

Fittkau, G., *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Theopha-
nea, 9). gr. 8° (231 S.) Bonn 1953, Hanstein, DM 19.80.

Der Untertitel der Arbeit heißt: Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums“ in der Lehre Odo Casels. Damit ist zunächst die Spitze angegeben. Diesem Wort muß freilich alle Härte genommen werden, die nicht sachlich mit wissenschaftlicher Auseinandersetzung gegeben ist; denn der Verf. schließt sich dem schönen Wort G. Söhngens an (und der Rezensent kann dem nur beipflichten), daß „selbst der Theologe, welcher der Mysterienlehre ablehnend oder mit Vorbehalten gegenübersteht, . . . seine Entgegnung dennoch mit einem Dank an die Mysterientheologie beginnen und schließen wird“. In der Tat: wer die Fruchtbarkeit des Caselschen Anstoßes (und als solcher kann und braucht er die Vollkommenheit des endgültigen Wurfes nicht zu haben) und der daran erwachsenen Diskussion für die Sakramententheologie nicht guten Herzens anerkennt, wäre von grober Voreingenommenheit nicht freizusprechen. Die Arbeit wurde 1944 in Breslau als Promotionsschrift eingereicht. Da die Umstände eine Überarbeitung des Manuskripts unmöglich machten, liegt sie in dieser Fassung vor. Für die Sache kaum ein Nachteil, da die Laacher Positionen bis dahin in allem Wesentlichen festgelegt waren. In der Form aber erwächst ihr daraus — so möchten wir wenigstens meinen — ein Vorteil: es ist Auseinandersetzung mit dem noch lebenden O. Casel! Damit war die Möglichkeit gegeben, in offenerer Frische den Finger auf empfindliche Stellen zu legen, als da sind: mangelnde Unbefangenheit in der Auslegung von Texten, Schwerhörigkeit auch gegenüber sachlicher Kritik u. a. mehr. Das Bild des großen Benediktiners leidet darunter nicht. Solche Einseitigkeiten sind das gute Recht und die unvermeidliche Zubuße eines jeden, der wie er mit geradezu prophetischem Elan künden zu müssen glaubte; aber ebenso wenig besagt es etwas gegen die Vornehmheit, mit der der Verf. die Auseinandersetzung führt. Da der warme Atem einer von beiden Seiten mit lebendigem Einsatz geführten Diskussion hier noch einmal eingefangen ist, könnte die Arbeit in ihrem verspäteten Erscheinen sehr wohl die begrüßenswerte Wirkung haben, einigermaßen steril verfestigte Fronten erneut in Fluß zu bringen. — Der Titel besagt des weiteren: es geht in der Auseinandersetzung mit dem Caselschen Kultmysterium um den *Begriff des Mysteriums*. „Die *Theologie des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*“ lag für die Habilitation bereits im Manuskript vor, ist aber samt allen Unterlagen in den Nachkriegswirren verlorengegangen. Der Verlust dieser bestätigenden, füllenden Ergänzung ist bedauerlich, denn die Qualitäten des Erstlings versprechen viel. Beherrschung des Stoffes und der einschlägigen Literatur; gründliche philologische Erhellung der Texte als Grundlegung für Schlüsse, welche die Tragkraft der Beweisstücke nicht überziehen; abgewogenes, auch großen Namen gegenüber erstaunlich selbständiges Urteil; die Sprache so einfach und anschaulich, wie der schwierige Gegenstand es zuläßt, und der Gesamtaufbau von vorbildlicher Klarheit und Durchsichtigkeit.

Hier die große Übersicht: problemgeschichtliche und methodische Darlegungen zum Kultmysterium O. Casels (im 1. Teil, S. 12-55) stellen den Fragepunkt klar, resumieren im wesentlichen die Diskussion und geben so den Hintergrund für die Beschreibung des Mysterienbegriffes bei Joh. Chrysostomus ab (2. Teil, S. 56-86). Der umfangliche 3. Teil (S. 87-221) dient der verifizierenden Nachprüfung des gewonnenen Begriffes im strittigen Bereich der *sakramentalen* Mysterien.

Mag sein, daß nicht alle dem runden Urteil (23) zustimmen wollen, der Nachweis eines *Denkwiderspruchs* in Casels „Kulteidos Mysterium“ sei noch nicht erbracht worden (Repraesentation eines Heilsgeschehens „secundum substantiam“ öffnet ja in der Tat ein weites Tor . . .). Aber eine Theorie, die sich als ein Stück positiver Theologie gibt und sich auf patristisch-theologische Tradition beruft, muß nicht nur taktisch zuerst auf diesem Feld angegriffen werden; so verständlich das Vorbringen von *Denkschwierigkeiten* auch ist, methodisch können sie nicht letzte Instanz sein, falls ein derartiges Theologumenon tatsächlich in Offenbarung und Überlieferung nachweisbar sein sollte. Wenn Casel einmal zugestehen zu können glaubte, es könne für seine These von der realen Existenz der Mysterien in der Antike, wie er sie für die entscheidende Kennzeichnung des Heilsgeschehens

in der Kirche mit Beschlag belegt, abgesehen werden, dann ist dieses Wort ein Erfolg der Kritik von der religionsgeschichtlichen Seite her. Der Verf. weist u. E. zu wenig darauf hin (18), wie verhängnisvoll dieses bedrängte Wort angesichts des Fehlens übernatürlicher Elementarbegriffe für die ganze Theorie ist (und vielleicht nicht von ungefähr: in einer Anmerkung [28, A. 1] über die Meßopfertheorien distanziert er sich auch recht wenig von dem, was man einen „Theologismus“ nennen könnte; eine spätere Ausstellung wird darauf hinweisen, daß man das nicht ganz ungestraft tut!). Aber schließlich: die Zuständigkeit der Quellen wird dadurch nur erneut unterstrichen.

Wie nahe es liegt, die „ungebrochene Tradition“ gerade bei Johannes Chrysostomus zu prüfen, ist ersichtlich: das Werk in sich (mit knapp 300 Stellen mit *μυστήριον* im Mittelpunkt) und die Vielzahl der von ihm abhängigen Autoren machen das ebenso erklärlich wie das Zugeständnis Casels (belegt 215, A. 4), mit seiner Auslegung des Chrysostomus stehe und falle seine Auslegung des Tridentinums.

Casel legt großes Gewicht auf das terminologische Argument. Aber auch unabhängig davon ist wegen der Versuchung, in den Begriff des Mysteriums hineinzunehmen, was den Wesensgehalt der einzelnen als Mysterien bezeichneten Dinge ausmacht — der Sakramente z. B. —, zu fragen: welcher formale Grund bewegt Chrysostomus zur Wahl dieses Terminus? Vornehmlich an Hand der Auslassungen des Kirchenlehrers über Kol 1, 24-29 und 1 Kor 2, 6-10 wird diese Frage beantwortet mit dem Ergebnis (83 ff.), daß Wort und Begriff des chrysostomischen Mysteriums entscheidend durch den Bezug der übernatürlichen Heilswirklichkeiten auf die Glaubenserkenntnis bestimmt sind: Verborgtheit, die nur durch den freien Gnadenratschluß Gottes offenbar gemacht werden kann; Verborgtheit, die grundgelegt ist in der seinshaften, von Gott gefügten Verbindung von natürlich erkennbarem Element und nur dem Glauben zugänglicher Heilswirklichkeit. Auf die Liebesmitteilung des offenbarenden Gottes wird die ethisch freie, personale Antwort des Glaubens als des dem Mysterium zugeordneten Erkennens damit sowohl ermöglicht wie auch gefordert (für die Sakramente ausführlich nachgewiesen 118-145). Mit diesem Bezug zur Glaubenserkenntnis die Erlösungswirklichkeit entscheidend auf Lehre reduziert sehen zu wollen, ist kurzschlüssig und allenfalls im Eifer des Gefechts entschuldbar; das in der Kontroverse etwas stark akzentuierte Prümmsche „Lehrmysterium“ meint das selbstverständlich nicht!). — Vom Begriff her hat also Casel an Joh. Chrysostomus keine Stütze für sein „Kulteidos“ Mysterium. Der Charakter einer Auseinandersetzung verlangt die Bewährung des gewonnenen Ergebnisses dort, wo Casel dieses Kulteidos klassisch verwirklicht glaubt: Im Raum der Sakramente (87-150). Das allgemeine Ergebnis betreffs der Wahl der Terminologie bestätigt sich auch bei diesen besonderen Anwendungsfällen.

Nun steht und fällt die These des Laachers damit natürlich nicht, denn die Sache kann auch unabhängig von der Terminologie in der christlichen Heilswirtschaft verwirklicht sein. Den erschöpfenden Nachweis, daß Chrysostomus auch in dieser Hinsicht kein für Casels Kulteidos sprechender Zeuge ist, wollte der Verf. seiner zweiten Arbeit vorbehalten. In dieser Studie aber legt er wenigstens schon den Grund dazu (150—209), indem er die Anschauungen des Chrysostomus auf die Kernfrage der Gegenwart der Heilstat Christi hin prüft, und zwar an den für die Mysterientheologie klassischen Sakramenten der Taufe (151 ff.) und der Eucharistie (166 ff.). Da der Verf. einen unnötigen Vorgriff auf seine kommende Arbeit vermeiden wollte, fehlt diesen mehr negativen Ausführungen manchmal noch die letzte Rundung. Aber für die Taufe ist doch der Nachweis erbracht, daß die Art, wie der Kirchenlehrer sich über das paulinische *δυοτομα* ausläßt, Casel vor eine kaum zu leistende Beweislast stellt. Ähnliches gilt für die Eucharistie; auch hier läßt die chrysostomische Auslegung von „Gedächtnis“, vom Verhältnis Christi zum Priester in der sakramentalen Opferdarbringung, von der „Verkündigung“ des Todes Christi keine Berufung auf dessen Zeugenschaft für das Kulteidos Mysterium zu. Auch wird hinreichend klar, daß er kein Zeuge für eine je neue Oblation Christi im Meßopfer ist. — Hier wäre allerdings eine Ausstellung zu machen: Gewiß sollen die Ausführungen (167 f.) über das eucharistische Opfer nach der katholischen Glaubenslehre nur Zusammenfassung sein.

Aber einmal sind sie in sich anfechtbar. Ein Satz wie: „Diese ‚höchst reale Abbildung‘ hat nach dem Willen des Herrn die volle Wirkkraft des Kreuzesopfers und ist deshalb (Sperrung nicht vom Verf.) ein ‚wahres und eigentliches‘ Opfer“ (168) dürfte die Fülle des Lehrsatzes vom *sacrificium visibile* schwerlich ausschöpfen (und den Ausweg einer *visibilitas sacrificii scl. crucis* gibt es nicht, denn das repräsentierte Kreuzesopfer als solches ist nicht sichtbar!). Und was mehr ist: Diese Ausführungen sind doppelt anfechtbar in einer Auseinandersetzung mit O. Casel, denn sie entziehen seiner Auffassung mehr Boden als von der Glaubenslehre her gefordert wird, und dagegen kann man sich von seiner Position aus mit Recht verwahren.

Mit besonderem Dank hervorgehoben zu werden verdient noch die geradezu mit Anteilnahme durchgeführte Ehrenrettung des großen Lehrers (122 ff.): Im Gefolge E. Bishops drohte es nachgerade zu einem Gemeinplatz der dogmen- und liturgiegeschichtlichen Forschung zu werden, daß sich bei Chrysostomos ein Umschwung und Abfall in der eucharistischen Frömmigkeit zeige; seine im Raum von Ehrfurcht und Scheu stehenden „Lieblingsattribute“ gegenüber den eucharistischen Mysterien bewiesen das Verschwinden der urchristlichen Haltung von frohem Glauben, von Vertrauen und Liebe. — Freilich wird man die Tragweite dieser Rehabilitierung nicht überschätzen dürfen: Ob sie über die Person des Heiligen hinaus auch für seine vielen Nachfahren in Anspruch genommen werden kann, steht wohl auf einem anderen Blatt.

Mit diesen Bemerkungen ist die Fülle der ausgezeichneten Arbeit nur eben angedeutet. Hoffen wir, daß der augenblicklich im Amerika wirkende Verf. nur *vorläufig* nicht an die Wiederaufnahme seiner Studien denken kann, und hoffen wir, daß seine Arbeit ein Beitrag zu neuem Gespräch werde.

A. Stenzel S. J.

Gaechter, P., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*. gr. 8° (260 S.) Innsbruck-Wien-München 1953, Tyrolia Verlag.

G. hat in diesem Buch dankenswerterweise eine Reihe von Beiträgen gesammelt, die er, abgesehen vom ersten über die literarische Geschichte von Lk 1—2, vorher schon in verschiedenen, auch ausländischen Zeitschriften herausgegeben hatte. Es war nicht die Absicht des Verf., eine Biographie Marias zu schreiben, „die sich mangels genügender Quellen als unmöglich erweist“ (7). Er bringt aber an Hand der marianischen Schrifttexte sehr bedeutende exegetische Studien, die so ineinander greifen, daß sich doch ein einheitliches Marienbild ergibt. Allgemeine Beachtung dürften unter anderem besonders seine Ausführungen im zweiten Abschnitt finden, der den etwas bescheidenen Titel trägt: „Die Chronologie von Marias Verlobung bis zur Geburt Christi“ (78—126). G. versucht darin nicht nur die reine zeitliche Abfolge zu bestimmen, sondern auch den Verlauf der Ereignisse selber auf Grund zeitgenössischer Quellen und psychologischer Einfühlung möglichst wirklichkeitsgetreu zu rekonstruieren. So wird mit Hilfe der Nachrichten über jüdische Ehegesetze die Situation Marias als Verlobte erhellt. Sie war zwar durch die Verlobung die rechtliche Gemahlin Josephs. Ein Vollzug der Ehe war aber in dem Jahr vor der Heimführung in das Haus des Bräutigams, in dem sie noch im Haus ihrer Eltern wohnte, wegen der strengen Sitte — namentlich in Galiläa — praktisch ausgeschlossen. Von hier aus sucht G. das Wort Marias zu verstehen: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ G. glaubt, daß Maria mit der Botschaft des Engels: „Du sollst empfangen . . .“ aufgefordert war, ihre Zustimmung zu einer *unmittelbar* zu verwirklichenden messianischen Mutterschaft zu geben. Ihr Einwand würde dann aus einem Gewissensbedenken kommen, das ihr verbot, jetzt *unmittelbar* — vor der Heimführung — die nach ihrer Meinung notwendige Voraussetzung zur Verwirklichung der Mutterschaft zu setzen, und nicht etwa aus einem Gelübde oder Versprechen der Jungfräulichkeit. Wir glauben indes nicht, daß es G. gelungen ist, die angenommene Unmittelbarkeit in der Botschaft des Engels nachzuweisen. So wie die