

## Das gegenwärtige Gespräch über die Mysterientheologie

Von Josef Grotz S. J., Pullach bei München

Das Archiv für Liturgiewissenschaft<sup>1</sup> erscheint mit dem dritten Band (1953/54) in zwei Halbbänden, jeder ein stattliches Buch für sich (zusammen 501 Seiten), ein Beweis dafür, wie sehr es sich dem Erbe O. Casels verpflichtet fühlt. Neben andern Arbeiten bringt es zwei gründliche Abhandlungen zur Frage der Mysteriengegenwart: B. Neunheuser O.S.B., *Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs* (S. 104 bis 122), und V. Warnach O.S.B., *Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6* (S. 284 bis 366). An Hand dieser beiden Abhandlungen sowie des inzwischen erschienenen Buches von J. Betz, *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorexphesinischen griechischen Patristik*<sup>2</sup>, soll hier der gegenwärtige Stand der Forschungen über die Mysteriengegenwart dargetan werden.

Zum allgemeinen Verständnis sei zunächst die Stellung der Mysterienlehre innerhalb der Sakramentenlehre, speziell der Eucharistielehre, aus der sie herausgewachsen ist, skizziert.

Eucharistie und Taufe sind die beiden Sakramente, über die in Schrift und Tradition die meisten theologischen Aussagen gemacht sind. Ihre Abhängigkeit vom Kreuzesopfer Christi liegt auf der Hand (1 Kor 11,23 bis 26 u. Röm 6,3—5). Deshalb entzündet sich in unserer Zeit, die für das Mysterium wieder mehr Sinn hat als die letzten Jahrhunderte, gerade an ihnen das theologische Forschen immer von neuem. Vor allem gilt dies vom heiligen Meßopfer, das nach der Lehre der Kirche die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers ist. So sicher diese Lehre auch ist, so gibt es doch noch viele ungelöste Fragen nach der Art und Weise, wie die hei-

lige Messe das Kreuzesopfer darstellt. Die Versuche, diese Frage zu beantworten, werden in der Theologensprache Meßopfertheorien genannt. Sie bewegen sich seit dem Konzil von Trient zwischen zwei extremen, von bedeutenden Theologen vertretenen Lösungsversuchen: Nach der einen ist die heilige Messe trotz ihrer Bezogenheit auf das Kreuzesopfer in sich selbst ein neues Opfer Christi, das dem Kreuzesopfer analog ist (Kard. Franzelin, Kard. de Lugo), nach der andern ist sie ein bloßes Zeichen — das Blut Christi wird sakramental-zeichenhaft geschieden vom Leib Christi — ohne eigene Opferwirklichkeit, ein „mystisches Opfer“, weil und insofern dadurch das Kreuzesopfer Christi „dargestellt“ wird (Vasquez, Lepin). Die neueren Lösungsversuche stehen der zweiten dieser beiden extremen Theorien näher als der ersten, bemühen sich aber, deren Begriffe voller zu nehmen, als es Vasquez getan hat. Statt von „Zeichen“ spricht man lieber von „Symbol“, das das Kreuzesopfer nicht nur darstellt wie etwa eine Photographie den Gegenstand, sondern so, daß die Realität des Kreuzesopfers darin irgendwie enthalten ist. G. Sartori<sup>3</sup> unterscheidet unter diesen neueren Lösungsversuchen zwei Gruppen: Die einen begnügen sich in ihrer Erklärung damit, daß in den sichtbaren Zeichen der geopfert Christus, der gelitten hat und die wesentlichen Merkmale der Passion lebendig an sich trägt, gegenwärtig ist, die andern behaupten die Gegenwärtigsetzung von Passion und Tod Jesu, also der Opfertat selbst, in der heiligen Messe (Mysterientheologie im engeren Sinn). Bahnbrechend für die letzte Auffassung waren Benediktiner der Abtei Maria-Laach, an ihrer Spitze der im Jahre 1948 verstorbene O. Casel, der unentwegte Anreger der Mysterientheologie. Von ihnen schreibt L. Monden S. J.<sup>4</sup>: „Wenn auch die Schule von Maria-Laach in ihrem Bemühen um theologische Erklä-

<sup>1</sup> Archiv für Liturgiewissenschaft, hsg. vom Abt-Herwegen-Institut für liturg. und monast. Forschung, Abtei Maria-Laach.

<sup>2</sup> J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorexphesinischen griechischen Patristik. Freiburg, Herder, 1955.

<sup>3</sup> G. Sartori, *Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa*. Rom 1949.

<sup>4</sup> L. Monden S. J., *Het Missoffer als Mysterie*. Bijdragenbibliotheek 2, (1948) 192.

rung und Konstruktion zum großen Teil gescheitert zu sein scheint, so scheint hingegen die von ihr herausgestellte Zentralidee, nämlich die des Mysteriengegenwart, eine endgültige Bereicherung der Sakramententheologie zu sein.“ Ist dieses Urteil richtig?

B. Neunheuser's Aufsatz „*Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs*“ unterscheidet zwei Phasen in der Diskussion über die Mysteriengegenwart: die erste bis zum Erscheinen von Th. Filt-hauts Büchlein „*Die Kontroverse über die Mysterienlehre*“ (1947), in dem „unter Verzicht auf eine eigene Stellungnahme eine Art von Bestandsaufnahme vorgenommen wurde“, die zweite von da beginnend bis heute. Es sollte wohl als zufällig erscheinen, daß „ungefähr zum gleichen Zeitpunkt“ die Enzyklika „*Mediator Dei*“ herauskam. Offensichtlich geht es dem Verfasser aber um den Nachweis, daß die Mysteriengegenwart, trotz einer für die Mysterienlehre ungünstigen Stelle in der Enzyklika und trotz eines diese ungünstige Stelle nichts weniger als abschwächenden Briefes, den das Heilige Offizium im Zusammenhang damit an den Erzbischof von Salzburg gerichtet hat, noch „ein Theologumenon inmitten des Gesprächs“ sein darf und auch ist, d. h., daß die Enzyklika dieser Lehre weder den Todesstoß versetzen wollte noch versetzt hat.

Daß die Mysterienlehre noch ein „Theologumenon inmitten des Gesprächs“ sein darf, wird durch Anführen von Stellungnahmen anderer Theologen und durch eigene Worterklärung der entsprechenden Texte erwiesen. Dabei wird zugegeben, daß das päpstliche Rundschreiben keine Billigung der Mysterienlehre, sondern einen Tadel für sie enthält. „Dieser Tadel ist aber keine Verurteilung in der Weise, wie sie an anderen Stellen der Enzyklika klar bezüglich falscher Lehren ausgesprochen wird, sondern eine Mahnung zu größerer Klarheit und Bestimmtheit“ (109).

Daß die Mysteriengegenwart noch immer ein „Theologumenon inmitten des Gesprächs“ ist, beweist Neunheuser mit einer Besprechung von Veröffentlichungen, die der zweiten Diskussionsphase angehören.

L. Monden (s. o.) lehnt es ab, daß die Heilstat Christi als historisches Ereignis, das der Vergangenheit angehöre, gegenwärtig werde; dennoch hält er daran fest, daß das Kultmysterium diese Heilstat als Ereignis,

und nicht nur in statischer Weise enthalte. Ihr wesentlicher Inhalt hat überzeitlichen Charakter (perenniteitsmoment), und dieser — ihr „Mysterium“ — kann immer wieder dargestellt werden. Allerdings kommt dieses „Mysterium“ der Heilstat nicht in jedem Sakrament mit ihrer ganzen Fülle zur Gegenwart, sondern nur jeweils entsprechend der Einschränkung, die das sakramentale Zeichen angibt.

B. Neunheuser ist damit nicht zufrieden — G. Söhngen hatte ja schon ähnliches gelehrt — und stellt, sich gleichzeitig falscher Unterstellungen erwehrend, nochmals die Anliegen der Maria-Laacher Mysterienlehre heraus: „1. Es geht um die geschichtliche Tat des Herrn am Kreuz, nicht um ein davon verschiedenes Geschehen etwa des verkärten Christus. 2. Auf keinen Fall handelt es sich um eine ‚Wiederholung‘ dieses Aktes, der vielmehr in seiner geschichtlichen Einmaligkeit verbleibt. 3. Dieser Akt (die Heilstat) wird im Kultmysterium gegenwärtig ...“ (113).

Die Aporie von Casels Lehre wird noch schärfer sichtbar in G. Sartoris Buch „*Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa*“. Dazu schreibt Neunheuser: „Sartori weist auf die Schwierigkeiten hin, die der Lösung Casels entgegenstehen. Zunächst: Wie ist die Gleichzeitigkeit zwischen dem jeweiligen Augenblick der Meßopferfeier und der bereits vergangenen, einmaligen Tat Christi zu verstehen? Dann aber: Wie kann die Identität des eucharistischen Christus mit dem verkärten im Himmel gewahrt bleiben, wenn Casel von der Gegenwart des am Kreuz sterbenden Christus spricht? ... Er gibt Casel zu, daß seine Beweisführung eine reale Gegenwart von Christi Leiden und Tod im Meßopfer ... ‚in irgend einer Weise‘ zu recht erbärtet hätte. Dagegen sei es ihm nicht gelungen, darzutun, daß diese gegenwärtig seien ‚in ihrer physischen Realität‘, sie seien vielmehr gegenwärtig ‚als sakramentale Wirklichkeit‘, indem das äußere Symbol (der Doppelkonsekration) ‚darstelle und enthalte den Erlösungswert des Kreuzesopfers, aber nicht seine vergangene physische Realität‘. Sartori ... gibt keine Lösung des Problems; er meint, beim jetzigen Stand der Forschung sei es verfrüht, schon ein endgültiges Urteil geben zu wollen. Wir möchten dem zustimmen bezüglich seines Urteils über die speku-

lativen Ausdeutungen. Verpflichtend bleibt aber die Fragestellung, wie Casel sie gibt ...“ (117).

E. Masure (*Le sacrifice du Corps mystique*. 1950) findet zunächst Neunheusers Anerkennung mit seinem Versuch, eine haltbare Stellung einzunehmen zwischen O. Casel und A. Vonier OSB.: der eine habe die Idee der sakramentalen Opferung zu stark betont, der andere habe sie zu sehr abgeschwächt (119). Masure möchte von beiden das Gute annehmen: von Casel die Lehre, „daß das Mysterium dem Sakrament oder Zeichen, das uns jenes vermittelt, vorausliegt und daß es in und unter dem sakramentalen Zeichen gegenwärtig ist; von Vonier, daß das Mysterium auf dem Altar ist unter den Gestalten einer rituellen Opferung, mit dem Zusatz, daß diese Opferung nur insofern neu ist, als sie rituell ist; denn ihre Realität ist die gleiche wie die am Kreuz“ (118). Masure muß sich dann aber von Neunheuser die Frage vorlegen lassen: „Ein solcher Versuch ist sicher methodisch möglich. Was aber ist schließlich sein Ergebnis?“ (119). Er suche zwar die Gegenwart des historischen *Opferaktes* zu sichern, aber daneben stehen andere Formulierungen, „gemäß denen die Gegenwart des Kreuzesopfers auf eine bloße Gegenwart der *Opfergabe* reduziert erscheint“ (119). Auch Masure weiß letztlich die Gegenwart des Kreuzesopfers nicht anders zu erklären, als daß jenes einmalige Opfer in gewisser Hinsicht im verherrlichten Christus, in seinen Wundmalen, in der Annahme durch den Vater usw. fortlebt, daß es darin gleichsam ‚aufgehoben‘ ist, womit er der Theorie von M. Schmaus und H. Kuhaupt nahekommt. Aber Neunheuser gibt K. Rahner (*Die vielen Messen und das eine Opfer*. 1951, S. 20–26) darin recht, daß dies alles selbstverständliche Voraussetzung für alle Deutungen sei. Die These Casels bleibt wieder unerklärt.

Und diese These besagt eben, daß der historische Akt des Kreuzesopfers, wenn auch nicht *als* historischer Akt, gegenwärtig sei. Was lag näher als in jenem historischen Akt Zeitgebundenes vom Überzeitlichen, das allein dann in der heiligen Messe gegenwärtig wäre, zu unterscheiden, wie es immer wieder, schon von G. Söhngen und nun auch wieder von Monden und andern, versucht worden ist? Und doch hat sich Casel immer wieder gegen jede Deutung gewandt, die

von der Gegenwart nicht der ‚geschichtlichen Heilstat‘, sondern ihres überzeitlichen Mysteriums spricht, weil er fürchtete, daß bei dieser Deutung nicht mehr die Heilstat, sondern das zeitlose göttliche Leben zum Kerninhalt des Mysteriums werde. Nicht ganz zu Unrecht, wie Masures Erklärung wieder beweist.

Nach V. Warnach, dem beredtesten Wortführer der Mysterienlehre seit O. Casels Tod<sup>5</sup>, ist zwar das Ereignis der Heilstat als geschichtlicher Vorgang vergangen, aber als heilsgeschichtliches Geschehen (Kairós) überzeitlich und objektiv gegeben; es hat den Bann der Zeit gebrochen und kann deshalb im Kultsymbol, dem sakramentalen Zeichen, immer wieder ‚erscheinen‘, kommt uns in ihm entgegen. Und wir werden durch den gläubigen Mitvollzug des Kultsymbols in die Wirklichkeit der Heilstat hineingestellt. Auch Warnach kommt also an der Unterscheidung zwischen Zeitgebundenem und Überzeitlichem in jenem historischen Akt nicht vorbei. So wenig, daß ihm schon nachgesagt wurde, er habe Casels eigentümliches Anliegen gar nicht getroffen.

Das läßt sich nach dem Erscheinen seiner Abhandlung *„Taufe und Christusgeschehen“* nicht mehr behaupten. Hier sucht Warnach seine These, die (S. 348–363) nochmals mit bisher nicht gebotener Klarheit dargestellt wird, auf der Grundlage von Röm 6, 3 ff. für die Taufe zu erhärten.

Das theologische Denken des heiligen Paulus war von einer gewaltigen heilsgeschichtlichen Dynamik beherrscht. Gott, der Herr aller Zeiten, „setzt einem jeden den Kairós, der aber als Gelegenheit und Aufforderung zur Entscheidung immer auch Krisis, Scheidung bedeutet“. So hat er dem gesamten Weltgeschehen den Christus-Kairós gesetzt, „in dem alle Geschichte sich sammelt und zugleich end-scheidet“ (326). Die personale Freiheit ist sein anderes großes Thema. Das Wort Gottes verlangt Antwort (327). Dazu kommt das urbiblische Motiv der Solidarität, das sich in unserer Verbundenheit mit Adam und — entsprechend der Adam-Christus-Parallele — in der Schicksalsgemeinschaft zwischen Christus und uns findet. Weil Gott die menschliche Freiheit achtet, ist diese Schicksalsgemeinschaft wechselseitig. Daher ist von

<sup>5</sup> V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. (1951).

uns auch die aktive Teilnahme am Christusgeschehen gefordert, die Paulus deutet als ein Mitsterben, Mitbegrabenwerden, Mitauf-  
erstehen usw. (330). Sie nimmt mit der Taufe, die ihrem Wesen nach Todes- und Auferstehungsgemeinschaft ist, ihren Anfang. „Dabei handelt es sich aber nicht um ein eigenes sakramentales Heilsgeschehen, das uns lediglich ‚wie‘ Christus sterben und auferstehen läßt . . . ; vielmehr will der Apostel . . . sagen, daß wir . . . in seinen Tod und seine Auferstehung selbst zum personalen Mitvollzug einbezogen werden.“ Die Taufe ist für Paulus *keine selbständige* Größe *neben* dem Heilswerk Christi, sondern eine „Funktion“ (W. T. Hahn) des Christusgeschehens (334), „gleichsam der Arm, mit dem uns der am Kreuz Erhöhte in seinen Heilstod hineinzieht“ (336). „Das Subjekt des Heilsgeschehens in der Taufe ist infolgedessen der historische Christus selbst und nicht eigentlich der verklarte oder mystische Herr oder gar die Kirche“; denn nur mit diesem kann man mitsterben, während der Auferstandene ‚nicht mehr stirbt‘ (Röm 6, 9; 336 f.).

Dazu ist aber eine echte Begegnung unseres heutigen Ich mit dem historischen Christusgeschehen erforderlich. Dieses historische Geschehen, der Tod, den Christus unter Pontius Pilatus erlitten hat, wird im ‚Gleichbild seines Todes‘ (Röm 6, 5), d. i., nach Warnachs Exegese, in der kultsymbolischen ‚Erscheinung‘ der Taufe, für uns Gegenwart. Der Täufling stirbt nicht einen dem Tod Christi ähnlichen ‚sakramentalen‘ oder ‚mystischen‘ Tod, sondern stirbt den in der Taufe gegenwärtigen und zugänglichen Tod Christi mit (338). Nur das ‚Paschageschehen‘ Christi, Kreuz, Begräbnis und Auferstehung, kann so ohne numerische Wiederholung gegenwärtig sein, weil es allein den großen gottgegebenen Kairós darstellt, d. h., einen besonderen heilsgeschichtlichen Charakter (‚gemäß den Schriften‘) hat. Im Christusgeschehen als dem Durchbruch zum neuen Aion und der Erfüllung der Zeit (Gal 4, 6) ist „die Zeitlichkeit selbst an ihr Ende gekommen (vgl. Hebr 9, 26)“ (350).

Warnach stellte selbst vier Momente als Bedingungen für die Verwirklichung der in seinem Sinn verstandenen Mysteriengegenwart auf: 1. den heilsgeschichtlichen oder ‚eschatologischen‘ Charakter des Christusereignisses, d. h. seine überzeitliche objek-

tive Wirklichkeit; 2. dessen pneumatische Mächtigkeit, alle in sich einzubeziehen; 3. seine kultsymbolische Erscheinung im sakramentalen Gleichbild und 4. den gläubigen Mitvollzug des Kultsymbols, durch den man sich in die Todes- und Auferstehungsgemeinschaft einbeziehen läßt.

Uns scheint Warnachs Theorie Casels Anliegen am reinsten zu entsprechen. Aber ob sie haltbar ist? Die Hauptschwierigkeiten liegen in der ersten und dritten Bedingung. Er verteidigt sie mit virtuoser Handhabung paulinischer Texte. Denn, so sagt er, Paulus ist unübertrefflich in seiner Zusammenschau von Sakrament und Christusgeschehen. Man muß ihm folgen, „auch wenn uns oft genug dabei die Krücken, die wir uns irgendwo, meist bei der Philosophie, geliehen haben, zerbrechen“ (325).

So eine, wenigstens stark angebrochene Krücke ist der philosophische Zeitbegriff in Warnachs Kairósspekulation. Vielleicht wäre es eine dankenswerte Aufgabe, das von ihm (S. 350 f.) kurz skizzierte biblische Zeit- und Weltverständnis umfassender darzustellen, um es dann mit dem philosophischen Zeitbegriff konfrontieren zu können. Jedenfalls muß festgestellt werden, daß jede Deutung der Mysteriengegenwart so lange keine Erklärung ist, als sie mit sicheren Ergebnissen philosophischen Denkens im Widerspruch steht.

Zwar nicht auf einer Krücke, aber doch auf unsicherem Boden steht Warnachs Theorie selbst, insofern sie (vgl. die dritte Bedingung!) das Verständnis des paulinischen Ausdrucks „Gleichbild“ *ὁμοίωμα* in Röm 6, 5 — der einzigen Schriftstelle, die im Sinne Warnachs verstanden, eine biblische Beweisgrundlage bilden könnte — als kultsymbolische Erscheinung voraussetzt. Er hat unter Aufbietung seiner ganzen Gelehrsamkeit und seiner umfassenden Kenntnis des paulinischen Schrifttums dafür den Beweis zu erbringen versucht, aber nicht alle Einwände zum Schweigen zu bringen vermocht. R. Schnackenburg, der schon vorher mit seiner Studie *„Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus“* zu Warnach in Widerspruch geraten war, hat neuerdings in der Münchener Theol. Zeitschrift (6 [1955] S. 32—53) mit Berücksichtigung von Warnachs eben besprochener Abhandlung und anderer Neuerscheinungen

<sup>6</sup> Münchener Theol. Studien I, 1, 1950.

zwar seine Ansicht revidiert, ohne daß aber der Gegensatz zwischen seiner und Warnachs Deutung abgemildert worden wäre. Der theologische Streit um Röm 6, 5 wogt schon zu lange hin und her, als daß man hoffen könnte, er sei aus Paulus allein endgültig zu entscheiden. Bei der Schwierigkeit des Textes geben kleinste, unwägbare Nuancierungen den Ausschlag für die eine oder andere Auffassung. Auch wenn Schnackenburg mit seiner (von E. Stommel übernommenen) nunmehrigen Annahme, Paulus habe bei der Abfassung von Röm 6, 3—5 nicht an die Symbolik der Tauchtaufe gedacht und überhaupt nicht daran denken können, angesichts der Väterzeugnisse<sup>7</sup> schwerlich allgemeine Zustimmung finden wird, hat er doch Warnachs gründliche, aber allzu sichere Exegese zwar nicht als falsch, wohl aber als anfechtbar erwiesen.

Das letzte Wort über die Lehre von der Mysteriengegenwart muß deshalb einstweilen doch wieder bei den Kirchenvätern gesucht werden, von denen sich Casel ursprünglich anregen ließ, ohne die Kraft zu besitzen, ihre Schriften gründlich genug zu durchforschen und zu interpretieren. Das hat an seiner Stelle jetzt J. Betz getan. In seinem Buch *„Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorexephinischen griechischen Patristik“* kommt er zu dem Ergebnis, daß die griechischen Väter zwar die *Tatsache* der Gegenwart des Heilsereignisses im Abendmahl unüberhörbar lehren, die *Weise* jener Gegenwart jedoch nicht ausdrücklich untersuchen. „Immerhin“, so folgert der Autor, „lassen ihre Aussagen erkennen, in welcher Richtung die Lösung der Frage... zu suchen ist... Die vergangene Heilstat von ehemals steht nicht in sich selbst wieder auf, sie hat auch nicht die Seinsweise des Ewigen angenommen, ihre Gegenwart ist also keine absolute, sondern eine relative und inhärierende. Die sakramentale Handlung wird, wie die Väter sagen, zum *Symbol* der einstigen Heilstat. Wir können daher auch von einer symbolischen Gegenwart der letzteren sprechen oder von einer intentionalen, weil die sakramentale Handlung die Ur-heilstat intendiert. In jedem Fall aber ist an der Objektivität die-

ser Gegenwartsweise festzuhalten“ (214 f.). Die Mysterientheologie brauche also nicht die Caselsche Lehre zu übernehmen, daß diese einmaligen und unwiederbringlichen vergangenen Akte in sich selbst, absolut gegenwärtig würden. Sie könne aus den Vätern selbst den Hinweis entnehmen, daß jene Heilsereignisse in dem jetzigen Vollzug des Sakraments zur Darstellung kommen. Nicht erst und nicht bloß die Wirkung des Sakraments am Empfänger, sondern die sakramentale *Handlung* an und mit den Elementen (Brot und Wein in der heiligen Messe) sei die seinshafte Grundlage (das ontische Substrat), an der die Gegenwart der vergangenen Heilstat haftet. „Das einstige Geschehen wird im jetzigen Geschehen gegenwärtig“.

Die Lehre der Kirchenväter grenzt sich nach Betz scharf ab gegen viele bisher vorgebrachte Lösungsversuche. Am schärfsten gegen die eine der zwei eingangs erwähnten extremen Meßopfertheorien, nach der die Eucharistie eine Wiederholung des Kreuzesopfers wäre, ein Opfer, das dem Kreuzesopfer analog wäre. Als unhaltbar erweist sich auch der protestantischerseits vorgebrachte Lösungsversuch, der nicht die Heilstat Jesu uns, sondern uns der historischen Heilstat am Kreuz gegenwärtig werden lassen wollte. Ungenügend ist es ebenso, von einer Gegenwartsetzung des Kreuzesopfers zu sprechen, insofern nur seine Frucht, die Gnade, dem Empfänger durch das Sakrament vermittelt wird, der seinerseits dabei gläubig der vergangenen Geschehnisse eingedenk ist. Diese Auffassung wird der Lehre der Väter selbst dann noch nicht gerecht, wenn sie den Akzent auf eine Gleichgestaltung des Empfängers mit Christus legen sollte, worin man eine geheimnisvolle Nachahmung und Vergegenwärtigung des Heilswerkes Jesu sehen möchte. Auf der anderen Seite behauptet O. Casel zu viel, wenn er von einer „realen“, besser würde man sagen, absoluten Gegenwart der vergangenen Heilstat sprach. In Wirklichkeit wird der Heilsakt, nicht wie er damals am Kreuz war, wohl aber in allen seinen Wesenszügen im sakramentalen Geschehen gegenwärtig. Und zwar ist da an die Wesenszüge des Ereignisses als solchen, nicht nur an seinen überzeitlichen Heilsgehalt zu denken.

Man sieht, wie nahe Warnach mit seiner Theorie an die Lehre der Väter herangekommen ist, wenn auch seine spekulative

<sup>7</sup> Vgl. K. H. Schelkle, *Taufe und Tod*. Zur Auslegung von Röm 6, 1—11 in: *Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel* OSB (1951) 9—21.

Deutung nicht befriedigt. Aber können wir überhaupt eine befriedigende Erklärung eines Geheimnisses erwarten?

J. Betz braucht sich um die philosophische Durchdringung seines Ergebnisses nicht zu kümmern. Er liefert die Grundlagen, wie sie von den Kirchenvätern geboten werden. Und doch bietet er (S. 101 f.) mit zwei Vergleichen einen guten Ansatz zur Aufhellung der Mysteriengegenwart: „Wenn wir einen Gegenstand im Begriff zu erfassen suchen, so intendiert der gedachte Begriff den Gegenstand und repräsentiert ihn für das Bewußtsein. Wie der Gegenstand nicht dadurch vervielfacht wird, daß er mehrmals im Begriff gedacht wird, so wird auch die einmalige geschichtliche Heilstat Jesu nicht vervielfältigt, wenn sie von mehreren sakramentalen Vollzügen intendiert und repräsentiert wird. Ein Unterschied zwischen den beiden Vergleichsgrößen besteht aber hinsichtlich der Seinsweise der Vergegenwärtigung. Im gedachten Begriff hat der vergegenwärtigte Gegenstand die Daseinsform des Bewußten, beim Sakrament hat die vergegenwärtigte Heilstat objektive, vom Bewußtsein unabhängige Daseinsform. Man kann die symbolische Gegenwart der vergangenen Heilstat im Kultgeschehen ferner vergleichen mit der Gegenwart der Idee im sichtbaren Einzelding nach platonischer Auffassung. Hier gilt das konkrete Ding als Bild der Idee. Aber es kommt nun alles darauf an, das Bild auch wirklich im platonischen Sinn zu verstehen. Dieses ist nicht Ersatz statt des Urbildes, also nicht Aussage, daß das Urbild nicht da ist, sondern im Gegenteil: es ist Ausstrahlung, Inerscheinung-treten, Offenbarung der als Ur-sache wirkenden Idee. Die urbildliche Idee wird im Einzelding als ihrem Nachbild seinshaft gegenwärtig.“

Schließlich wird uns die Mysteriengegenwart nicht weniger Geheimnis bleiben müssen als die Gegenwart von Jesu Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brot und Wein. Auch in diesem Geheimnis kommt das philosophische Denken an seine Grenzen und läuft alles Erklärenwollen auf den Aufweis philosophischer Widerspruchslosigkeit hinaus. Die gewöhnlichere Erklärungsweise sagt, daß die Akzidentien (Gestalten) von Brot und Wein nach der Transsubstantiation, bei der ihnen die tragenden Substanzen entzogen wurden, durch die Allmacht Gottes er-

halten werden und die neuen Substanzen von Leib und Blut Christi gleichsam nur umkleiden, ohne von ihnen selbst getragen zu werden. Aber eine andere begründete theologische Meinung<sup>8</sup> hält diesen Umweg für unnötig und läßt die Gestalten von Brot und Wein von den Substanzen des Leibes und Blutes Christi unmittelbar getragen werden. Demnach ist zu sagen: Christi Leib, der natürlicherweise mit jenen Akzidentien (mit jener Gestalt), unter denen er den Aposteln begegnet ist, ausgestattet ist, kann sehr wohl — freilich nur durch das eucharistische Wunder — auch unter natürlicherweise leibfremden, aber nun doch von diesem Leib getragenen Eigenschaften erscheinen.

Etwas ganz Ähnliches gilt nach dem Ergebnis der patristischen Untersuchung von J. Betz unserer Meinung nach auch von der Mysteriengegenwart: An die Stelle der historischen ‚Akzidentien‘ des geschichtlichen Heilswerks treten im Meßopfer, bzw. in den Sakramenten diejenigen der sakramentalen Handlung. Aber die ‚Substanz‘ des Heilsgeschehens ist im Kultgeschehen genau die gleiche wie im historischen Heilsereignis<sup>9</sup>. Wie also der Leib Christi gegenwärtig ist unter der Gestalt des Brotes, so ist das ganze Heilsgeschehen gegenwärtig unter der Gestalt der sakramentalen Handlung. Deshalb nennen die griechischen Kirchenväter die eucharistische Handlung im gleichen Sinne Symbol der Heilstat Christi, wie sie das konsekrierte Brot als Symbol des Leibes Christi bezeichnen (vgl. Betz S. 222). So wenig sie damit einen Zweifel an der Gegenwart des Leibes Christi unter der Brotsgestalt ausdrücken wollten, so selbstverständlich war ihnen die Gegenwart des Heilswerkes Christi im Kultmysterium.

Vielleicht kann man sagen: Warnachs Abhandlung „Taufe und Christusgeschehen“ schließt die zweite Diskussionsphase über die Mysterienlehre ab, die Untersuchung von J. Betz leitet die dritte Phase ein. Jedenfalls hat er die ganze Diskussion auf theologisch sicheren Boden gestellt.

<sup>8</sup> Diese Erklärung geht von der philosophischen Erkenntnis aus, daß die in sich und aus sich selbst raumlose Substanz nur durch die Akzidentien raumbezogen und -gebunden wird.

<sup>9</sup> Ganz ähnlich hatte sich O. Casel schon in seiner Abhandlung „Mysteriengegenwart“ (Jahrb. f. Lit. Wiss. 8 [1929] S. 197) ausgedrückt.