

UMSCHAU

SÖHNGENS BEGRIFF DES MYSTERIUMS

Die beiden Schriften Gottlieb Söhngens über „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“¹ und den „Wesensaufbau des Mysteriums“² suchen die Verbindung herzustellen zwischen Casels platonischer Mysterienlehre und der scholastischen Theologie der Sakramente. So wird, Söhngens sonstigen Bestrebungen entsprechend, der Begriff des Mysteriums von vornherein in gleichem Abstand von einer überwiegend kultischen (Laacher Schule) und einer vorwiegend lehrhaften (Karl Prümm) Auffassung in der ursprünglichen Einheit beider festgelegt. (So in den schönen Ausführungen über die Einheit von Sakrament und Wort: W 17ff., Sakrament und Glaube: W 79ff., über die „theosophische“ Sicht des Mysteriums S. 90ff.) Söhngen hat damit schon seiner späteren Schrift über „Die Einheit der Theologie“ (erschienen im Braunsberger Vorlesungsverzeichnis 1938/39) vorgearbeitet.

Das Hauptthema beider Schriften bleibt aber doch, weil sie vor allem Auseinandersetzung mit Casel sind, die Struktur des Sakramentalen im „Mysterium“. Mit Casel stellt sich Söhngen auf den Boden der Mysterientheologie, d. h. im wesentlichen, daß er gegen eine Vergegenwärtigung nur der „Wirkungen“ der Erlösung und des Kreuzes eine echte Gegenwart der „Heilstat“ selbst annimmt (W 44). Dagegen unterscheidet er sich von Casel darin, daß er nicht eine Wiederholung der (geschichtlichen) Heilstat Christi — wenn auch nicht mehr im Modus der blutigen Geschichtlichkeit, sondern in dem des unblutigen Mysteriums — als Voraussetzung für unsere Teilnahme am Mysterium annehmen zu müssen glaubt, sondern keine andere „Geschichtlichkeit“ der sakramentalen Christusgegenwart annimmt als einerseits die in der reinen „Göttlichkeit“ der ewigen Heilstat Gottes aufgehobene (weil diese Heilstat ein für allemal durch die Geschichte, durch Kreuz und Tod hindurchgegangen ist und die Glorie Christi die Glorie des Gekreuzigten bleibt), anderseits die Geschichtlichkeit des Empfängers des Sakraments, die dem Mysterium nicht fremd ist, weil er ja Glied des mystischen Leibes Christi ist.

Söhngen unterbaut diese Theorie vorerst, diesseits des engeren Streitpunktes, durch eine subtile Lehre vom Symbolismus der Sakramente überhaupt. Diese Lehre findet einen Abschluß in der These von der innern, gegenseitigen Einheit von Zeichen („sacramentum“) und bezeichnetner Gnade („res“): „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“ (S. 56). Söhngen lehnt also die fröhscholastische Auffassung des Zeichens als eines bloßen „Gefäßes“ der Gnade ab. Die konsequente

Durchführung dieses Gedankens führt ihn unmittelbar zur zweiten Hauptthese: daß im Sakrament neben, oder besser: in der äußern Symbolik des sakramentalen Zeichens (z. B. dem Untertauchen bei der Taufe, der Trennung der Gestalten bei der Eucharistie) eine innere Symbolik besteht, nämlich die Gleichbildung des Gläubigen mit der entsprechenden Situation Christi, die ja als solche zwar nicht die Gnade („res“) selbst, wohl aber die einzige gesichtliche Wirklichkeit ist, darin die Gnade begegnet. „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, d. h. Gleichbildung mit Christus, dem wesenhaften Bild des himmlischen Vaters.... Die sakramentale Darstellung und Mitteilung der Gnade ist Ausdruck, äußeres sichtbares Zeichen der inneren Bildhaftigkeit der unsichtbaren Gnadenwirklichkeit“ (S. 73/74). Damit hat Söhngen der scholastischen Lehre von dem dritten, mittleren Element des Sakramentes, dem sogenannten „res et sacramentum“ (bei einigen Sakramenten „Charakter“ genannt) einen vertieften Sinn gegeben, der sich ausdrücklich jenseits von strengem Platonismus (einer ideenhaften Gegenwart des vergangenen Geschichtlichen) und eines bloßen scholastischen Aristotelismus (einer bloßen Zwendung der Wirkungen des Geschichtlichen) zu einer „pneumatisch-dynamischen“ (S. 94), in einem gemäßigten Sinn „aktuistischen“ (W 40) Auffassung der Mysteriengegenwart bekennt. So treffend und tief die Ausführungen Söhngens hier sind, so scheint er uns doch in seiner Lehre vom „res et sacramentum“ die Kirche selbst nicht genügend in den Vordergrund zu stellen, die gerade als die mittlere, vermittelnde Wirklichkeit zwischen dem Empfänger und dem äußeren Zeichen einerseits, der innern Gnadenwirklichkeit anderseits in einer vertieften Theologie des „res et sacramentum“ eine entscheidende Rolle spielen muß. Dies wäre gerade von den Sakramenten außer Taufe und Eucharistie her (die Söhngen fast allein behandelt) deutlich geworden und hätte das kirchlich-soziale Moment im „res et sacramentum“ dann auch und gerade der Taufe und der Eucharistie heller beleuchten können.

Die allgemeine Lehre vom symbolischen Sein des Sakramentes ermöglicht es Söhngen, nun auch in der engeren Kontroverse mit Casel eine neue Stellung zu beziehen. Die Geschichtlichkeit der Mysteriengegenwart ist für ihn nicht eine „substantiale“ (wie für Casel, der nicht nur den Leib Christi, sondern auch die Passion selbst in der Eucharistie gegenwärtig setzen möchte, wenn auch nur „in mysterio“), sondern eine „aktuale“, insofern das „göttliche Heilgeschehen“, das ein für allemal durch die Geschichte hindurchgegangen ist, nunmehr als solches (d. h. als so hindurchgegangenes und anders nicht zugängliches) in und an uns abermals Geschichtlichkeit gewinnt. Diese Auffassung hat den Vorteil, zwei Gefahren auszuschließen: einmal die Idee eines im Himmel sich fortsetzenden „ewigen Opfers“ Christi, als Voraussetzung des irdischen Messopfers, anderseits den Gedanken einer echten Gegenwart des historischen Kreuzesopfers bei der Messe. Aber auch die Nachteile dieser Auffassung sind nicht zu übersehen.

¹ Grenzfragen zwischen Theol. u. Phil., hrsg. von Rademacher und Söhngen, IV. 80 (101 S.) Bonn 1937, Hanstein. (= S.)

² Grenzfragen VI. 80 (103 S.) Bonn 1938, Hanstein. (= W.)

Söhngen spricht nicht umsonst beständig von der göttlichen Heilstat, die einzig, wenn auch als historisch gewesene, gegenwärtig wird. „Die Heilstat Christi, diese geschichtliche Tatsache, birgt zugleich ein Mysterium in sich, das Mysterium göttlichen Lebens, und dieses göttliche Mysterium ist geistlich und so über Raum und Zeit erhaben; das Mysterium des göttlichen Lebens ist und bleibt aber ein solches, das durch die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit hindurchgegangen ist“ (W 51/52). Gegenwart wird also nur, was im Grund ohnedies gegenwärtig, weil „stete Gegenwart“ (52) ist: das Göttliche. „Wir berühren die Heilsgeschichte und ihre Vergangenheit durch das göttliche Mysterium und seine überzeitliche Gegenwart“ (W 53). „Mysterium ist mir also ... der Begriff des göttlichen Heilsverkes selbst, sofern dieses mehr als bloß geschichtliche Tatsache und sittliches Beispiel, sofern es göttliches Leben ist“ (67). Gegen diesem Begriff läßt sich nun aber mit Recht einwenden, daß er die Rolle der verklärten Menschheit Christi zu kurz kommen läßt. Die Stellen, die gegen eine „Verabsolutierung der substantialen Realpräsenz des Leibes Christi“ zu Gunsten eines „aktualem und dynamischen Seins“ sich aussprechen, sind gewiß richtig deutbar, aber unterschätzen unseres Erachtens die Stellung des „instrumentum coniunctum“ (Thomas), der Menschheit Christi, in der Struktur des Sakraments. Gegenüber der steten Betonung nur des Göttlichen im Heilswerk wird man Casel recht geben müssen, wenn er eine Gegenwart der „Heilstat des Gottmenschen“ (56) fordert. Wir brauchen dazu nicht in die mythische Idee einer ewigen „Schlachtung“ Christi im Himmel abzuirren, sondern es würde genügen, die Lehre von den innern Opferzuständen, den „états“, wie sie etwa die Bérulle-Schule, vorab Condren, ausgebaut hat, näher zu berücksichtigen, um den „Ewigen Opfergehalt“ des Kreuzes, nach dem Casel sucht, zu gewinnen, ohne doch diesen in das reine „göttliche Leben“ aufzulösen, wie Söhngen es zu tun scheint.

Es wäre den tiefssinnigen Forschungen Söhngens überhaupt zum Vorteil, wenn sie sich mit denen der Franzosen verbinden würden. Haben doch diese, lange vor der ganzen deutschen Kontroverse, in ganz ähnlicher Weise sich mit den Problemen der Mysterientheologie befaßt, während die Schriften Söhngens den Anschein erwecken, als ob die Fragen von ihm zum ersten Mal in Angriff genommen würden. Ich nenne neben den älteren Bérulle, Olier und Condren, von den neueren Autoren nur De la Taille, Lepin, Lanversin, Grimal, Vonier, Masure, Rivière, Héris, die zum Teil die Idee vom real-relativen Sein (Söhngens „symbolisches Sein“) schon scharf und klar ausgebaut haben.

Zuletzt muß noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Polemik Söhngens gegen die „analogia entis“ zu Gunsten der „analogia fidei“, fortgesetzt in der neuen Schrift über „die Einheit der Theologie“, genau wie die ähnliche Polemik bei Karl Barth, auf dem Mißverständnis beruht, als ob die „analogia entis“ ein rein „natürliches“ Prinzip wäre, zu dem das Prinzip der Offenbarung gleichsam sprengend hinzuträte. Aber auch die Offenbarung ist „ens“, wenn auch „ens supernaturale“, und auch hier muß die „analogia entis“ gelten, wenn wir nicht in Dialektik oder Pantheismus

fallen wollen. Daß diese neue, in der gegenwärtigen Welt sogar einzig konkrete Letztgestalt der Analogie als Letztgestalt eine (absteigende) „analogia fidei“ ist, ist richtig, aber wie die Welt der Offenbarung und Gnade eben die ganze Natur in sich hineinhebt und nicht aus sich ausschließt (gratia non destruit; supponit, elevat naturam), so wird auch die (aufsteigende) natürliche „analogia entis“ (praktisch: die natürliche Gleichenhaftigkeit der Welt für die Überwelt) mit hineingenommen und positiv über-erhöht in der Offenbarung der Gleichnis-Eignung der Weltdinge für die Dinge der Übernatur. In diesem Sinn ist der Satz Söhngens zu bestreiten: „Die Analogie ist ein der Offenbarung und ihrem Geiste und so auch dem Glauben immanentes Prinzip“ (W 99). Daß dies nicht nur ein Wortstreit ist, zeigt Söhngens Schrift über die „Einheit der Theologie“, die praktisch jeden Zugang von der Natur zur Gnade verschließt, während Söhngen früher (Analogia fidei, in: Catholica 1934) wenigstens noch formulierte: „die „analogia fidei“ ist „sanans (?) et elevans analogiam entis“.

Hans Urs v. Balthasar.

SELBSTZEUGNISSE VON DICHTERN

In unvergleichlich packender Form führen uns Brentanos neuentdeckte Briefe¹ durch das Leben dieses schöpferisch begabtesten und unruhigsten Romantikers, zumal da die Herausgeber durch die in ihrer inhaltsreichen Kürze meisterhaften Zwischenbemerkungen den Zusammenhang herstellen². Von 1792 bis 1839 gehen die Briefe, also fast durch das ganze Leben des Dichters (1778–1842); sie sind zumeist gerichtet an seine Schwestern Sophie und Gunda sowie an seinen Schwager Friedrich Carl v. Savigny, aus dessen Nachlaß sie stammen. Wie sehr enthüllt sich Clemens mit all seinen Schwächen! Und doch muß man ihn lieben mit seiner rücksichtslosen Offenheit, der sich von seiner frühesten Jugend an keiner Täuschung darüber hingibt, daß er von einem Pol zum andern, immer in Extremen herumspringt (45), wie ein ewiger Jude (281), der überall herumprobiert (250), alles auf so vielerlei Arten kann, daß er fast verrückt dabei werden könnte, und zwar auf vielerlei Arten (145). Er beginnt vielerlei, bald voll festester Vorsätze, auf ein eisernes, sich selbst erwähltes, unverrückbares Ziel zu streben (103), dann in der halben Sicherheit, bald den Kreis seines Studiums bestimmt zu haben (185), dann wieder in der Überzeugung zu sterben und zu fühlen, daß er nichts vermag (213). So geht es ihm auch mit den Menschen, für die er, selbst wenn es seine Schwestern sind, heute

¹ Das unsterbliche Leben. Hrsg. von Wilhelm Schellberg und Friedrich Fuchs. 8° (561 S. u. 23 Abb.) Jena 1939, Diederichs. Geb. M 8.50.

² Die eben erschienene Schrift eines Brentano (Schattenzug der Ahnen der Dichtergeschwister Clemens und Bettina Brentano. Von Peter Anton v. Brentano. 8° [141 S.] Regensburg 1940, Habel. Geb. M 5.80) gibt ein anschauliches Bild der reichbegabten und vielseitigen Familie, deren Mitgift die Anlagen des Dichters sein mögen. Daß die Ursprünglichkeit trotzdem gewahrt bleibt, wird der Leser bald erkennen und hier im Beispiel sehen, wie trotz Vererbung Gott jedem Menschen seine eigene Seele schafft.