

von den Stellen aus dem NT (Lk 1, 28.41), in denen der Verf. einen nicht weniger gut begründeten Beweis für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel sieht. Auch hier kann bei ruhigem Abwägen der vorgebrachten Gründe nur von einem wahrscheinlichen Konvenienzbeweis die Rede sein.

B. Brinkmann S.J.

Filthaut, Th., *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*. 80 (129 S.) Warendorf 1947, Schnell. DM 4.80.

Dieses Buch ist ohne Frage eine verdienstliche Arbeit. Man gewinnt einen einigermaßen abgerundeten Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Kontroverse (kurz zusammengefaßt 11-15). Das 2. Kapitel über das Grundproblem der Mysteriengegenwart ist in vier Paragraphen mit je verschiedenen Unterabschnitten ausgegliedert: das Wesen des Mysteriums, die innere Wirklichkeit des Kultmysteriums, sein Vollzug, seine Seinsweise (16-72). Es schließt sich an eine Übersicht über die Rolle der beiden wichtigsten herangezogenen theologischen Quellen, nämlich der Schrift und der Väter in der Kontroverse (73-80); über die Debatte zu Rom 6, 12 (81-85); endlich über die verschiedene Auffassung von Casel und Prümm zur Beziehung zwischen den christlichen und den hellenistischen Mysterien (86-97). Die kurze abschließende Synthese findet die „entscheidende Bedeutung“ der Mysterienlehre „darin, daß sie mit einer erstaunlichen Unbeirrbarkeit die gesamte Christuswirklichkeit in einer einheitlichen Zusammenschau, in einem das Wesentliche heraushebenden und doch alle Einzelheiten umfassenden Begriff dargestellt hat“. Der Verf. fügt hier eine Bemerkung an, wonach er den Wirklichkeitscharakter dieses Begriffs offen gehalten wissen will. Er glaubt aber dennoch die theologische Arbeit der Gegenwart gefragt, ob sie sich selbst auf dem Weg einer Bemühung um eben diesen Begriff befinde.

Man gewinnt aus der ziemlich ausgebreiteten Fülle der wörtlich oder in gedrängter Zusammenfassung angeführten Caselschen Gedanken den Eindruck, daß der heimgegangene Benediktiner, trotzdem sein Arbeitsgebiet die positive Theologie war, im Grunde ein ausgeprägt synthetischer Geist gewesen ist. Er besaß eine ungewöhnliche Kraft der Zusammenschau vieler Dinge, blieb aber auch nicht unberührt von der Gefahr dieser Veranlagung, die darin besteht, daß der Verschiedenheit der zusammengefaßten Dinge nicht genügend Rechnung getragen und somit das Gemeinsame allzusehr hervorgehoben wird. Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man in der Arbeitsweise Casels ein starkes intuitives Moment zu beobachten glaubt. Er hat seinen zentralen Begriff des Mysteriums und der Mysteriengegenwart sehr früh vollendet und das, was er an positiven Begründungen beibrachte, hat er, wie F. (44) erkennen läßt, zum großen Teil erst später unter dem Zwang der erhobenen Einwände gesammelt.

Da auch die Übersicht von F. trotz aller selbstauferlegten Beschränkung dennoch an einer gewissen kritischen Stellungnahme nicht vorbeikommt — die Konfrontierung von Urheber (und hinzutretenden Verfechtern) der Mysterienthese mit ihren Gegnern (bzw. Modifikatoren) ist ja ganz von selbst eine Art objektive Kritik — darf man die Frage nach der Zweckmäßigkeit der gewählten Weise der Gliederung erheben. Im Verhältnis zu den 56 Seiten, die der Problematik des Begriffs gewidmet sind, tritt der den Quellenunterlagen zugemessene Teil mit seinen 25 Seiten schon dem Umfang nach stark zurück. Und doch liegen hier die entscheidenden Fragen, die auch logisch an den Anfang gehören. Ehe über das nähere Wie einer aufgestellten theologischen Begrifflichkeit debattiert werden kann, muß ihr Enthaltensein in den Quellen einwandfrei feststehen.

Es ist voll anzuerkennen und ehrend für den Verf. der Arbeit, daß er den Urheber der Mysterienlehre durchaus zu verstehen sucht und auch da Werturteile unterläßt, wo sie sehr nahe lägen. So wenn er genötigt ist, Meinungsäußerungen Casels zu einer und derselben Sache zu bringen, die einander — nach dem Eindruck des unbefangenen Beobachters — zu widersprechen scheinen. Um das Letztere festzustellen, braucht man nur das von F. gesammelte Material über die Formulierungen Casels überlesen, die die Frage betreffen,

ob sich die Gegenwärtigsetzung der Heilstat auch auf deren geschichtliche Seite beziehe. Unzweifelhaft umfaßt sie aber nach Casels bis in seine letzten Veröffentlichungen hinab festgehaltener Überzeugung auch alle irdischen Einzel-taten und Erfahrungen des Erlösers.

Der Darsteller der Lehre Casels war auch berechtigt, gegen eine nach seiner Meinung nicht zutreffende Form der Wiedergabe der Gedanken Casels über die Mysteriengegenwart Verwahrung zu erheben. So findet er auch (66 mit Anm. 306) darin eine Entstellung dieser Lehre, daß ich in dem Buche „Christentum als Neuheitserlebnis“ gesagt habe, nach Casels (wie ich sogar meinte, hinzuzufügen zu sollen) nur anfänglich vertretener Anschauung „lebe“ im christlichen Kult die Heilstat des Herrn auch in ihren Einzelschritten „wieder auf“. Diese Formel mag sich so bei Casel nicht finden. Aber es sind alle Elemente nachweisbar, die diese Sprechweise als sinngemäße Wiedergabe dartun. Casel hat sich zwar unter der Wucht vorgebrachter Gegengründe auf die Formel zurückgezogen, es werde einzig die Heilstat Christi gegenwärtig. Aber wie er in seiner Auseinandersetzung mit Söhngen noch klarer als früher herausgearbeitet hat, meint er keineswegs nur die Wirkmächtigkeit und die Frucht der Heilstat, sondern eben die geschehene Tat. Ihre echte Geschichtlichkeit sei festzuhalten, nicht ein „Schweben über der Geschichte“ (vgl. F. 68). Da nun das Wesen des Geschichtlichen in dessen Einmaligkeit besteht, kann eine Lehre, die die Gegenwärtigsetzung der Einzelschritte der Heilstat als einer geschichtlichen vertritt, vollkommen zutreffend so umschrieben werden, daß man von ihr sagt, sie lehre eine Wiedereinkehr der vergangenen Taten in die Zeit.

Schon Seite 32 stellt F. eine ganze Reihe von Casel-Texten zusammen, in denen Casel aussagt, daß wirklich die geschichtliche Seite der Heilstat(en) gegenwärtig werde, einmal mit dem einschränkenden „nicht in ihrer bloßen historischen Gestalt“ — auf jeden Fall nicht allein der überzeitlichen Heilsbedeutung nach, wie Söhngen will.

Gewiß hat nun Casel die Hypothese von der Allgegenwart des Logos ausgebildet, in und mit der auch seine Heilstaten gegenwärtig würden. Es ist eine nicht zu billigende Unterlassung von F., daß er auf die zwingenden Gegen-gründe, die Umberg schon in seinem Aufsatz in ZAM 1925 vom spekulativ-theologischen Standpunkt aus dagegen vorbrachte, nicht ausreichend aufmerksam macht. Bei der Ausführlichkeit, die er Söhngens (im übrigen sehr gesunden) Modifikationen der Mysterienlehre gewidmet hat, darf diese Unterlassung eines ausreichenden Hinweises auf eine ganz wesentliche Sachkritik an einem fundamen-talen Stück der Caselschen Hypothese sehr verwundern. War die Schluß-bemerkung des wichtigen Umbergschen Aufsatzes in ZAM 1 (1925/1926) 366, die vor einer Aneignung der den heidnischen Mysterien entsprechenden Seelen-haltung und ihrer Übertragung auf christliche Feiern warnt, wirklich ein Miß-griff und gegenstandslos, wo doch Casel in dieser Haltung das Providentielle der Mysterien als Vorbereitung auf das Christentum glaubt erblicken zu können? Auf der Linie der letzteren Anschauung Casels liegt es, ein möglichst inniges Sichvertiefen in das Ethos der Mysterien als dem Verständnis des Christentums höchst förderlich zu finden. Eben das wird man, wenn man es wie der Referent mit Umberg glaubt verneinen zu sollen, auch in die von Umberg gewählte Warnung kleiden dürfen. F. selbst liefert Seite 92 reichlichen Stoff, der das Nicht-Unangebrachte einer solchen Warnung einigermassen dartut. Aber der Grund für die Kargheit der Arbeit in dieser Hinsicht wird in den Gedanken liegen, die ihr Verf. Seite 73 ausbreitet. Diese Gedanken sind mißverständlich und verlassen auf jeden Fall stark den Boden des bloßen Referates, auf den sich F. beschränken wollte. Es ist Stellungnahme für die Haltung Casels und gegen die von der Dogmatik herkommenden Opponenten (zu denen der Referent sich nicht rechnet, da er von der Geschichte aus seine Einwände be-gründet hat), wenn F. einfach behauptet, die gegen die Mysterienlehre vorge-brachten Denkschwierigkeiten hätten ihren Grund im übernatürlichen Charakter des Mysteriums. Kein Mysterium kann einer sicheren Vernunft-wahrheit einfachhin widersprechen. Sobald innere Unmöglichkeiten bei einer Hypothese nachgewiesen werden (und das ist durch Umberg z. B. hinsichtlich

der Flucht Casels in die Logosgegenwart zur Erklärung des Wie der Mysteriengegenwart geschehen), ist es wirklich apriori schon sicher, daß dieser Teil der Hypothese von den Glaubensquellen nicht gedeckt sein kann, auch nicht von den Vätern als moralische Gesamtheit genommen (als solche sind sie ja allein *locus theologicus infallibilis*). In das eigentliche Dogma, und das wird hier stark berührt, ist übrigens viel weniger an „aristotelisch-scholastischem“ Denken eingegangen als der Verf., hier stark in der Gefolgschaft Casels, annimmt. Die Kategorien des gesunden Menschenverstandes reichen aus, um dieses Stück des spekulativen Rückhalts, den sich Casel für seine These geschaffen hat, als untragbar zu erkennen. Bezüglich des von Casel selbst als seiner Hypothese ganz wesentlich bezeichneten Satzes von der Mysteriengegenwart Christi in allen Sakramenten hat sich ja mittlerweile das oberste kirchliche Lehramt ganz klar ablehnend geäußert.

Der Verfasser dieser Besprechung ist bei der Frage nach dem theologischen Wie der Kultpräsenz von seinen fachlichen Veröffentlichungen aus sehr wenig beteiligt, anders was die philologisch-historische Begründung der Kultpräsenz und vor allem des Caselschen Mysteriumsbegriffs angeht. Aus der Tatsache, daß im 2. Band des Werkes des Rez., „Der christliche Glaube“, eine im Sinne pantheisierender Vorstellungen gehaltene „Kultpräsenz“ der Mysteriengötter (über den auch in dem Buch „Neuheitserlebnis“ zugegebenen Fall der Dionysosmysterien alter Zeit hinaus) als möglich eingeräumt wird, glaubt F. ein so weitgehendes Maß von Unsicherheit hinsichtlich der Frage nach der Wirklichkeit des Eidos Kultpräsenz im Heidentum bei dem Rez. feststellen zu können, daß das gegen ihn und für Casel spreche. Bleiben aber nicht doch auch für den heidnischen Mysterienbereich eine ganze Reihe fundamentaler Unterschiede voll bestehen, vor allem der, daß von einer Heilstat der Mysteriengötter im eigentlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann, auch rein vorstellungsmäßig nicht?<sup>1</sup>

Leider ist es F. entgangen, daß ich in meinem Religionsgeschichtlichen Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt (Freiburg 1943) sowohl das Wesensbild der Mysterien erneut ausführlich dargestellt wie auch zu ihren Beziehungen nach dem Christentum hin unter gleichzeitiger Beachtung der Caselschen Mysterienlehre Stellung genommen habe. Eine ausgiebige Antwort auf Casels letzte und sehr ausführliche Stellungnahme zu meinem Standpunkt, die er in seiner umfangreichen Abhandlung „Glaube, Gnosis und Mysterium“ (Sonderdruck aus dem Jahrb. f. Liturgiew. 15 [1941]) veröffentlichte, war in dem damals schon im Satz abgeschlossenen Buch leider nicht mehr möglich. Aber der Stand der Auseinandersetzung über Begriff *mysterion* erlaubte mir doch, in einer Anhangsbemerkung den Streitpunkt, wie ich glaube, schärfer als vorher zu formulieren: „Die Frage geht nicht darum, was das christliche Mysterium objektiv ist — sondern warum und in welchem Sinne das objektive Heil von Paulus gerade als *mysterion* bezeichnet wird“ (Handbuch 846).

Die Vertreter der Ansicht, daß *mysterion* in der Heiligen Schrift und im besonderen bei Paulus (wenige Stellen ausgenommen, wo der Sinn aber ein verwandter ist: Symbol) mit „verborgene Wahrheit“ zu übersetzen sei, sind von Casel immer wieder der Intellektualisierung des Begriffs beschuldigt worden. Oft nimmt der Vorwurf die Gestalt an, als sei im besonderen der Referent so rückständig, den objektiven, übernatürlich seinhaften Charakter der Mysterien des Christentums zu verkennen. Was ich von Anfang an wollte mit der Betonung des lehrhaften Charakters des Mysteriums und was die zuletzt angezogene grundsätzliche Bemerkung darüber jedenfalls ganz unmißverständlich

<sup>1</sup> Daß der 121<sup>85</sup> gebotene Hinweis auf die ablehnende Besprechung des Buches „Christentum als Neuheitserlebnis“ durch E. Peterich im Hochland der Mysterienthese dienlich sei, sehe ich nicht ein, weil der zentrale Einwand Peterichs, daß das Neuheitsempfinden bei der Urchristenheit eine unwesentliche Rolle gespielt habe, dem urchristlichen Quellenbefund widerspricht, und zwar so sehr, daß ein zuständiger Beurteiler kürzlich dem Titel des Buches und damit seiner Grundthese eine „justesse frappante“ zugebilligt hat.

zum Ausdruck bringt, ist dies: Es ist zuerst zu untersuchen, ob tatsächlich jene christlichen Schriftsteller, die für bestimmte christliche Gegebenheiten den Terminus *mysterion* eingeführt haben, also schon die Synoptiker und dann vor allen andern Paulus, mit dieser Benennung auf das hindeuten wollten, was bei Casel wesentlich in den vom Terminus ausgedrückten Begriff hineingehört, nämlich das Moment der kultischen Gegenwart des Heils oder des Heilbringers, oder aber jenes Verborgenhheitsmoment. Selbst wenn jemand der Meinung wäre, Paulus habe den Begriff *mysterion* mit einem deutlichen Seitenblick auf die zeitgenössischen heidnischen Geheimkulte gebraucht, so braucht er damit noch keineswegs die Auffassung zu verbinden, der Apostel habe in einem zum Wesen, d. h. zur objektiven Aufbaustruktur des Kults gehörenden Moment das *tertium commune* erblickt, auf Grund von dessen gemeinsamer Verwirklichung im Christentum und in den heidnischen Kultmysterien ihm die Übernahme des Terminus *mysterion* für das Christentum zweckmäßig erschienen sei. — Ein Raten darüber, was Paulus mit der Zusammenfassung eines bestimmten Umkreises von Offenbarungswahrheiten unter dem Gesamtnenner (Christus-)Mysterium wollte, ist uns übrigens vollkommen erspart. Es ist ganz klar und von kaum einem ntl. Exegeten je ernstlich bestritten worden, daß es der Verborgenhheitscharakter dieser Gruppe von Heilswahrheiten (= des Inhaltes des göttlichen Heilsplans) ist, den Paulus durch das genannte Wort betonen will. Verborgenhheit aber ist: die Unzugänglichkeit dieser Gruppe von Tatsachen für den geschöpflichen erkennenden Intellekt.

Alle Untersuchungen über das Wesen der von Paulus mit *mysterion* bezeichneten objektiven Offenbarungsgegebenheiten beantworten nur insofern noch die Frage nach dem Grund der Wahl der genannten Bezeichnung durch Paulus, als sie etwa den Grund der Verborgenhheit der mit *mysterion* bezeichneten Dinge tiefer beleuchten. Beträchtliche Zeit nach Paulus, nach heutiger begründeter Auffassung erst bei Tertullian (vgl. A. Kolping, *Sacramentum Tertullianum*, Münster 1948), tauchen die ersten sicheren Spuren der Verwendung des Wortes *mysterion* für die christlichen Heilmittel auf, und zwar bezeichnenderweise zunächst in der lateinischen Übersetzung des Wortes *mysterion* mit *sacramentum*. Das methodische Apriori der ganzen Mysterienlehre, soweit sie sich aus gibt als Entfaltung urchristlicher Gedanken, liegt somit in der Verkennung des formalen Sinnes des Wortes *mysterion*. Man verwechselt die Frage nach dem Sein mit der Benennung. Man urteilt voreilig, die Gemeinsamkeit einer Bezeichnung, in der verschiedene Größen (in diesem Fall der göttliche Heilsplan einerseits, heidnische Kulte andererseits) auftreten, beweise den Willen der christlichen Erstverwender des Wortes (die ja die späteren sind gegenüber dem längst eingebürgerten heidnischen Wortgebrauch), eine das innerste Wesen erfassende Übereinstimmung ihres Christumysteriums mit den Mysterienkulten zum Ausdruck zu bringen. In Wahrheit können Dinge, die auf der allerverschiedensten Ebene liegen, auf Grund ihres Geheimnischarakters, ihrer Verborgenhheit, durch den Dachbegriff *mysterion* geeint werden, unter vollem Bewußtsein ihrer sachlichen wesenhaften Verschiedenheit — es genügt die Übereinstimmung in der einen Verborgenhheits-„Formalität“ (um diesen klaren scholastischen Ausdruck zu gebrauchen. Da das Religionsgeschichtliche Handbuch, in dem auf diesen wichtigen Punkt klarer als heute hingewiesen ist, wahrscheinlich F. zur Zeit der Abfassung seiner Arbeit nicht zugänglich war, ist es ihm nicht überlunehmen, daß er die Wiedergabe der irreführenden Beschwerden Casels gegen den „intellektualistischen“ Begriff des Lehrmysteriums ohne Klärung gelassen hat.

Ich möchte des Zusammenhangs wegen hier noch ein weiteres grundsätzliches Apriori Casels nennen, das eng mit dem vorigen zusammenhängt. Es ist einwandfrei gesichert, daß Paulus keine kultische Assoziation mit dem von ihm (mit den bekannten wenigen Ausnahmen) nur auf den Heilsplan angewendeten Terminus *mysterion* verbindet. Für „verborgener Plan eines Herrschers“ kommt *mysterion* schon bei Daniel (LXX) vor, ganz offensichtlich ebenfalls ohne jede Assoziation nach irgendeinem Kult hin. Andererseits ist es Tatsache, daß die frühesten und lange Zeit hindurch einzigen Vorkommen von *mysterion* inner-

halb der griechischen Sprache nur die Verwendung für den Bereich des Kultischen belegen. Wie kommt es, daß die LXX mit größter Selbstverständlichkeit das Wort *mysterion* für die von jedem Kult ganz abliegende Sphäre herrscherlicher Pläne gebrauchen? Sie hatten wohl fraglos das Etymon des Wortes für sich (m. von *myo*, den Mund schließen, oder auch von idg *mush* = stehlen — beides weist auf das Geheime!). Aber warum tauchen keine Belege für eine frühere Verwendung von *mysterion* als Profangeheimnis oder wenigstens außerkultisches religiöses Geheimnis auf?

Ein analoger Fall kann vielleicht die Richtung angeben, auf der die Lösung dieser Frage zu suchen ist. In seiner Untersuchung „*Doxa*“ (Gütersloh 1932) schreibt J. Schneider, nachdem er das bekannte völlige Auseinanderklaffen zwischen der Bedeutung von *doxa* im literarischen Griechisch (= Meinung) und in der LXX (= göttliche oder mit ihr zusammenhängende Ehre) festgestellt hat: „Im unliterarischen und unterliterarischen Sprachgebrauch muß die Verbindung liegen zwischen der etymologisch zu erwartenden Urbedeutung und dem LXX-Gebrauch von *doxa*. Die in *doxa* enthaltene Wurzel *dok* hatte aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich den konkreten Bedeutungsinhalt glänzen, scheinen. Demnach wird auch *doxa* zunächst die Bedeutung Glanz, Lichtglanz gehabt haben. Diese Bedeutung lebte, für uns bis jetzt unterirdisch, in der Volkssprache fort“ (174). Um diese letzte Erscheinung verständlich zu machen, beruft sich Schneider auf die Tatsache, daß wir Schriftdenkmäler der griechischen Volkssprache aus alter Zeit so gut wie gar nicht besitzen.

Nun kann man freilich entgegenhalten, daß die literarischen und inschriftlichen Belege, die für *mysterion* die Verwendung des Wortes für „kultisches Geheimnis“ dartun, gleichzeitig doch auch den Sitz des gleichen Wortgebrauches in der Volkssprache erweisen. Aber das hebt die Analogie zu der quellenmäßigen einseitigen Bezeugung der Verwendung von *doxa* nicht ganz auf. Es kann immer noch sein, daß rein aus Gründen, die mit dem besonderen Interesse für die Kult-Mysterien zusammenhängen, unter mehreren Verwendungen von *mysterion* für die ältere Zeit nur diese bezeugt ist. Derselbe Grund, auf den sich Schneider für das Nichtbezeugtsein einer Verwendung von *doxa* im Sinn von „Glanz“ in der früheren griechischen Volkssprache beruft, nämlich der Mangel an literarischen und sonstigen Denkmälern, kann auch für das Nicht-Aufscheinen von *mysterion* auf nicht-kultischer Ebene in alter Zeit haftbar zu machen sein. So wenig man aus dem ersten Vorkommen der Bedeutung Schein für *doxa* bei den LXX schließen darf, daß erst sie diese Bedeutung geschaffen hätten (vgl. Schneider 176), so wenig folgt aus dem ersten Belegtsein von *mysterion* als Bezeichnung bestimmter Kulte, daß das Kultische der alleinige oder auch nur der älteste Sitz des Gebrauches dieses Wortes gewesen ist. Von der letzteren Annahme ist aber Casel von Anfang an bei seiner Ausgliederung der Sinnentfaltung von *mysterion* ausgegangen, wie das vor jeder genaueren Einzeluntersuchung über die patristische Geschichte des Wortes entworfene semasiologische Schema zu *mysterion* beweist, daß er in seiner Besprechung des Buches von J. de Ghellinck, *Pour L'histoire du mot, „Sacramentum“*, in: *ThRev* 24 (1925) 45 f. vorgelegt hat. Die Einengung des Wortsinnes auf das Kultische, die Casel als Ur- und Spitzenbedeutung ansetzt, ist auch rein philologisch nicht bewiesen, sondern enthält ein aprioristisches Moment. Das Gegenteil, eine rein neutrale Bedeutung, Geheimnis ohne jedweden einengenden Bezug auf irgendwelchen Sonderbereich, sondern offen für alle Bereiche, auf denen es Geheimnis und Verborgenheit gibt, ist sogar das Wahrscheinlichere. — Doch bleibt für die Frage der Sinnbedeutung von *mysterion* innerhalb der urchristlichen Quellen der rein exegetisch aus Paulus selbst erhebbare Befund natürlich für sich allein entscheidend, und worauf er hinweist, ist zur Genüge geklärt.

Casels Schaffen war ohne Frage von einem starken Glauben und einer echten Liebe zu Christus getragen. Auch ein starker Glaube kann, wenn er es in an sich lobenswerter Kühnheit unternimmt, so weitgespannte Synthesen zu entwerfen, wie Casel das wagte, und dabei so wie er an dem im Laufe der letzten Jahrhunderte erreichten Stand der Theologie vorbeigeht, auf Irrwege

geraten. Es war die Pflicht derer, die von Fach wegen die einschlägigen Fragen mit zu behandeln genötigt waren, auf die Irrungen aufmerksam zu machen. Sie haben zum großen Teil dafür nicht wenig Beargöhnung erfahren, nicht nur von Casel selbst, der die bei einem Pionier verständliche, letztlich aber doch der friedlichen Klärung der Sache sehr schädliche Schwäche hatte, gegen seine wissenschaftlichen Gegner mit wenig Formgefühl vorzugehen. Das hat den Referenten, trotzdem er auf eine erste in solchem Stil gehaltene Kritik Casels meinte, grundsätzlich auch seinerseits sehr bestimmt und klar antworten zu sollen, nie gehindert, Casels große Verdienste und die fruchtbaren Anstöße, die er der wissenschaftlichen Diskussion der Sakramenten- und Meßopfertheologie gegeben hat, anzuerkennen. Vielleicht können sie jetzt, nachdem infolge der klaren Ablehnung der auf alle Sakramente ausgedehnten Mysteriengegenwart durch das Schreiben des Sekretärs des Sacrum Officium die Frage geklärt ist<sup>2</sup>, sich erst recht fruchtbar auswirken. Dem Verf. der vorstehend gewürdigten Arbeit kann man das Zeugnis ausstellen, daß er ein gutes Stück Vorarbeit für dieses noch größtenteils in der Zukunft liegende Ziel geleistet hat.

K. Prüm S. J.

Poschmann, B., *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte (Theophaneia 4)*. gr. 8<sup>o</sup> (122 S.) Bonn 1948, Hanstein. DM 8.50.

An Hand des weiten Materials, das N. Paulus in seinem grundlegenden Ablasswerk und später J. A. Jungmann in der Arbeit über die lateinischen Bußriten veröffentlicht hat, möchte P. die Linie der dogmatischen Entwicklung des Ablasses noch klarer herausarbeiten. Sein Anliegen ist, dabei vor allem durch eine enge Verbindung des Ablasses mit der früheren Bußgeschichte das dogmatisch Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. Daher legt er in einem ersten Kapitel als Grundlage der ganzen kirchlichen Lehre von der Buße seit dem Urchristentum dar, wie die „gerechte Buße“, die poenitentia iusta, die Voraussetzung jeglicher Sündenvergebung im Gegensatz zur einfachen Schenkung der Gnade in der Taufe war (1-7). Wohl aber konnte darin der Büsser von den Gläubigen und insbesondere von den Märtyrern unterstützt werden (7-9). Dazu gehören in erster Linie auch die Priester in ihrem

<sup>2</sup> Im Anschluß an die Zitierung des Textstücks der Enzyklika *Mediator Dei*, in der es heißt: „*Mysteria praesentia continenter adsunt atque operantur*“, hatte ein Artikel im Salzburger Klerusblatt (81. Jahrgang, unter d. 10. 4. 1948, 58 ff.) unter Punkt 19 eine Stelle der Enzyklika *Mediator Dei* angeführt und unter Punkt 20 die Frage aufgeworfen, ob dadurch etwas ausgesagt sei über die sogenannte Mysterienlehre. Er hatte sie so beantwortet:

„19. . . . Wir treten an den Festen der Erlösung in lebendige Beziehung zu den Mysterien Christi, die gegenwärtig sind und auf uns wirken (*Mysteria . . . praesentia continenter adsunt atque operantur*).“

20. Ist dadurch etwas ausgesagt über die sogenannte Mysterienlehre? So wie der obige Text dasteht, ist diese Lehre sicher nicht verurteilt, sondern die Ausdrücke der Enzyklika liegen ganz auf der Linie der Mysterienlehre. Der eigentliche Kern der Mysterienlehre ist definiert durch den Glaubenssatz, daß Christus wahrhaft, wirklich und wesentlich, mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit in der Eucharistie gegenwärtig ist. Aber mehr als das ist definiert: auch die Opfertat Christi am Kreuz wird gegenwärtig, wie jeder katholische Christ glauben muß. Von dieser Definition der Gegenwärtigsetzung des Erlösungsmysteriums am Kreuze bis zur Gegenwart des ganzen Erlösungswerkes, des totum opus redemptionis, ist nur ein Schritt. Meines Erachtens spricht unsere heilige Liturgie nicht so, „als ob“ diese Mysterien der Erlösung gegenwärtig wären, sondern sie rechnet in ihren Texten mit der mystischen, d. h. sakramentalen (nicht historischen) Gegenwart der Erlösungsmysterien.“

Dazu sagt ein amtliches Schreiben des Sekretärs des Sacrum Officium Kardinal Marchetti-Selvaggiani an den Fürstbischöf von Salzburg vom 25. Nov. 1948 unter Nr. 3: