod*, d. h. die Gegebenheit jener Voraussetzung im Texte des Römerbriefes.

Daß wir in der Taufe mit Christus wahrhaft sterben und seinem Tode eingepflanzt und gleichgebildet werden, das ist unmittelbar im Texte selbst enthalten. Wir sind also jedenfalls berechtigt zu sagen: Der gleiche Tod, der sich an Christus ereignete, ereignet sich auch an den Christen, aber nicht in gleicher Weise; an Christus ereignete er sich in blutiger Tatsächlichkeit, an uns Christen ereignet er sich mystisch durch eine sakramentale Nachbildung. Wohlgemerkt: durch eine sakramentale Nachbildung, nicht nur und nicht zuerst durch moralisch-asketische Nachfolge; der Tod Christi ist zuerst sakramentales Mysterium und dann erst auch moralisches Beispiel und Gebot, wie Leo der Große fein unterscheidet². Wir können beim blutigen Tode Christi und beim sakramentalen Tode der Christen ruhig vom gleichen, d. h. inhaltlich gleichen Tode sprechen. Denn das Wesen des Todes Christi am Kreuze war der Übergang zum neuen Leben dadurch, daß die Sünde (der Welt) getötet wurde; und das ist auch das Wesen des Todes der Christen im Sakramente, nur daß hier der Christen eigene Sünden begraben werden, während Christus unsere Sünden auf sich genommen hatte.

¹ Zum Problem der Mysteriengegenwart, S. 14.

² Sermones 67, 5; 72, 1; 21, 2; 25, 6.

Wesentlich in diesem Sinne hat auch Hermann Keller O. S. B. aus Beuron den Text verstanden. Er schreibt in seinem ersten Aufsatz über „Kirche als Kultgemeinschaft“: „Die Taufe ist als Entsprechung zum Erlösertod Christi selbst Kreuzigung, Kreuzestod des Täuflings. Als Gleichbild des Todes Christi besitzt sie die Fähigkeit, diesen gleichen Tod — d. h. den Heilstod — an jedem Menschen zu vollziehen.“ Und gegen Casels Auslegung bemerkt Keller: „Wird die Eingliederung nach der wörtlichen Übersetzung des Textes zunächst auf *ὁμοίωμα* bezogen, dann wird man schwerlich mit Pater Odo Casel von einer Gegenwärtigsetzung des Todes Christi reden dürfen; denn nur vom Gleichbild ist gefordert, daß es in der Gegenwart vorhanden ist. Aber auch dem ganzen Zusammenhang nach ist vorausgesetzt, daß der Vorgang in Christus so abgeschlossen ist, daß Sterben und Auferstehen nur am Täufling, nicht aber an Christus sich wiederhole.“ Mit Keller kurz gesagt: „Das Sakrament der Taufe ist (nach paulinischer Lehre) Nachbildung des Schicksals Christi an uns.“¹

Casel glaubt jedoch aus dem Texte Pauli viel mehr entnehmen oder genauer gesagt schließen zu müssen. Er folgert nämlich: Wenn der Täufling mit Christus wahrhaft dessen Tod stirbt, dann muß dieser Tod Christi *hic et nunc* auch da sein, das soll wohl heißen: auch und zuerst an und für sich da sein, und nicht allein im Täufling. Denn wie vermöchte der Täufling wirklich des Todes Christi teilhaftig zu werden, wenn dieser Tod nicht zuvor in der Taufe wirklich da wäre? Einen ähnlichen Gedankengang entwickelt Simon Stricker. Wir wollen hier nicht untersuchen, welche Prämisse aus der Theologie der Sakramente jene *conclusio theologica* mitträgt, und ob die theologische Prämisse und ihre Ausdeutung allgemein gültig und notwendig ist. Jetzt, wo es sich um das handelt, was im Schrifttext gegeben ist, stellen wir einfach die Frage: Zieht Paulus selber jene Schlußfolgerung? Das heißt vielmehr: Sagt er etwas, was jenen Gedankengang unmittelbar in sich schließt? So daß also in dem Gedankengang Casels und seiner Schüler

¹ Kirche als Kultgemeinschaft, Benedikt. Mschr. 16 (Beuron 1934), S. 25 bis 38, näherhin S. 29 ff.

mehr als eine *conclusio theologica* vorliegt! Zumal Casel, wie bereits gesagt, die Gegebenheiten der Heiligen Überlieferung wieder unmittelbar oder unmittelbarer zu Wort kommen lassen will gegenüber den Konklusionen der theologischen Ratio!

Oder habe ich recht, wenn ich vor Jahr und Tag, wie folgt, geurteilt habe? „Casels Verständnis jenes Schrifttextes (aus dem Römerbrief zugunsten der Mysteriengegenwart) ist keine schlichte Auslegung mehr, sondern eine *conclusio theologica*. Auch Casel läßt den Apostel selbst nicht mehr sagen, als daß wir durch die Taufe wahrhaft mit Christus mitsterben (und mitauferstehen). Aber Casel glaubt daraus folgern zu müssen: ‚Soll man aber physisch mitsterben, so muß zuerst Christus physisch sterben‘ — und gemeint ist *hic et nunc*. (Übrigens verrät sich hier die theologische Prämisse und der besondere Sinn, in welchem sie von Casel verstanden oder ausgedeutet wird.) 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.“¹ Besteht dies mein Urteil zu Recht, dann ist in Casels entscheidender These der Schriftbeweis streng als solcher bereits überschritten, und wir befinden uns zugleich im Gebiete solcher Prämissen und Konklusionen, die uns nicht unmittelbar vom Texte an die Hand gegeben werden.

b) Das Zeugnis der Väter

Über den Sinn vom Röm 6, 2—11 können wir jedoch nicht entscheiden, ohne die Lehre der Väter vernommen zu haben. Wie legen nun die Väter jene klassische Schriftstelle über das sakramentale Mysterium aus? Und wie verstehen sie die Taufe im Tode Christi? Kann sich Casel für seine Auslegung jenes Textes und für sein Verständnis des Taufmysteriums auf die Lehre der Väter mit Fug und Recht berufen, dann ist die Kontroverse über den Sinn von Röm 6, 2—11 zugunsten Casels und seiner Mysterienlehre entschieden. Dann ist die Mysterien-

¹ Der Wesensaufbau des Mysteriums, S. 82.

gegenwart eine Gegebenheit der Heiligen Überlieferung, da zu dieser auch der *unanimus consensus Patrum* gehört.

Es ist hier und jetzt nicht der Ort und die Zeit, die Väterlehre über das Kultmysterium, insbesondere über die Mysterien der Taufe und der Eucharistie zu entwickeln. Nur der Stand der Kontroverse soll ganz kurz angegeben werden.

Beim Zeugnis der Väter stehen wir nun wieder vor derselben Frage wie beim Zeugnis der Schrift? Findet die Mysteriengegenwart im Sinne Casels sich unmittelbar in der Lehre der Väter, so daß Casel mit Recht von einem Zeugnis der Väter spricht? Denn von den Vätern eigentlich bezeugt wird nur das, was in der Väterlehre unmittelbar gegeben ist? Oder folgt Casel seine Lehre aus den Zeugnissen der Väter, indem er diese Zeugnisse mit ‚theologischen‘ Voraussetzungen verbindet, die in der Väterlehre nicht unmittelbar ausgesprochen sind? In diesem Falle haben wir es nicht mehr streng mit einem Zeugnis der Heiligen Überlieferung, sondern mit einer *conclusio theologica* zu tun; und der Beweis aus der Väterlehre ist als solcher überschritten, wir befinden uns nicht mehr rein im Gebiete der positiven, sondern im Felde der spekulativen Begründung.

α) Das Zeugnis der Väter über das Mysterium der Taufe

Sicher ist, daß die Väter folgendes einhellig bezeugen. Was sich an Christus tatsächlich ereignet hat, ein und dasselbe ereignet sich durch die sakramentalen Mysterien auch an uns Christen, freilich in einem Bilde, aber in einem Bilde, das die Sache wahrhaft enthält. Einstimmiger als in dieser Lehre kann der *unanimus consensus Patrum* nicht sein; eine große Wolke von Zeugen umgibt uns. Und die Väter reden in dieser Sache eine so plastische Sprache, daß es als Sünde wider den Geist ihrer Theologie erscheinen würde, wollten wir die plastischen Ausdrücke der Väter in einem metaphorischen Sinne verstehen und abschwächen. Wenigstens ein kurzer Text möge für viele stehen! Der hl. Ambrosius sagt von Christus: *Mortuus quidem semel est, sed moritur unicuique qui baptizatur in morte Christi, ut consepeliamur cum eo et resurgamus cum eo et in novitate*

*vitae illius ambulemus*¹. Die Väter bezeugen also, daß der Heilstod Christi an uns sakramentale Wirklichkeit wird. Wollen wir deshalb von einer Gegenwart sprechen, so können wir von der Väterlehre jedenfalls sagen: Der Heilstod Christi wird im Kultmysterium dadurch wirkliche Gegenwart, daß sich an uns der gleiche Tod sakramental oder *in mysterio* ereignet, der sich an Christus tatsächlich oder *in facto historico* ereignet hat.

Bezeugen nun die Väter darüber hinaus, worauf es Casel ankommt, daß nämlich der Heilstod Christi auch und zuerst an und für sich sakramentale Wirklichkeit wird? So daß wir nunmehr umgekehrt wie vorher den Begriff der Gegenwart ansetzen müßten: Im Kultmysterium wird der Heilstod Christi an und für sich sakramentale Gegenwart, und erst dadurch wird er auch für uns zugänglich oder gegenwärtig. All die Zeugnisse, die Casel in bewundernswerter Fülle bisher beibrachte, haben mich nicht überzeugt, daß die Väter mit der sakramentalen Gegenwart des Heilswerkes Christi etwas anderes ausdrücken wollen als eine Gegenwart der Heilstat sozusagen in deren Vollzug an uns. Eine sakramentale Existenz des Heilswerkes unabhängig von seinem sakramentalen Vollzug an uns halte ich nicht für eine Gegebenheit der Heiligen Überlieferung, sondern für eine *conclusio theologica*. Denn der Tenor der Aussagen der Väter über die sakramentalen Mysterien scheint mir zu sein, daß die Väter deutlich gegenüberstellen, was sich an Christus ein für allemal ereignet hat und was sich noch immer an uns Christen ereignet². Daß im sakramentalen Mysterium der Heilstod Christi, und zwar als historisches Geschehen auch und zuerst an und für sich gegenwärtig gesetzt werde, darüber äußern sich meines Erachtens die Väter nicht, zum mindesten nicht förmlich und deutlich³.

¹ De fuga saeculi, n. 55. Stricker weist auf diesen Text hin, S. 295, Anm. 7 seines genannten Aufsatzes.

² Vgl. meine Kritik des von Casel geführten Überlieferungsbeweises in meiner Schrift Der Wesensaufbau des Mysteriums, S. 77—89.

³ Damit will ich Casel keinen Vorwurf daraus machen, daß er sich in seiner Mysterienlehre einer theologischen Konklusion bedient. Denn auch ich halte dafür, daß es ohne Konklusionsmethode unmöglich ist, das in Schrift und Tradition Gegebene exakt zu erfassen (vgl. meine S. 125, Anm. 1

β) Das Zeugnis der Väter über das Mysterium der Eucharistie

Meine Beanstandung des Beweises, den Casel aus den Zeugnissen der Väter führt, hat auf Freunde der Mysterienlehre deshalb besonderen Eindruck gemacht, weil mir nicht gut vorgehalten werden kann, daß ich dem Realismus in der Denk- und Sprechweise der Väter keine Rechnung trage. Professor Werner Goossens aus Gent und Professor Michael Schmaus aus Münster haben mir zu einem guten Teile zugestimmt, nämlich darin, daß für das Taufmysterium meine Auslegung der Väterzeugnisse exegetisch und theologisch zutreffe. Jedoch sei es fraglich, ob meine Auslegung sich beim Mysterium der Eucharistie exegetisch und theologisch durchführen lasse. Schmaus urteilt: „Vielleicht kommt eine genaue Prüfung der Vätertexte zu dem Ergebnis, daß man zwischen der Eucharistie und den übrigen Sakramenten unterscheiden muß, daß für die übrigen Sakramente Söhngens Interpretation der Väterlehre zutrifft, daß aber in der Eucharistie nach der Väterlehre ein Mehr an Wirklichkeit anzunehmen ist in der Richtung auf Casels An-

genannte Abhandlung über Anselms theologische Methode, S. 7). Theologische Konklusionen sind nicht vom Übel, wohl aber ihr unrichtiger Gebrauch. Und ein solcher liegt besonders in zwei Fällen vor: a) wenn das aus dem Gegebenen mittelbar Gefolgerte dem in Schrift und Tradition unmittelbar Bezeugten gleichgestellt wird; und b) wenn die Schlußfolgerung nicht zwingend ist, weil sie mehr behauptet, als ausreicht, um den in Schrift und Tradition gegebenen Sachverhalt zu verstehen oder zu erklären. Und beide Fehler scheint mir Casel in seiner Mysterienlehre nicht vermieden zu haben. — Zunächst unterscheidet Casel nicht exakt zwischen dem Sachverhalt selbst, wie er in Schrift und Tradition bezeugt oder unmittelbar gegeben ist, und dem Verständnis dieses Sachverhaltes, wie es mit theologischen, d. h. nicht in Schrift und Tradition vorfindlichen Begriffen und Gedankengängen ermittelt wird. Casel spricht von „Zeugnissen“ für das Kultmysterium, ohne sich und uns genaue Rechenschaft darüber zu geben, ob hier die „Bezeugung“ in einem strengen, unmittelbaren oder in einem abgeleiteten, mittelbaren Sinne zu nehmen ist. Ist die „Mysteriengenwart“ Schrift- und Väterlehre, oder ist sie ein Theologumenon zum tieferen Verständnis der Schrift- und Väterlehre? So wie Casel die Mysteriengenwart bestimmt, ist sie meines Urteils ein theologisches Verständnis des überlieferten Tatbestandes, nicht aber dieser Sachverhalt selbst, d. h. nicht das in Schrift und Tradition Bezeugte oder unmittelbar

schauung hin¹. Und Goossens urteilt im selben Sinne: „Bij het aandachtig overdenken der Schriftuur- en patristische Teksten komt het uns voor, dat de uitleg von Dr. Söhngen beter toepas-selijk is op het doopsel, die van Dr. Casel daarentegen beter op de Eucharistie². Und Goossens gibt als Grund für diese Unterscheidung an, daß die Eucharistie wegen der eigenartigen *praesentia realis Christi* ein Sakrament *sui generis* sei.

Nun scheint mir die Realpräsenz Christi in unserer Frage nicht so entscheidend zu sein wie der Charakter der Eucharistie

Gegebene. — Hinzu kommt zweitens, daß ich Casels Beweisführung nicht als zwingend empfinde. Das heißt: Die Schrift- und Vätertexte müssen nicht so, sie können auch anders gedeutet und verstanden werden, als es Casel tut. Casel scheint mir zuviel zu beweisen; weniger wäre hier mehr. Ich halte die Grundgedanken der von Hermann Keller vertretenen Deutung von Röm 6, 2—11 für ausreichend, um den von Paulus bezeugten Sachverhalt in der Fülle seiner Wirklichkeit zu erfassen. — Also wäre die Mysterienlehre, weil schwach begründet, sozusagen als erledigt zu betrachten? Das wäre ein jeder feineren Unterscheidungsgabe bares Urteil. Casels Mysterienlehre hat eine schwache und eine starke Seite. Die schwache Seite ist die nicht zwingende Beweisführung und überhaupt eine unscharfe Begrifflichkeit in der Erklärung der Sachverhalte. Allerdings hat Casel in der Abwehr der gegnerischen „Mißverständnisse“ seine Lehre begrifflich immer genauer zu fassen gelernt. Aber Casels Mysterienlehre hat auch ihre starke Seite, nämlich die Fülle geschauter Sachverhalte, die lebendige und tiefe Einfühlung in den Geist des altchristlichen Glaubenslebens und Glaubensverständnisses. Hierin hat sich Casels Schrifttum als bahnbrechend erwiesen; es hat uns die Augen für Sachverhalte des sakramentalen Lebens wieder geöffnet, die wir zu sehen verlernt hatten. Und wenn nun eine Kritik wie die meinige diese Sachverhalte von der theologischen Ausdeutung, die ihnen Casel gibt, unterschieden wissen will, wenn sie die von Casel aufgezeigten Phänomene aus ihrer gefährlichen Verquickung mit einer gewagten Theorie retten will, so möchte ich dankbar bekennen, daß wenigstens ich erst durch die „Mysterienlehre“ jene Sachverhalte oder Phänomene in ihrem Reichtum kennengelernt habe, für welche ich nun gegen ihre theoretische Belastung, wie ich es auffasse, zum Kritiker der „Mysterienlehre“ geworden bin.

¹ Liturgische Erneuerung (Besprechung meiner Schrift *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*), *Catholica*, 6. Jahr (1937), S. 133—143, näherhin S. 137.

² *Collationes Gandavenses*, 1938, p. 125 (Besprechung meiner Schrift *Der Wesensaufbau des Mysteriums*).

als *verum et proprium sacrificium*. Schmaus hat denn auch vor allem diesen Punkt im Auge, letzterdings freilich auch Goossens. *Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum*, so sagt der heilige Thomas¹, und es ist allgemeine Lehre der Kirche. Das kann also in unserer Sache keine Frage sein. Aber es ist eine wohl angebrachte Frage, ob in der Eucharistie auch die *ipsa passio Christi* absolut enthalten ist. In die absolute Präsenz des *Christus passus* ohne weiteres die absolute Präsenz der *passio Christi* einzubeschließen, halte ich für einen zu kurzen Analogieschluß. Casel bedient sich freilich dieser Analogie².

Die Frage, ob auch der *passio Christi* eine absolute Präsenz zukommt, ist anderswoher zu entscheiden. Diese Frage betrifft nämlich in der Tiefe das Verhältnis zwischen Opfer Christi und Opfer der Kirche in der Eucharistie. Die Eucharistie ist sowohl Opfer Christi wie auch Opfer der Kirche. Das ist allgemeine Lehre der Kirche. Kontrovers aber ist die theologische Bestimmung dieses Verhältnisses oder dieser Einheit. Ist das Opfer Christi in der Eucharistie so selbständig, daß es dem eucharistischen Opfer der Kirche (sachlich, nicht zeitlich) präexistiert? So daß also in der Eucharistie das Opfer der Kirche erst als Wirkung (*effectus*) aus dem Opfer Christi folgt! Besser würden wir freilich in diesem Falle statt von Präexistenz von Inexistenz sprechen oder vielmehr die Präexistenz durch die Inexistenz erläutern. Das Opfer Christi muß dem Opfer der Kirche sakramental präexistieren, damit das Opfer der Kirche dem Opfer Christi sakramental inexistieren kann. Denn, so würde Casel argumentieren, die Inexistenz einer Sache in einer anderen Sache setzt die Existenz dieser anderen Sache

¹ S. theol. III 73, 1, ad 3.

² Mysteriengegenwart, Jahrb. f. Liturgiewissenschaft, VIII, S. 190 bis 198. S. 185 heißt es: „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.“ Zur Kritik dieser Analogie vgl. meine Schrift Der Wesensaufbau des Mysteriums, S. 54—60.

voraus. Oder ist das Opfer Christi in der Eucharistie in der Weise gegenwärtig, daß Christus sein einmaliges Opfer am Kreuze zum immerwährenden Opfer der Kirche macht? In diesem Falle präexistiert das sakramentale Opfer Christi nicht dem Opfer der Kirche, sondern das Opfer Christi am Kreuze ist sakramental gegenwärtig eben dadurch, daß Christus sein Opfer als Opfer seiner Kirche vollzieht.

Die beiden Standpunkte lassen sich kurz, wie folgt, gegenüberstellen. Casels Ansicht lautet: Indem der ewige Hohepriester Christus sein einmaliges Opfer am Kreuze sakramental gegenwärtig setzt, wird dieses sakramentale Opfer Christi auch sakramentales Opfer der Kirche. Meine Ansicht lautet umgekehrt: Der ewige Hohepriester Christus setzt sein einmaliges Opfer am Kreuze sakramental gegenwärtig, indem er es als Opfer seiner Kirche vollzieht.

Wie verstehen nun die Väter die Einheit zwischen Opfer Christi und Opfer der Kirche in der Eucharistie? Geht das Zeugnis der Väter in die Richtung der Ansicht Casels, oder geht es in die Richtung der anderen Ansicht? Meines Erachtens kann die Antwort zur Zeit nicht anders lauten, als daß wir uns hier vor eine Aufgabe gestellt sehen, die uns in dieser Problematik erst durch die Mysterienlehre nahegebracht wurde. Aber in einer solch schwierigen Sache ist schon nicht wenig getan, wenn der Stand der Frage skizziert wird. Und das haben wir soeben versucht.

In einer mehr schulmäßigen Form kann ich meine Ansicht wohl so deutlich machen. Ist die Eucharistie ein Sakrament eigener Art? Ich unterscheide. Wenn auch die beiden Sachverhalte eng zusammengehören, so sind es doch zwei Fragen, die Frage nach der Seinsweise des Leibes und Blutes Christi und die Frage nach der Seinsweise des Opfers Christi in der Eucharistie. Die Eucharistie ist ein Sakrament eigener Art hinsichtlich der Seinsweise des Leibes und Blutes Christi. Denn Leib und Blut Christi sind hier wahrhaft und *wesenhaft* da. Darum sagt der hl. Thomas: *Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum; aqua vero baptismi*

continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum: et eadem ratio est de chrismate et similibus. (S. theol. III 73, 1, ad 3.) In die Sprache einer Mysterienlehre übertragen, würde jene Unterscheidung so lauten: Der *Christus passus* ist in der Eucharistie gegenwärtig in der Seinsweise eines an sich seienden Wesens, und nicht in der Seinsweise eines sich an uns vollziehenden Ereignisses; in der Taufe dagegen wird der Tod Christi gegenwärtig gesetzt in der Seinsweise eines Vollzuges, d. h. indem er sich am Täufling ereignet. — Verhält es sich nun ebenso mit der Seinsweise der *passio Christi* in der Eucharistie, und ist diese darum auch hinsichtlich der Seinsweise des Opfers ein Sakrament eigener Art? Ich unterscheide weiter (subdistinguo) und antworte: Nein und ja. Der hl. Thomas sagt nicht nur an keiner Stelle, daß die Eucharistie die *passio Christi* ebenso enthalte wie den *Christus passus*, sondern er setzt ausdrücklich die beiden Sachverhalte hinsichtlich ihrer sakramentalen Seinsweise gegenüber¹. Darum halte ich es auch für abwegig, *Christus passus* als *Christus in sua passione* zu deuten. Nach dem hl. Thomas enthält also die Eucharistie die Passion oder das Opfer Christi nicht in der absoluten Weise eines wesenhaften Seins. Was für ein Sein im Sakrament sagt denn der hl. Thomas von der Passion Christi aus? Die Antwort lautet: das Dargestelltsein (repraesentari) der Passion durch ein Bild (imago) und das Zugewendetwerden der Passionsfrucht an uns. In diesen beiden Seinsverhalten sieht der hl. Thomas den Opfercharakter oder das Opfersein der Eucharistie (S. theol. III 83, 1). Die beiden Seinsverhalte, Repräsentation und Applikation, bilden eine innere Einheit; denn einerseits wird die Applikation durch die Repräsentation bewirkt, und andererseits ist durch die Applikation die Repräsentation mehr als ein bloßes Bild. Gehört so nach dem hl. Thomas die Applikation wesentlich zum Sein der Eucharistie als Opfer, dann befindet sich in dieser Hinsicht die Eucharistie mit den übrigen Sakramenten

¹ Die Belege bei Poschmann in der S. 115, Anm. 1 genannten Abhandlung, S. 71—87.

in derselben Ebene des sakramentalen Seins. Freilich auch jetzt bleibt der Unterschied durch die substantiale Realpräsenz Christi, von der losgelöst das dynamische Sein der Applikation nicht verstanden werden darf. — Gerade auch dieser letzte Gesichtspunkt bewegt mich nun, beim Sakramente des Altars die Applikation nicht nur von der Opferfrucht, sondern auch und zuerst vom Opfer selbst zu verstehen. Das Opfer selbst wird uns gleichsam appliziert, d. h. das Opfer Christi wird unser Opfer, wird an uns vollzogen, ereignet sich an uns; und so werden wir auch der Opferfrucht teilhaftig. Christus wird nicht wieder in sich selbst geopfert; sondern Christi Opfer ereignet sich als Opfer der Kirche. Wohlgemerkt, es ist *C h r i s t i* Opfer, das sich in seinem mystischen Leibe mystisch ereignet. Und *C h r i s t u s* ist es, der auf dem Altare seinen Opferleib und sein Opferblut wesenhaft gegenwärtig setzt und so sich selbst als *O p f e r n d e n u n d O p f e r g a b e* seiner geliebten Braut im Sakramente als ihr Opfer hingibt und dieses sein und ihr Opfer vor dem Angesicht des himmlischen Vaters darbringt. Die „Applikation“ geht darum im eucharistischen Opfer zuerst an die Kultgemeinschaft und dadurch an die einzelnen, während die Applikation in den übrigen Sakramenten zuerst die einzelnen und nur mittelbar die Kirche betrifft.

2. *Das spekulative Verständnis*

Es wird meinen Hörern nicht entgangen sein, daß wir den Beweis aus der Überlieferung für die Mysteriengegenwart nicht darzulegen und zu prüfen vermochten, ohne an den entscheidenden Punkten bereits wichtige spekulative Probleme mitzubehühren.

Zum Abschluß unserer Vorlesung wenden wir uns jetzt zu den Versuchen, die gemacht worden sind, die Mysteriengegenwart mit unserer vom Glauben erleuchteten Vernunft in etwa einsichtig zu machen. In aller gebotenen Kürze seien zwei spekulative Versuche besprochen, der phänomenologische Versuch Viktor Warnachs aus Maria-Laach und der thomistische Versuch Daniel Feulings aus Beuron.

a) Der phänomenologische Versuch Viktor Warnachs

Der äußersten Kürze wegen gebe ich Warnachs Gedankengänge in Thesenform wieder¹.

1. Um den *intellectus fidei* philosophisch zu unterbauen, bedient sich Warnach der phänomenologischen Methode. Grundlegende Begriffe der Mysterienlehre wie Gegenwart, Vergegenwärtigung oder Darstellung, Offenbarung, Erscheinung, Verhüllung, Symbol oder Bild werden nach phänomenologischer Methode geklärt, um von da aus zum eigentlich theologischen Verständnis aufzusteigen.

2. „Gegenwart“ (*παρουσία*) ist das uns Gegebensein der Sache selbst. „Vergegenwärtigung“ (*repraesentatio*) ist die „Darstellung“ (*ἐπίδειξις*) der Sache durch ein stellvertretendes Mittel. „Offenbarung“ (*ἀλήθεια, ἀποκάλυψις*) im Vollsinne bedeutet unmittelbares Gegebensein der Sache selbst. „Erscheinung“ (*ἐπιφάνεια*) ist „verhüllte“ Gegenwart (*ἐπικάλυψις, ἐπιδημία, μυστήριον*), also Gegebensein der Sache selbst in einer Hülle. Das „Symbol“ oder „Bild“ (*εἰκόων*) im platonischen Sinne ist zugleich Erscheinung und Darstellung, also Erscheinung der Sache selbst in einem Bilde, durch das die Sache selbst für uns gegenwärtig gesetzt wird².

3. *Praesentia in mysterio* ist also das Erscheinen der Sache selber in einer Hülle. Die Sache selber ist das göttliche Heilswerk, und zwar als geschichtliche Tat oder einmaliges Geschehen. So kommt Warnach auf dem Wege der Phänomenologie bei der Begriffsbestimmung aus, die Casel vom Kultmysterium gibt: „Das Mysterium ist die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole.“

4. Wenn auch die Heilstat als Geschehen gegenwärtig wird, so geschieht sie aber nicht von neuem; sie wird nicht wieder in unsere geschichtliche Gegenwart hineingestellt. „Vielmehr werden wir im Kultmysterium durch Glaube und Sakrament aus unserer geschichtlichen Gebundenheit herausgehoben, so daß wir zu dem einmalig vollzogenen Heilswerk unmittelbaren Zugang finden, ja in es selbst hineingenommen und mit ihm gleich-

¹ Zum Problem der Mysteriengegenwart, Liturgisches Leben, 5. Jahrg., 1938, S. 9—39.

² S. 25—27.

gestaltet werden, um an der durch es bewirkten Erlösung teilzunehmen.“¹

5. Die *ratio fidei* für die kultische Gegenwart der Heilstat selbst erblickt Warnach im Wesen des Heilswerks Christi. „Wir müssen nämlich am Heilswerk Christi ein Zweifaches unterscheiden: 1. Den Übergang oder das ‚Pascha‘ des Herrn von dieser Welt zum Vater, also von der Zeit zur Ewigkeit, und 2. das pneumatische Geschehen, das eigentliche Opfer ‚in dem aionischen Geiste‘ (διὰ πνεύματος αἰωνίου Hebr 9, 14) oder den ‚Leidensgehorsam bis zum Tode am Kreuze‘ (Phil 2, 8), durch den Christus in die Verklärung verwandelt wurde. Nun ist es gerade dieses pneumatische Opfergeschehen, das jenen Übergang bewirkt hat. Es ist das ‚Mysterium des Kreuzes‘ im eigentlichsten Sinne, das auch als Geschehen über die Zeit erhaben ist und daher allen, die durch den Lauf der Geschichte getrennt sind, gleicherweise zugänglich werden kann. Die Heilstat besteht ja ihrem innersten Wesen nach nicht im äußeren Leiden allein für sich genommen, sondern in dem geschichtlichen Leiden, wie es die ‚Erscheinung‘ des pneumatischen Opfers ist, das sich darin vollzogen und verwirklicht hat.“²

6. Daraus ergibt sich für Warnach folgende Wesensdefinition des Mysteriums. „Also ist das Mysterium, das die Kirche in ihrer Liturgie, namentlich im heiligen Meßopfer feiert, das in kultsymbolischer Erscheinung als solches (sachlich) gegenwärtige, einmalige Heilswerk, wie es als ein pneumatisches Geschehen (Opfer) das ‚Pascha‘ des Herrn gewirkt hat und an uns den Übergang in die Heilswirklichkeit wirkt, wenn wir am Kultsymbol durch gläubigen Mitvollzug teilnehmen.“ Oder mit den eigenen Worten Warnachs kurz und deutlich gesagt: „In der kultischen Feier ist uns derselbe pneumatische Akt in symbolischer Erscheinung gegenwärtig, der sich einmal in geschichtlicher Erscheinung ereignet hat.“³

Zu den beiden entscheidenden Thesen 4 und 5 einige kritische Bemerkungen! Wenn ich den Versuch Warnachs recht verstehe, so liegt die Sache folgendermaßen. Im Kultmysterium, z. B. in der heiligen Messe, wird unmittelbar gegen-

¹ S. 34.

² S. 37 f.

³ S. 38.

wärtig der p n e u m a t i s c h e Akt der Passion. Dieser ist nämlich a n s i c h gegeben, da er als pneumatisches Geschehen über Raum und Zeit erhaben ist. Durch die Kultsymbole wird er nun auch u n s gegeben oder zugänglich. Und erst durch den pneumatischen Akt der Passion gewinnen wir auch m i t t e l b a r e n Zugang zu dem h i s t o r i s c h e n Akt der Passion, da sich in diesem historischen Akt der pneumatische Akt vollzogen und verwirklicht hat. Aber das heißt doch: die göttliche Heilstat wird gerade nicht als *factum historicum*, sondern als *mysterium divinum* gegenwärtig gesetzt; und das historische Geschehen wird nur mittelbar durch das pneumatische Geschehen berührt! Ob Casel diese Verschiebung der „Sache selbst“ aus dem Historischen ins Pneumatische gelten lassen wird? Gewiß wird nach Casel der historische Akt der Passion in pneumatischer Weise gegenwärtig gesetzt, aber der h i s t o r i s c h e Akt s e l b s t. Pneumatischer Modus und pneumatischer Akt sind nicht dasselbe! Nach Warnachs Lehre müßte es folgerichtig heißen: Der historische Akt wird im pneumatischen Akt mitgegenwärtig gesetzt. Ist diese Mitgegenwart noch wahrhaft Gegenwart der Sache selbst, das heißt des historischen Aktes selbst? Oder ist der historische Akt ebenso an sich gegeben, wie der pneumatische Akt? Denn das gehört nach Warnach ja zur echten Gegenwart, daß die Sache auch und zuvor a n s i c h gegeben ist, bevor sie uns gegeben oder zugänglich wird. Wozu bedarf es aber der Vermittlung durch den pneumatischen Akt, wenn der historische Akt bereits an sich gegeben ist? Dann wäre auch der historische Akt als solcher über Raum und Zeit erhaben! Aber auch Warnach will den historischen Akt als solchen nicht „aus seiner geschichtlichen Gebundenheit herausgehoben“ wissen¹; sondern „w i r sind es, die durch den gläubigen Mitvollzug des Kultsymbols der Heilstat ‚gegenwärtig‘ und in ihre Wirklichkeit hineingestellt werden“². Das kommt jedoch dem nahe, was ich und wohl auch Hermann Keller vertreten: Im sakramentalen Mysterium wird das Heilswerk Christi als pneumatisches Geschehen an uns vollzogen. Der Unterschied zwischen Warnach und mir liegt darin, daß War-

¹ S. 34.

² S. 35.

nach das pneumatische Geschehen auch und zuvor an sich gegeben sein läßt, ehe es uns zugänglich und an uns wirksam oder vollzogen wird. Ich dagegen halte diese Vorgegebenheit des pneumatischen Geschehens spekulativ für überflüssig und positiv für unbezeugt. Der erhöhte Herr vollzieht durch sein Pneuma an uns seine Heilstaten als pneumatisches Geschehen.

b) Der thomistische Versuch Daniel Feulings

Für die wirkliche Gegenwart des Kreuzesopfers in der heiligen Messe hat Feuling eine Erklärung gegeben, die er aus einem Seinsprinzip der Christologie des heiligen Thomas gewinnt¹.

„Im eucharistischen Opfer geschieht die reale Gegenwart des Kreuzesopfers Jesu Christi selbst in Kraft realer Zeichen. Geschieht also ein neuer Opfertod? Das gerade nicht! Es geschieht der eine, einmalige, einzige Opfertod des Herrn Jesus. Geschieht also nichts Neues? Und wenn nichts Neues, geschieht dann irgend etwas? Ja und nein. Nein, wenn man meinte, es geschehe ein neuer Opfertod des Heilandes; ja, denn es geschieht ein Neues, hier und jetzt an diesem Orte, in dieser Zeit: die Gegenwart desselben Opfertodes, der am Kreuze geschah; aber dies Neue der Vergegenwärtigung geschieht nur dadurch, daß das Neue Zeichen und Ursache ist — mitverursachendes Zeichen — der Gegenwart des Herrn in der Weise der Erscheinungstrennung für Leib und Blut.

Wie ist dies alles möglich? Die Lehre vom Sein der Menschheit Jesu Christi und damit vom Sein des Gottmenschen, wie sie Thomas groß und klar gegeben hat, nun zu einer letzten Konsequenz durchführend, antworten wir: Das alles ist einzig deshalb möglich, weil alle Existenz oder Verwirklichung im Gottmenschen auch in der Menschheit, auch im Fleische und Blute Jesu und in deren Trennung durch den realen Opfertod, weil alle diese Existenz im Herrn und seinem Leben oder Sterben bloß göttliche Existenz ist und deshalb, obwohl im Menschlichen herabreichend in die Zeit, doch in sich und in jeder Hin-

¹ Katholische Glaubenslehre, 1937, S. 752.

sicht auf eine geheimnisvolle eigentümliche Weise überzeitlich, ewig ist.“

Diese Sätze Feulings zeigen, daß er in der Erklärung des Meßopfers der Mysterienlehre nahesteht (wie auch der Thomist Diekamp). Feulings „göttliche und darum überzeitliche Existenz aller Wirklichkeit im Gottmenschen“ berührt sich nahe mit Warnachs „pneumatischem Geschehen“, wenn die Begründung auch verschieden ist.

III. DAS OPFER DER KIRCHE

1. Vollbringung und Darstellung des Kreuzesopfers

In meinen beiden Schriften über das christliche Mysterium habe ich den Charakter der Eucharistie als Opfer der Kirche besonders hervorgehoben und den Begriff des Meßopfers also bestimmt: „Die Feier der Eucharistie ist das blutige Selbstopfer am Kreuze als sakramentales Selbstopfer und Opfermahl der Kirche“¹. Demgegenüber bemerkt Viktor Warnach: „Man wird die Anschauungen Söhngens schwerlich mit den Worten des Tridentinums in vollen Einklang bringen können, denenzufolge *eine und dieselbe Opfergabe, derselbe nun durch den Dienst der Priester Opfernde (idem nunc offerens), der sich damals am Kreuze selbst darbrachte, nur durch die Weise des Opfern verschieden im eucharistischen Opfer zugegen ist* (Denz. 940; vgl. 938)“². Auch habe ich, um den relativen, d. h. auf das Kreuzesopfer zurückbezogenen Charakter des Meßopfers ganz ernst zu nehmen, zwischen Vollbringung und Darstellung eines Opfers unterschieden und geschrieben: „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“³. Und demgegenüber bemerkt Warnach: „Ob man dann noch von einem

¹ Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, ¹1937, S. 99.

² Zum Problem der Mysteriengegenwart, S. 31.

³ Der Wesensaufbau des Mysteriums, S. 60.

wahren und eigentlichen Opfer im Sinne des Tridentinischen Konzils (Denz. 948: *verum et proprium sacrificium*) sprechen kann, wenn man die *Vollbringung* desselben ausschließt, dürfte nicht außer jedem Zweifel stehen¹.

Aber meine Unterscheidung zwischen Vollbringung und Darstellung schließt vom Meßopfer nicht die Vollbringung aus, falls diese hier nicht absolut, sondern relativ verstanden wird, d. h. so, daß hier die *consummatio sacrificii* eben durch die *repraesentatio sacrificii in cruce consummati* geschieht. Was soll andernfalls der Begriff „relatives Opfer“, von der Eucharistie ausgesagt, noch ernsthaft bedeuten? Und wie soll mit dem Hebräerbrief, auf den sich das tridentinische Meßopferdekret gleich eingangs beruft, eine Lehre zusammenklingen, nach der die Kirche in ihrem Opfer jenes *eine Opfer absolut vollbringe*, durch das Christus *consummavit in sempiternum sanctificatos* (Hebr 10, 14)? Und worin sieht der Aquinate, an dessen Meßopferlehre die tridentinische deutlich anklingt, den Opfercharakter der Eucharistie? In zwei Dingen, die auch in der tridentinischen Meßopferlehre die beiden tragenden Begriffe bilden, nämlich a) in der *Repräsentation* (zu Deutsch: *Vergegenwärtigung, Darstellung, nicht Vollbringung*) des Leidens Christi, und b) in der *Applikation* der Frucht des Herrnleidens (S. theol. III 83, 1). Über die Repräsentation sagt Thomas ebendort: *Celebratio huius sacramenti imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera immolatio. Das quae* bezieht sich doch wohl auf *passio* (vgl. S. theol. III, 73, 4, ad 3)! Dann enthält die Stelle folgenden Gedankengang: Das Leiden Christi ist ein wahres Opfer (Schlachtetopfer); die Feier der Eucharistie ist aber ein Bild, vergegenwärtigend das Leiden Christi; also ist die Feier der Eucharistie ein wahres Opfer (nämlich als wahres Bild, als wahre Vergegenwärtigung oder Darstellung eines geschichtlich wahren Opfers). Der Begriff „wahres und eigentliches Opfer“ wird also im Geiste des hl. Thomas von dem historischen und dem sakramentalen Opfer Christi analog ausgesagt: *historice verum* und *sacramentaliter verum*. Und Thomas fährt fort: *Unde Ambrosius dicit, super*

¹ Zum Problem der Mysteriengegenwart, S. 28.

Epistolam ad Hebr. (cap. X): *In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus? ad recordationem mortis eius* (der Text ist tatsächlich von Chrysostomus). Und wie versteht Casel, den Warnach gegen meine Kritik verteidigt, die Meßopferlehre des hl. Thomas? „Ganz im Sinne, aber auch in der Ausdrucksweise der Väter bleibt Thomas, wo er von der Messe als dem *Gedächtnis* des Kreuzesopfers spricht. In den folgenden Worten hört man die Worte des hl. Chrysostomus nachklingen, die im Mittelalter unter dem Namen des hl. Ambrosius eine große Autorität hatten und immer wieder zitiert wurden. III q. 22 a. 3 ad 2: *Sacrificium quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio . . .* Die Messe ist also nicht ein Opfer aus eigener Wesenheit heraus (ich schrieb: nicht aus sich selbst), sondern mit dem Kreuzesopfer identisch, insofern sie dessen *Gedächtnis* ist. Ihr Opfercharakter beruht also auf ihrem *Gedächtnis* charakter; sie ist wesentlich als *Gedächtnis* Opfer (ich schrieb: Die Messe ist dadurch Opfer, daß sie ein Sinnbild des Kreuzesopfers ist; und dieses Opfergedächtnis ist dadurch ein wirkliches Opfer, daß es das wirkliche Sinnbild oder die sinnbildliche Wirklichkeit des Kreuzesopfers ist. Wie Thomas sagt S. theol. III 73, 4, corp. et ad 3: *hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum est commemorativum Dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium*¹). Thomas nimmt dafür die Formulierung Augustins an, wonach die Messe das *sacramentum*, d. h. das Mysterium, die mystische Darstellung (auch ich schrieb: Darstellung) des Kreuzesopfers ist. Um ein *subjektives* Gedächtnis oder eine *äußere* Darstellung des Kreuzesopfers kann es sich nicht handeln; denn für Thomas ist die Messe ein *wirkliches* Opfer, ebensogut wie die Eucharistie als Speise der *reale* Christus ist (ich schrieb: sinnbildliche Wirklichkeit, darum auch wirkliches Opfer²). Ein reales und doch nicht auf eigener Wesenheit ruhendes Opfer aber kann nur dort sein, wo ein historisch-wirkliches Opfer durch ein Sakrament real gegenwärtig gemacht wird.“³

¹ Symbol, ¹1937, S. 71. ² Ebendort. ³ Mysteriengegenwart, S. 176.

Vor Warnach hatte Schmaus in seiner Besprechung meiner ersten Schrift auf den kritischen Punkt meiner Betonung des Opfers der Kirche hingewiesen, und zwar mit feinem Verständnis für den Konflikt theologischer Interessen oder Anliegen, der hier die theologische Forschung und Entscheidung bedrückt:¹ „An diesen Überlegungen (über die Eucharistie als nachahmendes Gedächtnis des Kreuzestodes in und an der Kirche) ist von ausschlaggebender Bedeutung, daß hier in Übereinstimmung mit dem Tridentinum (Denz. 938) gezeigt wird, wie die Kirche nicht bloß bei dem Meßopfer beteiligt ist, sondern mit in seine Begriffsbestimmung aufgenommen werden muß. Das ist ein Punkt, der für gewöhnlich übersehen wird. Nur so ist es verständlich, wenn man den sonntäglichen Meßbesuch als eine Gehorsamsprobe oder als Kontrollmöglichkeit mißverstanden sehen kann. Fraglich ist indes, ob das Tridentinum die Einbeziehung der Kirche so intensiv gemeint hat, wie sie Söhnngen vornimmt und ob nicht die Wirklichkeitsfülle des Sakramentes zu sehr abgeschwächt wurde. Jede Meßopfererklärung sieht sich — es liegt das in der Natur der Sache, die ein Mysterium ist — zwischen die Scylla und die Charybdis gestellt, entweder den Opfercharakter der Messe zu unterschätzen oder die Messe als neues Opfer neben dem Kreuzesopfer aufzurichten. Söhnngens Werk entgeht der zweiten Gefahr mit absoluter Sicherheit. Ob es der ersten mit der gleichen Bestimmtheit entgeht, wird nicht so deutlich. Die Bedeutung des Buches wird indes nicht geringer, wenn es nicht bloß fertige Resultate darbietet, sondern auch zu vertieftem Fragen anregt.“ Damit hat Schmaus den Stand der Frage trefflich gekennzeichnet.

Die Frage lautete und lautet nicht, auch für mich nicht, ob die Feier der Eucharistie Opfer Christi, oder ob sie Opfer der Kirche ist. Die Feier der Eucharistie ist zugleich Opfer Christi und Opfer der Kirche; und das Opfer der Kirche ist das einige Opfer Christi, denn die Kirche Christi hat kein neues, anderes Opfer. Das ist tridentinische Lehre. Diese wird als fraglos vorausgesetzt, wenn katholische Theologen nunmehr danach

¹ *Catholica*, 6. Jahr, 1937, S. 142.

fragen, wie denn in der Eucharistie das Verhältnis der beiden (im sakramentalen Bereich begrifflich, nicht sachlich getrennten) Opfer näher zu bestimmen sei, worüber sich nämlich das Tridentinum in seinem Meßopferdekret nicht ausgesprochen hat. Meine These läßt sich kurz so fassen: Die Feier der Eucharistie ist der historische Opfertod Christi in der sakramentalen Seinsweise des Selbstopfers der Kirche. Das Sakrament des Opfers Christi ist als sakramentales Opfer wesentlich Opfer der Kirche. In der Feier der Eucharistie bilden Opfer Christi und Opfer der Kirche eine innerste, sakramentale Einheit, die ein *mysterium fidei* ist und sich mit keinem sog. natürlichen Opferbegriff erfassen läßt. Daß die Kirche mit ihrem Herrn opfert, besagt etwas grundanderes, als daß Christus seine Kirche und daß diese sich selbst in sein Opfer „einschließt“, wie wir einander ins Gebet und Opfer „einzuschließen“ pflegen. In der Feier der Eucharistie kommt das Opfer der Kirche nicht von außen, weder „einschlußweise“ noch auch „folgewise“, zum Opfer Christi hinzu, sondern das Sein als Opfer der Kirche ist geradezu die sakramentale Existenzweise des Opfers Christi.

Abgesehen davon, daß in einer solchen Sicht die beiden Begriffe der Kirche und des Sakramentes einander vertiefen, so scheint sich mir auch eine Frage zu lösen, die einer „Mysterienlehre“, auch einer gemäßigten, zu schaffen macht¹. Warum ist die Taufe kein Opfer, da sie doch, wenn auch keineswegs in derselben Weise wie die Eucharistie, ein sakramentales Gleichbild des Todes Christi ist, der ein wirkliches Opfer war? Warum soll dieser Schluß, den Thomas für den Opfercharakter der Eucharistie geltend macht, nicht auch für die Taufe und ihren Opfercharakter verbindlich sein? Die einzig schlagende Antwort darauf scheint mir zu lauten: weil die Taufe nicht Opfer der Kirche, weil sie nicht der Opfertod Christi als Opfer der Kirche ist. Die Taufe hat (selbstredend von ihrem Stifter her, nicht aus kirchlichem Gesetz) einen anderen sakramentalen

¹ Vgl. Theol. Revue, 37 (1938), Sp. 131. Besprechung meiner beiden Schriften über das Mysterium durch Joh. Brinktrine, der diese Schwierigkeit in meinem Meßopfer- und Sakramentenbegriff entgegenhält.

Sinn, oder vielmehr der Opfertod Christi hat hier eine andere sakramentale Existenzweise, wie das ganz andere Zeichen und die hier nicht statthabende wirkliche Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi dartun. In der Taufe ereignet sich der Opfertod Christi durch ein nachahmendes Bild am Täufling als Einweihung in die Kultgemeinschaft Christi, die eben durch die Taufe geheiligt ist, den Opfertod Christi als ihr Opfer zu feiern im Sakrament des Altars durch den Dienst geweihter Priester. Zugleich wird so der ganz innerliche Bezug der Taufe auf das Opfer des Neuen Bundes deutlich. Die Taufe hat in der Tat einen gewissen Opfercharakter. Sie ist die sakramentale Bereitung der Kirche oder vielmehr ihrer Glieder für deren Selbstaufopferung im Sakrament des Opfers Christi. Und ist nicht die Taufe die sakramentale Grundlegung der christlichen Ascese als Kreuzigung des Fleisches in der Nachfolge des gekreuzigten Meisters; und ist die so verstandene Ascese nicht der heilige Priesterdienst, in welchem Gott geistige, gottwohlgefällige Opfer durch Jesus Christus dargebracht werden, was in jener Stelle 1 Petr 2, 5 doch nicht oder nicht zuerst von der Eucharistie gesagt ist? Umgekehrt erscheint so die Feier der Eucharistie als ständiges Taufgedächtnis, als die volle sakramentale Betätigung unseres Taufcharakters und des allgemeinen Priestertums.

2. Das Opfer „für uns“

Daß in der Feier der Eucharistie das einmalige historische Opfer Christi zum immerwährenden sakramentalen Opfer der Kirche wird, drücken vor allem ein Gregor der Große und ein Paschasius Radbertus im Anschluß an Augustin aus, indem sie die verschiedene Seinsweise des historischen und des sakramentalen Opfers Christi kennzeichnen auf der einen Seite durch *semel in seipso* oder auch *in facto* und auf der anderen Seite durch *pro nobis cotidie in mysterio*. In meiner Schrift über den Wesensaufbau des Mysteriums habe ich als den Gegensatz zu (*Christus*) *in seipso (immolatur)* einfach *pro nobis* hingestellt und geschrieben¹: „Die *immolatio Christi in mysterio* wird nicht

¹ S. 88.

an *Christus in seipso*, sondern an uns oder *pro nobis* vollzogen.“ Warnach¹ weist mich darauf hin, daß es philologisch vollkommen unmöglich ist (auch im mittelalterlichen Latein) *pro nobis* mit „an uns“ zu übersetzen. Wie *pro nobis* zu übersetzen ist, das habe ich also zu Recht bei meinen lateinkundigen Lesern vorausgesetzt; nicht so selbstverständlich scheint aber zu sein, daß ich an jener Stelle meiner Schrift nicht übersetzen, sondern erklären, auslegen will. Wäre in dem Texte Radberts² *pro nobis* wirklich im Gegensatz zu *in seipso* gebraucht und also gleich (*Christus*) *non in seipso (immolatur)* zu setzen, dann müßte wohl *pro nobis* hier mehr b e d e u t e n als einfach „für uns“ im Sinne einer bloßen Zuwendung der Opferfrucht, da sonst der Gegensatz nicht deutlich wäre. Das war mein Gedankengang. Aber Warnach, und das ist viel wichtiger, weist zugleich hin, daß nach dem Kontext als Gegensatz zu *Christus in seipso* nicht *pro nobis*, sondern *cotidie in mysterio* zu gelten hat. Und darin stimme ich ihm zu, und zwar tue ich dies auf Grund eines Vergleiches des betreffenden Radberttextes, der ein freies Zitat aus Augustin (Epist 98 [ad Bonifat.], 9) ist, mit dem augustinischen Texte selbst. In diesem erhellt völlig eindeutig (was bei Gregor, Dial. IV 58, für sich genommen nicht der Fall ist³) als Gegensatz zu *in seipso* nicht das *pro nobis* oder *populis*, wie es hier heißt, sondern *in sacramento* (= in mysterio). Nonne semel immolatus est Christus in seipso et tamen in sacramento . . . omni die populis immolatur. Dennoch fällt es auf, daß mit *cotidie in mysterio* (omni die in sacramento) das *pro nobis* (populis) textlich eng verbunden auftritt (bei Radbert und Gregor: *pro nobis cotidie [iterum] in mysterio*), und zwar auch in einer gewissen Betonung, da es nur auf der einen Seite angetroffen wird, während doch Christus auch am Kreuze *pro nobis* gestorben ist und sich geopfert hat. Der volle Gegensatz zu *semel in seipso* heißt also *pro nobis cotidie in mysterio* (am deutlichsten zu sehen in dem Gregortext). Daß *pro nobis* in einem betonten Sinne mit *cotidie in mysterio* zusammengefügt wird, zeigen die weiteren Ausführungen in den Texten Gregors und Radberts. Ob das *pro*

¹ A. a. O., S. 23. ² Siehe Wesensaufbau, S. 88. ³ Siehe hier S. 109.

nobis — namentlich auch in Hinsicht auf Augustin, der das Sein der Eucharistie als Selbstopfer der Kirche (freilich in und mit dem Selbstopfer Christi) gewiß eher überbetont — bei jenen Vätern als bloße Applikation der Opferfrucht zu verstehen ist? Ob der ganze Tenor der Texte nicht dazu berechtigt, die Applikation sich nicht nur auf die Opferfrucht erstrecken zu lassen, sondern zuerst auf das Opfer selbst? Der Opfertod selbst wird uns wieder hingestellt (Gregor der Große: *Haec victima illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat*). Und wie das? Indem der Herr sein einmaliges historisches Opfer zu unserem täglichen mystischen Opfer macht. Nicht mehr wird Christi Opfer in sich selbst oder an Christus in der selbsteigenen Weise, wie er geschichtlich litt und starb und nun im Himmel lebt, vollzogen; sondern es wird täglich im Mysterium für die Kirche, d. h. als Opfer der Kirche hingestellt. Wohlgermerkt, Christi Opfer wird hingestellt; es ist und bleibt Christi Opfer, aber mit Casel zu reden, nicht mehr in eigener Wesenheit, sondern als unser Gedächtnis, als Opfergedächtnis der Kirche. Das habe ich in meinen beiden Schriften auch so ausgedrückt: Der Opfertod des Herrn (sic!) wird an uns dargestellt und von uns (sakramental) nachgeahmt, indem der Herr der Kirche seinen (!) für uns einmal vollbrachten Opfertod auch an uns mystisch darstellt und dieses sein (!) an uns immerfort dargestelltes Blutopfer vor dem Angesichte seines himmlischen Vaters darbringt (sic! die Darstellung ist also himmlische Darbringung des als Opfer der Kirche hingestellten Opfers Christi durch den Hohenpriester Christus)¹. Mit „an uns“ statt einfach „für uns“ wollte und will ich also ausdrücken, daß hier das Kreuzesopfer selbst, und nicht bloß die Opferfrucht uns appliziert oder besser gesagt zugänglich gemacht wird. Und wenn

¹ Mit diesem Gedanken der himmlischen Darbringung hoffe ich Rechnung getragen zu haben jener kritischen Ergänzung, die Thaddäus Soiron O. F. M. an meinem Meßopferbegriff vornimmt in seiner ausführlichen und lehrreichen Besprechung meiner beiden Schriften: *Mysterientheorie oder nicht?*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 4. Jahr, 1938, S. 255—264; näherhin S. 263 f.

ich „an uns“ als Gegensatz zu „in sich selbst“ des Rätsels Lösung genannt habe, so wollte und will ich damit die Lehre Casels abweisen, nach der Christi Opfertod zuerst an sich, freilich mystischerweise wieder hingestellt wird, um sodann Opfer für uns oder Opfer der Kirche zu werden. Meinen Meßopferbegriff habe ich in meiner zweiten Schrift¹ also zusammengefaßt: „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.“ Und dazu merkte ich im Sinne des ganzen Abschnittes an: „Leib und Blut Christi werden als Opfergabe gegenwärtig gesetzt, und zwar als die Opfergabe der Kirche, so daß diese sich selbst durch die himmlische Opferdarbringung ihres Hohenpriesters (sic!) vor dem Angesichte seines himmlischen Vaters zum Opfer bringt.“

Es ist vielleicht doch angebracht, eigens darauf hinzuweisen, daß die Kontroverse darüber geht, wie der *Opfer*charakter der Eucharistie zu verstehen ist. Vorausgesetzt ist die *Tatsache* des Opfercharakters; und vor allem ist die Realpräsenz Christi auch Voraussetzung, nicht Gegenstand der Kontroverse. Die Realpräsenz Christi ist nämlich die Voraussetzung dafür, daß das Opfer der Kirche das wahre und eigentliche Opfer Christi ist. „Der erhöhte Herr war und ist seinem Wesensstande nach gegenwärtig, 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 . . .“² Und nun halte man dagegen, was Warnach über meinen Meßopferbegriff glaubt urteilen zu dürfen³: „Im Grunde ist das Meßopfer, wenn man es mit S. überhaupt noch als ein eigentliches Opfer betrachten kann, doch nur (von mir gesperrt) das Opfer der

¹ S. 36.

² Wesensaufbau, S. 36.

³ A. a. O., S. 31.

Kirche, da ja durch die Darstellung am mystischen Leibe des Herrn das Kreuzesopfer als solches nicht wirklich gegenwärtig wird“! Wenn hier „als solches“ bedeuten soll „in Mysteriengegenwart, wie Casel sie versteht“, dann hat Warnach allerdings von seinem Standpunkt aus recht. Aber dann leidet seine Begründung an einer *petitio principii*.

3. Der Träger des sakramentalen Opfergeschehens

Im erhöhten Herrn erblicke ich also den wirklichen und wirkenden Träger des Opfergeschehens in der Eucharistie. Dem widerspricht nicht, daß ich die Kirche als den g e s c h i c h t l i c h e n Träger des Kultmysteriums bezeichne. Denn ich meine es so: „Freilich nennen wir die Kirche nicht den Träger schlechthin, sondern den geschichtlichen Träger des Kreuzes- und des Christusmysteriums (im Kulte). Ganzer Träger des Christusmysteriums (im Kulte) ist der ganze Christus. *Haupt und Leib, das ist der ganze Christus* (Augustin, In Ps. 100, 3). Das Haupt im Himmel und der Leib auf Erden, wie er vom Haupte durchgeistet wird, beides ist der ganze, nämlich der himmlisch-ewige und irdisch-zeitliche Träger des Christusmysteriums, wie es in der Kirche hienieden sichtbar und zugleich geheimnisvoll vollzogen wird“¹. Warnach² meint: „Ist dem Kreuzesmysterium tatsächlich ein übergeschichtliches Sein eigen (wie nämlich S. auch behauptet), so dürfte der geschichtliche Träger als überflüssig erachtet werden.“ Darauf antworte ich kurz: Die heilige Kirche Jesu Christi ist ein Mysterium und als solches eine übergeschichtliche Größe, ohne aber darum aufzuhören, zugleich eine geschichtliche Größe zu sein. Wenn Warnach weiterhin³ sagt, bei der Mysteriengegenwart im Sinne Casels erübrige sich die Frage nach dem geschichtlichen Träger der Mysterienhandlung, so kann ich allerdings darin mitnichten eine Empfehlung der Mysterienlehre Casels sehen. Denn das Stehen des Kultmysteriums mitten in der Kirche und ihrer Geschichte bedeutet mir nichts weniger als den entscheidenden weltgeschichtlichen Ernst des Christusmysteriums⁴. Die Mysterienhandlung ist kein

¹ Wesensaufbau, S. 34.

² A. a. O., S. 32.

³ S. 35.

⁴ Vgl. Wesensaufbau, S. 22—27 u. 75—77 u. 102.

in sich selbst gegenwärtig gesetztes Geschehen, das zwischen der Geschichtlichkeit des Kreuzes Christi und der Geschichtlichkeit der Kirche des Kreuzes steht und uns gegenübersteht als ein Gegenstand, den wir schauen, um durch die göttliche Begeisterung der Schau ihm gleichgestaltet oder eingestaltet zu werden. Das innere Kultgeschehen steht nicht in einem zwischen-geschichtlichen Bereich, sondern ereignet sich mitten in der Geschichtlichkeit der Kirche und darum an den Trägern dieser Geschichtlichkeit, die so Mitträger des inneren Kultgeschehens sind und die, um den Altar Christi geschart, mitten im Opfertode Christi stehen wie Soldaten, die ihrem Führer in den Opfertod folgen, der auf dem Altar des Vaterlandes dargebracht wird. Das Kultmysterium ist gewiß auch Mysterienschau, aber hienieden stets zuerst und zuletzt als Begeisterung zum Kampfe; und das Gedächtnis des Herrnleidens feiern wir, um sakramental hineingestellt zu werden in das Blutopfer Christi als in die von Christus erkämpfte und von uns immer noch zu erkämpfende Entscheidung zwischen den Gewalten des Todes und den Mächten des Lebens, auf daß Gott alles in allem werde.

AUTOREN

- Adam K. 37
 Ambrosius 80, 134, 148 f
 Anselm 8, 125
 Arnold A. 123¹
 Aristoteles 45—50, 61, 104
 Augustin 18, 20, 22¹, 27, 67¹, 69,
 74, 88—90, 149, 152—54, 156
 Backes J. 49¹, 51, 99²
 Barth K. 8
 Bauhofer O. 25¹
 Billot L. 97
 Bonaventura 7, 90, 104¹
 Bremond H. 37
 Brinktrine J. 44¹, 151¹
 Brunner E. 7
 Bütler J. 38
 Capelle B. 9
 Casel O. 25¹, 35—38, 45¹, 50—54,
 55 f, 70¹, 88¹, 99², 105—07,
 110—44, 149, 154—56
 Chenu M.-D. 126¹
 Chrysostomus 52 f, 149
 Clavier H. 28¹
 Clemens v. Alex. 92
 Cyrill v. Jerus. 36, 72 f, 79 f, 166
 Diekamp F. 38, 51, 115, 146
 Diem H. 7
 Dillersberger J. 30¹
 Dionysius Areopag. 75, 83, 92
 Draguet R. 126¹
 Elfers H. 123¹
 Eröss A. 38
 Feuling D. 141, 145 f
 Geiselman J. R. 51
 Goossens W. 136—38
 Graber R. 88¹
 Gregor d. Gr. 109, 152—54
 Grosche R. 7, 10
 Hanssens J. 37, 115
 Hesse H. 27¹
 Hugo v. St. Victor 68
 Jungmann J. A. 57¹. ²
 Keller H. 17, 37, 55¹, 132, 135³, 144
 Klauser Th. 9, 31¹
 Kleinknecht H. 46
 Kühle H. 46¹, 49¹, 60²
 Kuhn J. 19¹
 Lakner F. 99²
 Leo d. Gr. 25 f, 74, 86, 103
 Luther 7, 25¹
 Marmion C. 37
 Melancthon 27
 Meyer-Neyer 109
 Möhler J. A. 8
 Neunheuser B. 37
 Newman 8
 Niesel W. 28¹
 Origenes 112²
 Pinsk J. 99¹
 Platon 45—50, 104
 Plotin 46¹
 Poschmann B. 38, 45¹, 49¹⁻², 51,
 56¹, 99², 150
 Prümm K. 38, 112—14, 123¹

- Quasten J. 72¹
 Radbert Pasch 152 f.
 Scheeben M. J. 38
 Scheller E. 46¹
 Schmaus M. 136—38, 150
 Schmidt K. L. 25¹
 Silić R. 104¹
 Soiron Th. 154¹
 Stählin W. 24¹, 28¹
 Stiglmayer J. 93¹
 Stolz A. 117
 Stricker S. 37, 128 f, 132, 135¹
 Theodor v. Mops. 53, 88¹
 Tertullian 79, 92, 99²
 Thomas v. Aquin 27, 38, 39 f,
 45—51, 58, 61—97, 99², 107 f,
 114 f, 128, 138, 139—41, 148 f
 Tschipke Th. 49¹
 Umberg J. 37, 115
 Vogel H. 28¹
 Vonier A. 30¹, 70¹
 Warnach V. 127, 131, 141—45, 146,
 147—56
 Weisweiler H. 99²
 Winzen D. 9, 37
 Wolf E. 25¹
 Zeno v. Verona 88.