

DIE GEGENWART DES MYSTERIUMS CHRISTI

ZUM SAKRAMENTENVERSTÄNDNIS BEI GOTTLIEB SÖHNEN

DISSERTATION

**Zur Erlangung des Doktorgrades der Theologie
an der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck**

**eingereicht im
Juni 1995**

bei: Univ.-Prof. P. Dr. Lothar Lies SJ

von: Emanuel Pranawa Dhatu

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1995 an der Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht.

Der erste Dank gebührt meinem Erzbischof, Julius Kardinal Darmaatmadja SJ. Er hat mir dieses Studium anvertraut und mich stets durch Gebet und persönlichen Kontakt unterstützt und ermutigt.

Dann gilt mein herzlicher Dank meinem Lehrer und Begleiter Univ.-Prof. P. Dr. Lothar Lies SJ. Er hat mir geholfen, das Thema zu finden, und durch seinen kundigen Rat und seine freundschaftliche Begleitung zum Gelingen dieser Arbeit entscheidend beigetragen. Ich danke auch sehr Univ.-Prof. P. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ für das Interesse an meiner Arbeit und für die Bereitschaft, das Zweitgutachten zu erstellen. Ebenso danke ich Herrn Univ.-Prof. Dr. Johannes Brosseder, Köln, für die freundlich gewährte Einsichtnahme in den Nachlaß Gottlieb Söhngens.

Ein besonderer Dank geht an die Missionsprokur der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, Nürnberg, und an das Missionswissenschaftliche Institut Missio e.V., Aachen, die meinen Studienaufenthalt in Innsbruck durch die Gewährung des Stipendiums ermöglicht haben.

Dankbar denke ich besonders an das internationale Theologenkonvikt Canisianum in Innsbruck: an die Vorstände, alle Freunde und das Personal. Sie haben mir durch ihre Freundschaft, Dienste und Gebete geholfen und mich so eine schöne und erfolgreiche Zeit und eine herzliche Gemeinschaft erleben lassen.

In herzlicher Dankbarkeit möchte ich hier nicht zuletzt Frau Mag. Jutta Schrattenek-er erwähnen. Sie hat mich nicht nur zur Kenntnis der deutschen Sprache geführt, sondern auch diese Arbeit mit unermüdlicher Geduld sprachlich korrigiert. Ebenso danke ich meinem Freund Hochwürdigem Herrn Mag. Peter Paul Gangl für die Bereitschaft, diese Arbeit durchzulesen.

Wenn diese Arbeit nun fertig sein kann, denke ich voll Dankbarkeit an meine Eltern, meine Brüder und Schwestern und meine Freunde in der Heimat und auch an die Kirche in der Erzdiözese Semarang und in Indonesien überhaupt. Durch Gebet und Glauben sind wir immer miteinander in Liebe verbunden.

Innsbruck, am Pfingstsonntag 1995

Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	VIII
------------------------------------	-------------

KAPITEL I:

DIE EINORDNUNG DES THEMAS

IN DIE SAKRAMENTENTHEOLOGIE-PROBLEMATIK

DER ERSTEN HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS	1
---	----------

1.1. Die geistige Situation	2
1.1.1. Die liturgische Bewegung	5
1.1.2. Die Rückkehr zu den Quellen	7
1.1.3. Die Erneuerung der Scholastik	10
1.1.4. Zusammenfassung	11
1.2. Zur Charakterisierung der Sakramententheologie-Problematik	12
1.2.1. Mysterientheologie	14
1.2.2. Die sakramentale Symboltätigkeit	19
1.2.2.1. Die Ausbreitung des Sakramentssinns	19
1.2.2.2. Der Ort der Sakramententheologie	20
1.2.3. Wort und Sakrament	21
1.2.4. Zusammenfassung	23
1.3. Die Forderung der neuen Richtung der Sakramententheologie	24
1.3.1. Die Charakteristik des theologischen Denkens bei Gottlieb Söhngen	24
1.3.1.1. Der Lebenslauf und die Denkwurzel G. Söhngens	24
1.3.1.1.1. Sein Lebenslauf	25
1.3.1.1.2. Die Wurzel seines Denkens	26
1.3.1.2. Das theologische Anliegen Söhngens	28
1.3.1.2.1. Die Einheit von der Theologie und der Wissenschaft, vor allem der Philosophie	29
1.3.1.2.2. Die Einheit im Bereich der Theologie selbst	30
1.3.1.2.3. Die Einheit von dem Humanum und dem Christianum	32
1.3.1.3. Die theologische Methode Söhngens	32
1.3.1.3.1. Das theologische Verfahren	33
1.3.1.3.2. Die theologischen Quellen	34

2.3. Die geschichtliche Verwirklichung des Mysteriums als Christusmysterium	100
2.3.1. Die trinitarische Struktur des Heilsmysteriums	100
2.3.1.1. Theozentrisch	102
2.3.1.2. Christozentrisch	104
2.3.1.3. Pneumatologisch	106
2.3.1.4. Trinitätsoffenbarung als Heilsgeschichte	108
2.3.2. Christusmysterium als die geschichtliche Verwirklichung	110
2.3.2.1. Christus als Sehnsucht des Menschen	111
2.3.2.1.1. Heilsnotwendigkeit für Menschen	111
2.3.2.1.2. Christus als Sehnsucht des Menschen	113
2.3.2.2. Christus als Verheißung im Alten Testament	115
2.3.2.3. Christus als Erfüllung und Mittelpunkt im Neuen Testament	116
2.3.2.3.1. Das Christusgeschehen	117
2.3.2.3.1.1. Christusgeschehen als Erfüllung der Heilsverheißung	118
2.3.2.3.1.2. Kreuzesmysterium als Mittelpunkt des Christusgeschehens	121
2.3.2.3.1.2.1. Der irdische Jesus als geschichtlicher Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums	122
2.3.2.3.1.2.2. Kreuzesmysterium als Offenbarung der Liebe Gottes	124
2.3.2.3.1.2.3. Kreuzesmysterium als Mittelpunkt der Heilsgeschichte	126
2.3.2.3.2. Christussein	129
2.3.2.3.2.1. Christus, Gottessohn	129
2.3.2.3.2.2. Christus, Gottmensch	130
2.3.2.3.2.3. Christus, Gottesgegenwart	133
2.3.3. Ergebnis	136

KAPITEL III:

DIE GEGENWART DES MYSTERIUMS CHRISTI

IN DER KIRCHE	138
3.1. Zum Verständnis vom Begriff der Gegenwart	139
3.1.1. Der Begriff der Gegenwart	139
3.1.1.1. allgemein-philosophisch	139
3.1.1.2. allgemein-theologisch	143
3.1.1.3. pneumatische Gegenwart	147
3.1.2. Zusammenfassung	151

3.2. Die Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft	152
3.2.1. Die biblische Grundlegung der Gegenwart Christi durch den Glauben ...	153
3.2.2. Die systematischen Überlegungen zur Gegenwart Christi durch den Glauben	158
3.2.2.1. Der Inhalt der Gegenwart Christi durch den Glauben	158
3.2.2.2. Die Gegenwartsweise Christi durch den Glauben	159
3.2.2.3. Die theologische Einordnung der Gegenwart Christi durch den Glauben	165
3.2.2.4. Die seelsorgliche Bedeutung der Gegenwart Christi durch den Glauben	167
3.2.3. Zusammenfassung	168
3.3. Die Gegenwart Christi in der Kultgemeinschaft.....	169
3.3.1. Kirche als Kultgemeinschaft.....	170
3.3.2. Vollzug der Liturgie als Feier der Heilsgeheimnisse	173
3.3.2.1. Inhalt der Liturgie.....	174
3.3.2.2. Nachahmung Christi und seines Heilstuns als Ziel der Liturgie ..	176
3.3.2.3. Subjekt der Liturgie.....	178
3.3.3. Seinsweise der Gegenwart Christi in der Liturgie	182
3.3.3.1. Gegenwart Christi im Mysterium	182
3.3.3.2. Gegenwart Christi in der symbolisch-wirklichen Weise.....	185
3.3.3.3. Gegenwart Christi als effektive Gegenwärtigsetzung.....	189
3.3.3.4. Gegenwart Christi als pneumatisches Geschehen.....	192
3.3.4. Gegenwart Christi durch das Wort.....	193
3.3.4.1. Verkündigung der Kirche als Heilsgeschehen	194
3.3.4.2. Der sakramentale Charakter der Verkündigung.....	197
3.3.5. Zusammenfassung: zum Verständnis der Liturgie.....	200
3.4. Implikation der Gegenwart Christi im Kirchenverständnis.....	202
3.4.1. Zum Verständnis des Kirchenbegriffs.....	202
3.4.1.1. Kirche als Volk Gottes	203
3.4.1.2. Kirche als Haus oder Tempel Gottes.....	207
3.4.1.3. Kirche als Leib Christi	209
3.4.1.4. Zusammenfassung	214
3.4.2. Zur „Sakramentalität der Kirche“	215
3.4.2.1. Kirche als Gegenwart des Mysteriums Christi	217

3.4.2.2. Kirche als sichtbare Erscheinung und Wirklichkeit des Heiligen Geistes	221
3.4.2.3. Kirche als sakramentale Wirklichkeit.....	222
3.4.2.4. Zusammenfassung	225
3.4.3. Zum Verständnis von der Kirche als ethische Wirklichkeit	226
3.4.3.1. Die christliche Liebe und die ethische Verwirklichung der Kirche	227
3.4.3.2. Die christliche Liebe als Gottes Liebe zu uns in Jesus Christus ..	229
3.4.3.3. Die christliche Liebe als unsere Liebe zum Mitmenschen in Jesus Christus.....	231
3.4.4. Ergebnis	234

KAPITEL IV:

DIE GEGENWART DES MYSTERIUMS CHRISTI

IM SAKRAMENT	236
---------------------------	------------

4.1. Zum Begriff des Sakramentes.....	237
4.1.1. Der Sakramentsbegriff in der Theologie.....	237
4.1.2. Das Sakrament als Symbolwirklichkeit.....	243
4.1.3. Zusammenfassung	247
4.2. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie	249
4.2.1. Die Eucharistie als Gedächtnis	250
4.2.2. Die Eucharistie als sakramentale Gegenwart Christi	255
4.2.2.1. Inhalt der sakramentalen Gegenwart Christi	255
4.2.2.2. Bestimmungen der sakramentalen Gegenwartsweise Christi	258
4.2.2.3. Realpräsenz Christi als Substantialpräsenz und Aktualpräsenz...	262
4.2.2.3.1. Substantialpräsenz	263
4.2.2.3.2. Aktualpräsenz.....	265
4.2.2.3.3. Einheit von Substantialpräsenz und Aktualpräsenz	268
4.2.3. Die Eucharistie als sakramentales Opfer.....	270
4.2.3.1. Die Einheit von Opfer und Sakrament.....	271
4.2.3.2. Das Wesen des Meßopfers.....	274
4.2.3.2.1. Die sakramentale Opfergabe	274
4.2.3.2.2. Der sakramentale Opferpriester.....	278
4.2.3.2.3. Die sakramentale Opferhandlung	282

4.2.4. Die Eucharistie als sakramentales Mahl.....	288
4.2.5. Zusammenfassung	292
4.3. Zur Sakramentenlehre im allgemeinen.....	294
4.3.1. Der Symbolcharakter des Sakramentes	295
4.3.2. Das innere Sakrament und das äußere Sakrament.....	297
4.3.3. Die Wirksamkeit der Sakramente.....	299
4.3.3.1. Die Christusbildlichkeit als die sakramentale Gnade	300
4.3.3.2. Die Seinsweise der sakramentalen Christusnachahmung	304
4.3.3.3. Die sakramentale Nachahmung in den sieben Sakramenten.....	306
4.3.4. Die eschatologische Bedeutung des Sakramentes.....	308
4.3.5. Sakrament und Glaube.....	310
4.3.6. Die Einsetzung und die Ordnung der Sakramente.....	313
4.3.7. Ergebnis: zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen	314

KAPITEL V:

ABSCHLIEßENDE ÜBERLEGUNGEN..... 317

5.1. Rückblick.....	317
5.1.2. Weg der Arbeit.....	317
5.1.3. Ergebnisse der Arbeit	318
5.1.3.1. Christologische Grundlage.....	319
5.1.3.2. Ekklesiologische Grundlage.....	320
5.1.3.3. Anthropologische Grundlage	321
5.2. Ausblick auf das Sakramentenverständnis der Gegenwart	322
5.2.1. Liturgietheologischer Zugang zum Sakramentenverständnis.....	323
5.2.2. Phänomenologisch-anthropologischer Zugang zum Sakramentenverständnis.....	324
5.2.3. Kontextueller Zugang zum Sakramentenverständnis.....	325
5.3. Schlußwort	327

LITERATURVERZEICHNIS 330

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1. GOTTLIEB SÖHNEN

AM	Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, München 1962.
CG	Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München-Salzburg 1967.
GE	Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit. Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich, Freiburg-München 1957.
HC	Humanität und Christentum, Essen 1946.
SW	Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn ² 1940.
WaT	Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanke zu einer Theologie des Weges, München 1959.
WM	Der Wesensaufbau des Mysteriums, Bonn 1938.
Einheit	Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952.
Einübung	Philosophische Einübung in der Theologie. Erkennen Wissen Glauben, München ¹ 1955.
Meßopfer	Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946.
Neubeseelung	Die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen, in: Lebendige Seelsorge. Bd.1, Freiburg 1937, 167-181.
Offenbarung	Die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus, II. Abhandlung von: „Gottes Herrlichkeit in seiner Schöpfung und in seiner Liebe“, Köln 1946.
Sinn	Der theologische Sinn der liturgischen Erneuerung, in: Cath 5 (1936), 145-171.
These XXXIV	These XXXIV: Die Kirche ist das neue Volk und Haus Gottes, die von Gott zum Kult versammelte Gemeinschaft, in: W. Kern u.a. (Hg.), Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961, 313-322.
These XXXV	These XXXV: Die Kirche ist Leib Christi. Der Leib Christi ist eine durch Wort und Sakrament aufgebaute und in der Ordnung der Liebe und des Rechts gegliederte Gemeinschaft, in: W. Kern u.a. (Hg.), Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961, 323-330.
Weisheit	Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: MySal I, 907-978.

2. SONSTIGE

NB: Die in unserer Arbeit verwendeten Abkürzungen richten sich im allgemeinen nach: LThK ³1993, Abkürzungsverzeichnis. Danach richten sich genauso die Abkürzungen der biblischen Bücher und der Dokumente des II. Vatikanums. Wir stellen hier nur die Abkürzungen der Sammelwerke, Zeitschriften, Handbücher und Lexika zusammen.

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Rom 1909ff.
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (früher: JLW), Regensburg 1950ff.
BThW	Bibeltheologisches Wörterbuch, hg. v. J. Bauer, Graz 1994.
Cath	Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie (früher: für Kontroverstheologie), Paderborn (Münster) 1932ff.
CIC	Codex Iuris Canonici, Vatican 1917 bzw. 1983.
Conc	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln-Mainz 1965ff.
DS	H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, ab 32. Aufl. hg. v. A. Schönmetzer, Freiburg 1, 1963ff.
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT, Neukirchen 1968ff.
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg 1947ff. (bis 1947 ZAM).
HD	Handbuch der Dogmatik, 2. Bde., hg. v. Th. Schneider, Düsseldorf 1992.
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. M. Schmaus u.a., Freiburg 1951ff.
HdPTh	Handbuch der Pastoraltheologie, hg. v. F.X. Arnold u. K. Rahner, 5. Bde., Freiburg 1964ff.
HerKorr	Herder Korrespondenz. Monatsheft für Gesellschaft und Religion, Freiburg 1, 1946ff.
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, Freiburg 1962ff.
HThG	Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. v. H. Fries, 2.Bde, München 1963.
HThT	Herders Theologisches Taschenlexikon, hg. v. K. Rahner, Freiburg 1973ff.
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Basel 1971ff.
KatBl	Katechetische Blätter, München 1875ff.
KKD	Kleine Katholische Dogmatik, 9 Bde., in 10 Teilbänden, J. Auer (-J. Ratzinger: bis 1983), Regensburg 1970ff.
LJ	Liturgisches Jahrbuch, Münster 1951ff.
LKD	Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v. W. Beinert, Freiburg ³ 1991.

- LThK Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. J. Höfer u. K. Rahner, 10. Bde. u. 1 Register-Bd., Freiburg ²1957-1967.
- LuM Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte, Freiburg 1948ff.
- MThZ Münchener Theologische Zeitschrift. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie, München 1950ff.
- MySal Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln 1965-76, Erg.-Bd., 1981.
- NDSW The New Dictionary of Sacramental Worship, hg. v. P.E. Fink, Dublin 1990.
- NDTh The New Dictionary of Theology, hg. v. J.A. Komonchak u.a., Dublin 1992.
- NHThG Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 5. Bde., hg. v. P. Eicher, München 1991.
- NR J. Neuner - H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, hg. v. K. Rahner u. K. H. Weger, Regensburg ¹²1986.
- PhJ Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Fulda 1888ff.
- PLSp Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. v. C. Schütz, Freiburg 1988.
- PhW Philosophisches Wörterbuch, hg. v. W. Brugger, Freiburg ²¹1992.
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 6 Bde., 1 Registerband, hg. R. K. Gallig, Tübingen ³1956-1962.
- Schriften K. Rahner, Schriften zur Theologie, 16 Bde., Einsiedeln 1954-1984.
- SM Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, 4 Bde., hg. v. K. Rahner und A. Darlap, Freiburg 1967-1969.
- StZ Stimmen der Zeit. Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart, Freiburg 1871ff.
- StLi Studia Liturgica, Hilversum 1962ff.
- ThG Theologie der Gegenwart, Bergen 1907ff.
- ThGl Theologie und Glaube, Paderborn 1909ff.
- ThJb Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1958 (1957) ff.
- ThQ Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819ff; Stuttgart 1946ff.
- ThRv Theologische Revue, Münster 1902ff.
- ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bde., hg. v. G. Kittel-G. Friedrich, Stuttgart 1933-1979.
- WiWei Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart, Freiburg 1934ff.
- ZKTh Zeitschrift für Katholische Theologie, hg. v. d. theologischen Fakultät Innsbruck, Wien 1877ff.
- ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891ff.

KAPITEL I

DIE EINORDNUNG DES THEMAS IN DIE SAKRAMENTENTHEOLOGIE- PROBLEMATIK DER ERSTEN HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß das Verständnis für etwas bei jemandem von dem Hintergrund seiner/ihrer Zeit geprägt ist. Deshalb sollten wir den Kontext der Zeit berücksichtigen, wenn wir nach einer Meinung von jemandem forschen. Jener Kontext enthält sowohl die Problematik, womit man sich beschäftigt, als auch die Faktoren, die seine Antwort und Meinung beeinflussen.

Aus diesen genannten Gründen beginnen wir die Untersuchung des Sakramentenverständnisses bei Gottlieb Söhngen mit einer Betrachtung der katholischen Theologie im allgemeinen und der Sakramententheologie im besonderen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Obwohl Gottlieb Söhngen oft für einen Theologen der Zwischenkriegszeit gehalten wird¹, sollten wir nicht vergessen, daß Söhngen noch aktiv an der theologischen Diskussion der Nachkriegszeit teilnahm². Darum bezieht sich der Begriff: "die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts" auf die Zeit vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis zu den fünfziger Jahren (oder besser: bis kurz vor das II. Vatikanische Konzil)³.

In diesem Kapitel werden wir zunächst die historischen Faktoren sehen, die den Hintergrund der Sakramententheologie und ihre Problematik bilden. Bezüglich der historischen Faktoren beschränken wir uns auf die Situation der katholischen Kirche in Mitteleuropa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die kirchliche Situation zu jener Zeit wurde von vielen Bewegungen geprägt, die wegen der verschiedenen historisch-politisch-religiös-sozialen Faktoren entstanden sind. Danach werden wir die Schwerpunkte der Sakramententheologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts besprechen. Wir beschreiben die Sakramententheologie und ihre Problematik aber hier nicht historisch-chronologisch, sondern logisch-systematisch. Es ergibt sich, daß die Charakterisierung der Sakramententheologie und ihrer Problematik von diesen Bewegungen sehr beeinflusst wurde. Daraus ist das neue Anliegen der Sakramententheologie dieses Jahrhunderts zu verstehen. Dieses Anliegen verlangt allerdings eine Antwort, die für das Menschenleben dieser Zeit relevant ist. So gab es verschiedene Beiträge und Antworten, die uns die Theologen gegeben haben. Gottlieb Söhngen ist nur einer von diesen Theologen unserer Zeit. Er ist ein Sohn seiner Zeit, sodaß sein Bemühen und sein Beitrag in Zusammenhang mit der Problematik dieser Zeit stehen. Deswegen werfen wir schließlich in diesem Kapi-

¹ Vgl. W. Beinert, Theologie, in: LKD, 500.

² G. Söhngen schrieb seine Werke noch bis in die sechziger Jahre; vgl. die Bibliographie Söhngens.

³ Die Bestimmung dieser Zeit ist Lebenszeit Söhngens begründet. Man kann den Beginn der theologischen Tätigkeit Söhngens ab 1930 datieren. 1929 promovierte er in Theologie.

tel einen kurzen Blick auf die Charakteristik des theologischen Denkens bei Söhngen, und wir umreißen sein Anliegen sowie seine Methode in seiner theologischen Forschung. Zum Schluß fassen wir die Einordnung des Arbeitsthemas in der Problematik der Sakramententheologie zusammen.

1.1. Die geistige Situation

Seit dem 19. Jahrhundert gab es schon den Bedarf an einer Erneuerung des religiös-kirchlichen Lebens in der Kirche in Mitteleuropa, sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche. Aber die verschiedenen Lebensbewegungen oder Lebenserneuerungen kamen erst am Anfang des 20. Jahrhunderts zum Vorschein⁴, in dem Sinn, daß sie eine Wirkung zeigten und sehr einflußreich wurden. Diese kirchlichen Bewegungen im katholischen Bereich entfalteten sich schnell und wirkungsvoll in der Zwischen- und Nachkriegszeit⁵. Die Bewegungen sind nicht voneinander zu trennen und beeinflussen einander. Für den Aufbruch dieser Bewegungen gab es verschiedene Anlässe oder Elemente, die nicht nur von den kirchlichen Faktoren, sondern auch von der Nationalität abhängig waren⁶. Diese Faktoren sind u.a.: die Erneuerung, zu der die Päpste Pius IX., Leo XIII und Pius X den Anstoß gegeben haben, begann Früchte zu tragen; die tragische Kriegserfahrung und das Erlebnis des Zusammenbruchs einer liberalen, fortschrittsgläubigen und individualistischen Kultur brachten "eine neue Offenheit für Transzendenz und

⁴ Vgl. L. Scheffczyk, Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: HKG VII, 265.

⁵ Im allgemeinen bezieht sich die Zwischenkriegszeit auf die Jahre 1918-1945. Die Nachkriegszeit bezeichnet die Jahre nach 1945; vgl. J. Frisque, Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert, in: H. Vorgrimler u. R.V. Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. III 193f; A. Kolping, Katholische Theologie. Gestern und Heute, Bremen 1964, 71ff; E. Iserloh, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, HKG VII, 302ff; W. Kern, Hundert Jahre Theologie. Zum Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“, in: StZ 196 (1978) 651-664.

⁶ A. Schilson unterteilt diese Faktoren in die drei Sehnsüchte. *Erstens*: "die Sehnsucht nach dem Objektiven in einer bewußten Abkehr von einer eher subjektiv bestimmten Denk- und Erkenntnishaltung seit Descartes und erst recht seit Kant, also die Hinwendung zum Objekt und die Bereitschaft des Subjekts, sich bestimmen und formen zu lassen, statt dem Objekt, dem Wider-Ständigen seine eigene Form aufzuzwingen". *Zweitens*: "die Sehnsucht nach Gemeinschaft in einer bewußten Abkehr von der subjektivistisch-individualistischen Vereinzelung, wobei freilich die objektiv vorgegebene Gemeinschaftsform nicht immer das ausdrückliche Ziel darstellt; vielmehr tritt oft genug ergänzend hinzu die Sinnbestimmung der Gemeinschaft als korporative Darstellungsform des Selbst, so daß sie wiederum rein subjektiv begründet ist, oder aber als atomisierter und willkürlicher Zusammenschluß einzelner Individuen im Dienste gemeinsamer Interessen ohne organische Verbindung untereinander." *Drittens*: "die Sehnsucht nach Transzendenz in einer bewußten Abkehr von Positivismus, Naturalismus und Materialismus, wobei die verschiedenen kulturellen Ausprägungen dieser eher subkutanen (und gerade darum all-gegenwärtigen!) religiösen Strömung Beachtung verdienen". Ders., Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982, 55-57.

für die vorgegebenen Wahrheiten der Offenbarung wie für die Gestalt religiösen Lebens in der Gemeinschaft der Kirche"⁷; die Reaktion gegen einen Modernismus, der alles nach der modernen wissenschaftlichen Denkweise zu erklären versucht⁸; die Erschütterung des Vertrauens in alle festen Institutionen wegen des ersten Weltkriegs führte dazu, daß man die Echtheit des religiösen Lebens zu suchen begann⁹; die Suche nach einer neuen religiösen Lebensform entstand aus der Reaktion gegen Intellektualismus und Materialismus, gegen Vereinzelung und Entwurzelung am Anfang des 20. Jahrhunderts¹⁰; der Überdruß an der klerikalisch-juridischen Situation der Kirche ließ das Kirchenbewußtsein wachsen; der Einfluß des modern-philosophischen Geistes trug auch zu den inneren Bewegungen in der Kirche bei¹¹.

Die kirchlichen Erneuerungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die aus den verschiedenen Faktoren resultierten, erstreckten sich auf die Erneuerung des Liturgiebereichs, des Missionsbewußtseins, der Ökumene und der Rolle der Laien in der Kirche. Neben der kirchlichen Bewegung gab es auch eine bürgerliche Bewegung in Deutschland, die mit den kirchlichen Bewegungen verbunden war. Die Jugendbewegung, die in der Zwischenkriegszeit entstanden ist, war die Bewegung von Jugendlichen, die eine neue Form der Gemeinschaft suchte¹². Grundsätzlich ist die Jugendbewegung als Reaktion gegen alle festen Institutionen und Autoritäten wie Elternhaus und Schule zu verstehen. Die Jugendbewegung, deren Aufbruch sich zuerst an den Universitäten und den bürgerlichen Berufsausbildungen zeigte, brachte die kirchlichen Bewegungen zum Gemeinschaftsbewußtsein¹³.

⁷ Vgl. E. Iserloh, aaO. 302f.

⁸ Der Modernismus im theologischen Sinn ist "der Sammelbegriff für jene vielschichtige Krise in Lehre und Disziplin der Kirche am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh., deren extreme Formen der Anlaß war zu der 1907 von Pius X im Dekret "Lamentabili" und in der Enzyklika "Paschendi" ausgesprochenen Verurteilung". R. Aubert, Modernismus, in: HThT 5, 93-100, hier 93 oder SM III, 581-591, hier 581; P. Eicher, Neuzeitliche Theologien, in: NHTG 4, bes. 10-18; R. Scherer, Modernismus, in: LThK VII, 513-516.

⁹ Vgl. J. Frisque, aaO. 195.

¹⁰ Vgl. E. Iserloh, aaO. 303.

¹¹ Sehr berühmt ist das Stichwort: "Auferstehung der Metaphysik" von Peter Wust (1884-1940). Es gab auch viele Wesensforschungen, die nicht die Philosophie von Aristoteles, Wolffianismus und Neuthomismus betreffen. Z.B. Ontologie von N. Hartmanns (+1950), Phänomenologie von Husserl, Existentialismus von Heidegger usw; vgl. L. Scheffczyk, aaO. 266.

¹² Z.B. Hohen Meißner (1913), dessen Aufruf an die Jugendlichen lautete: "ihr Leben nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit selber (zu) gestalten." Vgl. A. Kolping, aaO. 73.

¹³ Ebd., 73-75.

Innerhalb der kirchlichen Bewegung gab es verschiedene Richtungen, u.a.: die liturgische Bewegung¹⁴, die ökumenische Bewegung¹⁵, die Bibelbewegung¹⁶, die Laienbewegung und die Katholische Aktion¹⁷, neue Anstöße zur Missionstätigkeit¹⁸ und einige Frömmigkeitsbewegungen wie: die Exerzitienbewegung, die Eucharistiefrömmigkeit, die Herz-Jesu-Verehrung und Marienverehrung¹⁹. Hier ist nicht der Ort, alle Bewegungen ausführlich zu erörtern. Wir werden nur einige Bewegungen und Erneuerungen besprechen, die unmittelbar auf die Wegerichtung der Theologie im allgemeinen und der Sakramententheologie im besonderen einwirkten. Allerdings wollen wir diese Bewegungen nicht nach ihrem historischen Ablauf im strengen Sinn umreißen²⁰; wir wollen vielmehr den Sinn, das Ziel bzw. Anliegen, den Hintergrund und die Entwicklung der Bewegungen systematisch betrachten.

¹⁴ Oder die liturgische Erneuerung. Diese Bewegung werden wir in Anbetracht ihrer Auswirkung auf die Theologie im allgemeinen und die Sakramententheologie im besonderen gesondert betrachten.

¹⁵ Die ökumenische Bewegung war mit den anderen Bewegungen verbunden. Sie betraf die Entdeckung der östlichen Liturgien, vor allem durch die russische Emigration im Westen, die Begegnungen zwischen katholischen und evangelischen Christen in Deutschland und in Frankreich, die Ausdehnung der ökumenischen Bewegung in der nichtkatholischen Christenheit. Wie wir sehen werden, hatte die ökumenische Bewegung eine große Wirkung auf die katholische Kirche und Theologie, vor allem auf eine Umwandlung der Mentalität. Zuerst entfaltete sich diese Bewegung wegen der verschiedenen Widerstände langsam; in der späteren Zeit lernten die beiden Seiten miteinander zu sprechen, mit Aufgeschlossenheit und Sympathie zu hören. Vgl. Frisque, aaO. 204-205. Über die Geschichte der ökumenischen Bewegung vgl. Y. Congar, Ökumenische Bewegung, in: LThK VII, 1128-1137; U. Baumann, Ökumene, in: NHTG 4, 78-97.

¹⁶ Diese Bewegung wurde unmittelbar vom Wunsch zum Kennen Christi ausgelöst. Dazu suchten die Leute in den Quellen. Sie waren nicht zufrieden mit der scholastischen Theologie und dem Katechismus. Diese christozentrische Frömmigkeit mündete in den Weg der Bibelbewegung; vgl. E. Iserloh, aaO. 309.

¹⁷ Die beiden Bewegungen waren sehr eng verbunden mit der Liturgischen Bewegung, die verlangte, daß die Laien in der Kirche eine größere Rolle spielen sollten. Es ist eine Tatsache, daß die Bewegungen auf die klerikal-hierarchische Situation der Kirche reagierten. Vgl. A. Kolping, aaO. 86. Diese katholische Aktion oder eine Form der Laienbewegung inspirierte Pius XI, das Laienapostolat zu fordern. Pius XI sagte bei verschiedenen Gelegenheiten, "Actio catholica" sei die Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat. AAS 20 (1928) 385.

¹⁸ Das Ereignis der heimischen Bischofsweihe in China 1926 war der Anstoß zur Missionstätigkeit; vgl. J. Frisque, aaO. 203. Aber das Missionsbewußtsein war auch eng verbunden mit dem neuen Verständnis über die Katholizität; es gab sozusagen ein Kirchenbewußtsein. Die Kirche sei nicht eine Institution, die gleich und uniform ist, sondern bestehe aus Gläubigen, die einen Unterschied in Kultur, Gesellschaft, Geschichte usw. haben. Die Mission diene nicht zum Exportieren der Institution, sondern zur "Einpflanzung der Kirche".

¹⁹ E. Iserloh, aaO. 313-324. Es gab allerdings noch einige anderen Bewegungen, wie: die spirituelle Entwicklung der Orden, die "Weltlichen Institute", Arbeiterpriester.

²⁰ Normalerweise unterscheidet man die Epochen: vor dem ersten Weltkrieg, Zwischenkriegszeit, nach dem Krieg oder nach dem zweiten Weltkrieg und das II Vatikanische Konzil; vgl. R. Aubert, aaO. 7-70; W. Beinert, Theologie, in: LKD, 499-500.

1.1.1. Die liturgische Bewegung

Die liturgische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts²¹ ist ein Versuch der liturgischen Erneuerung, der die Liturgie zur "Feier der ganzen Gemeinde" zu machen beabsichtigte²². Das Anliegen dieser Bewegung ist es, zu fragen, *wie die Gemeinde die Liturgie, die sie feiert, versteht, und wie die Gemeinde aktiv an der Liturgie teilnimmt*²³. Neben den genannten historischen Faktoren ist die liturgische Erneuerung eine Reaktion gegen die liturgische Form, die schon jahrhundertlang seit dem Konzil von Trient (16. Jahrhundert) überliefert war. Die liturgische Erneuerung von Trient machte die Liturgie bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts gleichförmig oder uniform, permanent, definitiv und unveränderlich, denn die Bischöfe und Priester durften die Liturgie nicht ändern²⁴. Die liturgische Sprache, nämlich Latein, wurde vom Großteil der Gemeinde nicht verstanden. Folglich war die Liturgie die Sache des Klerus, und die Gemeinde war nur in der Rolle des Zuschauers und der Zuschauerin. Der Hintergrund, der diese Uniformität, diese Unveränderlichkeit und diese Starrheit der nachtridentinischen Liturgie noch verstärkte, war die gegenreformatorische Haltung der katholischen Kirche. Der Aufbruch der verschiedenen geistesgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Tendenzen, wie etwa des ökumenischen Geistes und des Kirchenbewußtsein, regte die liturgische Bewegung der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts an²⁵.

Im Vergleich zu den anderen Bewegungen, z.B. der patristisch Orientierten und der Bibelbewegung, ist die liturgische Bewegung älter²⁶. Obwohl die liturgische Bewegung sich erst in der Zwischenkriegszeit verbreitete und dann großen Zulauf fand, entflammte sie schon wesentlich früher; anders gesagt: die liturgische Bewegung ist das Ergebnis

²¹ F. Kolbe, Die liturgische Bewegung, Aschaffenburg 1964 (=Der Christ in der Welt, IX., 4. Bd.); Th. Maas-Ewerdt, Die Krise der liturgischen Bewegung. Studien zu den Auseinandersetzungen um die "liturgische Frage" in Deutschland und Österreich von 1939-1944; Regensburg 1979 (=Studien zur Pastoraltheologie 3); *Die Beziehung der liturgischen Bewegung auf die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie*: F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst, Mainz 1982, 10-38; J. Wagner, Liturgische Bewegung, I., in: LThK VI, 1097-1099; J.A. Jungmann, Liturgische Bewegung, in: SM III, 288-291; Aus reformatorischer Sicht vgl. W. Birnbaum, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, Bd.I: Die deutsche katholische liturgische Bewegung, Tübingen 1966.

²² Vgl. J.A. Jungmann, Liturgische Bewegung, 288f.

²³ Vgl. ders., Das Grundanliegen der liturgischen Erneuerung, in: LJ 11 (1961) 129-141.

²⁴ Vgl. ders., Liturgische Bewegung, 288f.

²⁵ Vgl. A.L. Mayer, Die geistesgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart, in: ALW 4/1 (1955) 1-55.

²⁶ Vgl. R. Aubert, aaO. 47.

oder die Frucht einer langen Vorgeschichte²⁷. Nachdem Pius X ein für die liturgische Erneuerung günstiges Klima schuf²⁸, ist die Initiative zur liturgischen Erneuerung von L. Beauduin (+1960), einem belgischen Benediktiner aus der Abtei Mont César (Löwen), gekommen²⁹. Beauduin antwortete sehr gut auf die Anweisung Pius X. Die folgende Entwicklung war der Versuch einer liturgischen Erneuerung in Deutschland³⁰, Holland, Österreich³¹, Italien, Spanien, England und Frankreich³².

Die Beteiligung vieler Meister³³, die Offenheit des Heiligen Stuhls und die Begegnung mit den anderen Bewegungen ließen die liturgische Bewegung reifen und gaben ihr Richtung. Seit der Nachkriegszeit gab es eine breite interne Zusammenarbeit zwischen den Vertretern dieser liturgischen Erneuerung. Die Enzyklika "Mediator Dei" von Pius XII vom 20.11.1947 bedeutete ihre gute Aufnahme und den Anstoß der Kirche zur weiteren Erneuerung³⁴. Die liturgische Bewegung erreichte ihren Höhepunkt, als das II. Vatikanische Konzil, vor allem durch die Konstitution über die heilige Liturgie "Sacrosanctum Concilium", ihr Anliegen bestätigte³⁵.

²⁷ Seit dem 17. Jahrhundert gab es schon in Frankreich einen Versuch zur liturgischen Erneuerung. Aber dieser Versuch hatte keinen Erfolg, weil Widerstand aus Rom kam. Solche Versuche wurden von Rom verdächtigt. Der Beginn der Aufklärung erweckte die Erneuerung in allen Bereichen. Das galt auch für den liturgischen Bereich. Der Versuch der liturgischen Erneuerung kam vom benediktinischen Mönchtum im 19. Jahrhundert. Diese liturgische Erneuerung erreichte die höchste Entwicklung erst im 20. Jahrhundert; vgl. F. Eisenbach, aaO. 22. Über die Vorgeschichte der liturgischen Bewegung: vgl. W. Trapp, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung, vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet, Regensburg 1940. Wagner beschrieb daß die Anfänge der liturgischen Bewegung verschiedenen angesetzt wurden, vgl. ders., aaO. 1097.

²⁸ Papst Pius X, mit seinem Wahlspruch: "Alles in Christus erneuern", erneuerte das geistige Leben der Christen. Er sagte in seinem Motuproprio 1903 (AAS 36, 1903/04, 388): "Die erste und unerläßliche Quelle aber, aus der dieser Geist geschöpft wird ist die aktive Teilnahme der Gläubigen an den heiligen Mysterien und an dem öffentlichen und feierlichen Gebete der Kirche." Pius X erneuerte die Kirchenmusik, die Liturgie, den Kommunionempfang usw; vgl. Wagner, aaO. 1097; E. Iserloh, aaO. 303f.

²⁹ Zunächst beschränkte sich der Prozeß der Erneuerung noch auf die akademische Ebene. Kardinal Mercier von der Ritenkongregation unterstützte diese Erneuerung. Mercier befahl z.B.: die Inauguration des Meßbuchs und der anderen Riten; vgl. E. Iserloh, aaO. 304.

³⁰ Der erste Pionier ist ein Abt von Maria Laach namens Hldefons Herwegen (1874-1946). Der Versuch der liturgischen Bewegung war zuerst auf die akademische Ebene beschränkt, wie auch in Belgien; vgl. E. Iserloh, aaO. 304.

³¹ Der Hauptvertreter heißt P. Pius Parsch (1884-1954), der die liturgische Erneuerung auf praktischem Gebiet einleitete.

³² Die liturgische Erneuerung in Frankreich begann erst 1943, als die Zeitschrift "Centre de Pastorale liturgique von Paris" erschien.

³³ Es gab viele Vertreter, die sich der liturgischen Erneuerung im 20. Jahrhundert gewidmet haben, wie: Romano Guardini, Odo Casel, Pius Parsch, J.A. Jungmann u.a.

³⁴ Obwohl Pius XII auch vor einer Übertreibung der liturgischen Erneuerung warnte.

³⁵ SC wollte eine Inauguration der Liturgie schaffen; vgl. SC 21.22 f.

1.1.2. Die Rückkehr zu den Quellen

Eine in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer stärker werdende Strömung ist die Tendenz der Rückkehr zu den Quellen. Das heißt, man will die Grundlage des religiösen Lebens unmittelbar in den Quellen suchen³⁶. Die Rückkehr zu den Quellen besagt auch, daß man nicht nur wiederholen solle, was in den Quellen steht, sondern daß man die Quellen als "Relektüre"³⁷ und Antwort auf die Fragestellungen in der Neuzeit verwenden solle³⁸. Diese Tendenz verwirklichte sich in verschiedenen Bewegungen, wie etwa den Bibelbewegungen, der liturgischen Bewegung, der ökumenischen Bewegung, aber auch im sogenannten Akademiekreis. Es gab zwei Gründe, warum diese Strömung aufgekommen ist. *Erstens*, als Reaktion auf die kirchliche Geschichte, die durch die anti-reformatorische Haltung geprägt war³⁹. Folglich lernten die Leute die Bibel sehr wenig kennen, und auch in den Priesterseminaren wurde die Bibel kaum studiert⁴⁰. Diese Tendenz zur Rückkehr zu den Quellen ist zudem eine Reaktion gegen Intellektualismus, Materialismus und Modernismus in der Gesellschaft⁴¹. Oder anders gesagt: in der aktuellen Weltsituation (mit ihrem Intellektualismus, Modernismus usw.) drängte man danach, eine neue Form des Lebens zu finden. *Zweitens*, die Änderung und die Entwicklung auf wissenschaftlich-theologischem Gebiet. Seit dem 19. Jahrhundert herrschte Aufbruchsstimmung auf theologischem Gebiet, wie z.B. im Bereich der Exegese, Patrologie, Dogmengeschichte, Kirchengeschichte, Hagiographie und Religionsgeschichte⁴². Die Begeisterung betraf den "locus theologicus", auf den alle Bereiche der Theologie als die Quelle, nämlich die Bibel und die Patristik, zurückgreifen, nachdem schon lange Zeit die Bibel und die Kirchenväter keine besondere Rolle mehr in der Theologie gespielt hatten⁴³. Nun wollte man das Bibelproblem auf wirklich wissenschaftliche Weise behandeln. Auf

³⁶ Vgl. J. Friesque, aaO. 196.

³⁷ Ebd., 197.

³⁸ Vgl. P. Eicher, Neuzeitliche Theologien, in: NHTHG 4, 43.

³⁹ Vgl. R. Aubert, aaO. 40.

⁴⁰ Ebd. Später ist es klarer geworden, daß diese Situation von der ökumenischen Bewegung und den anderen Bewegungen überwunden werden konnte.

⁴¹ Vgl. E. Iserloh, aaO. 303.

⁴² Vgl. R. Aubert, aaO. 7.

⁴³ Das Aufkommen des Modernismus im 20. Jahrhundert unterstützte diese Tendenz direkt oder indirekt. Denn der Modernismus kritisierte den Absolutismus des Glaubens und die scholastische Theologie. Der Modernismus kritisierte hauptsächlich die Stagnation und die Homogenität der Theologie; vgl. R. Aubert, aaO. 13.

wissenschaftlichem Gebiet spielte außer dem die neue Kontroverstheologie⁴⁴ eine große Rolle bei der Rückkehr zu den Quellen. In der nachtridentinischen Kontroverstheologie, die durch eine "defensive Selbstbehauptung der zunehmend formalisierten Scholastik im Geiste von Molina, Suarez und Bellarmin einerseits und Duns Scotus, Ockham und selten in originaler Neuaufnahme Thomas von Aquin andererseits"⁴⁵ gekennzeichnet war, versuchte man im 19. Jahrhundert, diese Situation zu überwinden. Dieser Übergang begann mit J.A. Möhler (1796-1838)⁴⁶. Möhler befaßte sich mit der Darstellung und dem Vergleich der konfessionellen Lehrpositionen, um die Grundidee des Katholizismus und des Protestantismus für eine sachgemäße Auseinandersetzung zu begreifen. Der Anstoß Möhlers verlangte nach einer neuen katholischen Synthese, der eine dialogische Auseinandersetzung zwischen der konfessionellen Theologie und den Glaubenssystemen zugrundeliegt⁴⁷. Der Versuch dieser Synthese verwirklichte sich erst im 20. Jahrhundert in der Kontroverstheologie, die später die sogenannte "Ökumenische Theologie" geworden ist⁴⁸. Diese Ökumeniker sind z.B.: H. de Lubac, Y. Congar, H. Urs von Balthasar, G. Söhngen, O. Karrer, K. Rahner, H. Fries, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, H. Küng auf der katholischen Seite, und: Karl Barth, W. Pannenberg, J. Moltmann, E. Schlink, E. Jüngel u.a. auf der evangelischen Seite⁴⁹. Dieser Dialog rief in der katholischen Theologie die Begeisterung für die Rückkehr zu den Quellen hervor.

⁴⁴ Die Kontroverstheologie bedeutet grundsätzlich die Diskussion über Glaubenslehren, die zwischen Katholiken und Nichtkatholiken die kirchentrennenden Unterschiede begründen; vgl. E. Stakemeier, Kontroverstheologie, in: LThK VI, 511ff; R. Kösters, Kontroverstheologie, SM III, 31ff.

⁴⁵ P. Eicher, Neuzeitliche Theologien, in: NHTG 4, 30-31. Hier sagt Eicher (31): "Die *theologia polemica*, die sich in dem durch die Reformation konfessionell gespaltenen deutschen Sprachraum entwickelte, blieb auch bei ihren bedeutendsten Vertretern wie Augustin Reding (1625-1692), Vitus Pichler (1670-1736) und Eusebius Amort (1692-1775) eine defensive Systematisierung der kath. Plausibilitäten (Zölibat und hierarchische Gewalt des Klerus, Ohrenbeichte, Meßopfer, Sakramentalität von Ehe und letzter Ölung, Verdienstlichkeit guter Werke, Heiligenverehrung und Ablass) auf Grund eines materiell verstandenen Traditionsprinzips. Charakterisch werden die Betonung der kirchlichen Institutionalität durch die Kanonistik (gegenüber den absolutistischen Ansprüchen der Fürsten), die Herausbildung einer kasuistischen Moralthologie (für die Beichtpraxis) und die schulmäßig vernünftige Reduzierung der Dogmatik auf die vereinfachte Darstellung des kirchlichen Lehrgehaltes (in seelsorglicher und gegenreformatorischer Absicht)".

⁴⁶ Auf evangelischer Seite kennen wir z.B.: G.I. Planck, G.B. Winer und Ph. Marheineke; vgl. U. Baumann, Ökumene, in: NHTG 4, 92.

⁴⁷ Vgl. U. Baumann, aaO. 92-93.

⁴⁸ Baumann nennt diese Änderung: "von der Kontroverstheologie zur Konsenstheologie." Ebd., 92; vgl. J. Brosseder, Ökumenische Theologie, in: SM III, 857-866. Aber Brosseder meint, daß die Kontroverstheologie nicht zu überschätzender Teil einer ökumenischen Theologie ist (siehe: 860).

⁴⁹ Vgl. U. Baumann, aaO. 92.

Die Tendenz zur Rückkehr zu den Quellen, die für viele Bereiche der Theologie galt⁵⁰, begann im 19. Jahrhundert zu keimen. Als Beispiel können wir die Erneuerung der Ekklesiologie erwähnen. Im 19. Jahrhundert gab es schon einen Versuch der Ekklesiologie-Erneuerung. Der oben erwähnte Theologe J.A. Möhler leistete dabei Pionierarbeit⁵¹. Er hatte sich schon die Theologie der Kirchenväter zunutze gemacht⁵². Im Vergleich zu seinen Zeitgenossen hatte er ein neues Kirchenverständnis. Seine Ekklesiologie drückte bereits das neue Kirchenbewußtsein aus⁵³. Er sah die Kirche nicht in erster Linie als Institution, sondern: "Die Kirche ist im Grunde wesentlich Schöpfung des Heiligen Geistes."⁵⁴ Obwohl der Anstoß Möhlers im 19. Jahrhundert noch nicht zu einer Bewegung der ganzen Kirche (wie im 20. Jahrhundert) geworden ist, fand dieser Anstoß sein Echo in den Werken einiger italienischen Theologen wie J. Perrone (1794-1876), C. Passaglia (1812-1887). Aber leider ist es so, daß diese Theologen des 19. Jahrhunderts den Reichtum der Bibel nicht nutzten. Diese Strömung der Rückkehr zu den Quellen erzielte große Wirkungen und verbreitete sich im 20. Jahrhundert, vor allem seit der Zwischenkriegszeit. Die Tatsache, daß diese Bewegung sich entfalten konnte, ist auf die Haltung des Heiligen Stuhls zurückzuführen, der den Anstoß dazu gab⁵⁵. Am schnellsten verbreitete sich die Bewegung der Rückkehr zu den Quellen in der Nachkriegszeit. Das Studium der Quellen brachte folglich viele Wiederentdeckungen in der Theologie, die jahrhundertlang nicht bemerkt wurden. Die Wichtigkeit der Rückkehr zu den Quellen in der Kirche und Theologie ist vom 2. Vatikanum betont worden⁵⁶.

⁵⁰ Dazu vgl. H. Vorgrimler und R.V. Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, 3 Bde. Freiburg 1969-1970.

⁵¹ J.A., Möhler, Die Einheit in der Kirche, 1825. Zur Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts vgl. J. Frisque, aaO. 192-243. hier 197; auch L. Bouyer, Die Kirche I. Ihre Selbstdeutung in der Geschichte. Einsiedeln 1977, 121-139, hier 138-139.

⁵² Vgl. L. Bouyer, aaO. 126.

⁵³ Natürlich ist das eine Abweichung vom herkömmlichen ekklesiologischen Verständnis, das die Kirche als eine feste Institution verstand. Möhler bevorzugte das pneumatologische Kirchenverständnis.

⁵⁴ Zit. von J. Frisque, aaO. 197.

⁵⁵ Dazu sagt W. Beinert: "Ab 1905 erläßt die Päpstliche Bibelkommission verschiedene Entscheidungen, in denen Einzelstellen authentisch werden sollen (DS 3372f.3394-3400.usw.). Nach vorsichtiger Öffnung durch Leo XIII. (Enzyklika 'Providentissimus Deus', 1893:DS 3286) gibt Pius XII. 1943 (Enzyklika 'Divino afflante Spiritu', DS 3825-3831) empfehlend die historisch-kritische Exegese frei". Ders., Heilige Schrift, in: LKD, 243; vgl. auch: R. Aubert, aaO. 14-19.

⁵⁶ Vgl. DV 10.12.21.24.

1.1.3. Die Erneuerung der Scholastik

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es auch eine interessante Bewegung, nämlich die sogenannte Neuscholastik bzw. die Erneuerung der Scholastik⁵⁷ oder einfach nur der Neothomismus⁵⁸, der sogar schon im 19. Jahrhundert begann. Das Ziel der Rückbesinnung auf diese Scholastik ist es, nicht nur die Thesen der Scholastik zu wiederholen, sondern das Verständnis für die neuzeitliche Problematik der Philosophie und der Theologie zu bereichern und wiederzubeleben⁵⁹. Die Neuscholastik ging einher mit einer historisch-literarischen Erforschung der Werke der Scholastik (bes. des hl. Thomas)⁶⁰. Nachdem im 19. Jahrhundert der Versuch der katholischen Theologie, mit dem Kantianismus und Idealismus in Diskussion zu treten, keinen Erfolg hatte, sah man, daß "die kirchliche Lehre und die für sie relevanten philosophischen Gehalte nicht entsprechend entfaltet werden können, wenn nicht eine intensive Kenntnis der philosophisch-theologischen Tradition der Scholastik lebendig ist."⁶¹ Aus diesem Grund ist die Neuscholastik oder der Neothomismus aufgekommen.

In der Zeit der Aufklärung verschwanden Philosophie und Theologie in scholastischer Methode⁶². Die Wiederbelebung der Scholastik fand erst im 19. Jahrhundert statt: zunächst in Italien, nachher in Spanien, Frankreich, Deutschland und Österreich⁶³. Diese Bewegung entfaltete sich auf Grund des Rundschreibens "Aeterni Patris" Leos XIII, in dem er empfiehlt, daß die Lehre des hl. Thomas als Aufgabe, Quelle und Methode der Philosophie verwendet und ihre Beziehung zur Offenbarung dargestellt werden solle⁶⁴.

⁵⁷ Der Terminus "Neuscholastik" drückt manchmal auch die Erneuerung der Scholastik im 16. Jahrhundert in Spanien aus. Aber "Neuscholastik" meint hier die Erneuerung der Scholastik im 19. und 20. Jahrhundert; vgl. G. Söhngen, Neuscholastik, in: LThK VII, 923-926; O. Muck, Neuscholastik, in: SM III, 749-754; M. Schoof, Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie, Wien 1969, bes. 193-199.223-229.241-247; P. Eicher, Neuzeitliche Theologien, 7-47, bes.41-43.

⁵⁸ Vgl. O. Muck, aaO. 750. Der Anlaß dafür liegt in der philosophisch-theologischen Erneuerung von Leo XIII und des CIC 1917 (can.1366 § 2), die auf der Philosophie-Theologie des hl. Thomas beruhen.

⁵⁹ Vgl. O. Muck, aaO. 752.

⁶⁰ Der Neothomismus forschte nach der Denkform des hl. Thomas in seiner Philosophie und Theologie. Aus der Forschung ist zu ersehen, daß der hl. Thomas eine christliche Synthese zwischen der Strömung der platonisch-augustinisch-patristischen Tradition und der ganzen aristotelischen Idee schuf. Es zeigt sich, daß diese Synthese des hl. Thomas großen Einfluß auf die Formulierung der späteren kirchlichen Lehre hat; vgl. O. Muck, aaO. 751-752.

⁶¹ O. Muck, aaO. 749.

⁶² Es gab aber doch einige Ausnahmen, z.B. in Spanien und in Italien, wo die Scholastik (vor allem die Richtung von Suarez) noch überlebte.

⁶³ Vgl. O. Muck, aaO. 750; G. Söhngen, Neuscholastik, 923-924.

⁶⁴ "Aeterni Patris" vom 4.8.1879; vgl. O. Muck, aaO. 750.

Der Anstoß Leos XIII ist von den folgenden Päpsten weiterverfolgt worden⁶⁵. CIC 1917 verlangte sogar, daß die Lehre des hl. Thomas von allen Theologie-Studenten studiert werden müsse⁶⁶. Der Neuthomismus wurde an den Studienorten, wie in den päpstlichen Universitäten bzw. kirchlichen Hochschulen vorangetrieben⁶⁷. Der sich im 20. Jahrhundert entfaltende Neuthomismus ist nicht einheitlich. Das heißt, wie Schoof sagte, der neue Anstoß des Neuthomismus führte eine Spannung unter zwei Gruppen herbei⁶⁸. Eine Gruppe entwickelte ihre Philosophie und Theologie unter dem Einfluß der Polemik zwischen Protestanten und Katholiken und unter dem Einfluß des Rationalismus Descartes; die andere Gruppe dagegen richtete ihr Augenmerk auf die neuzeitliche Problematik im Licht der Scholastik⁶⁹. Innerhalb der letztgenannten Gruppe gab es noch zwei Richtungen oder Schulen, nämlich: die Dominikanerschule und die Jesuitenschule⁷⁰. Es ist der Verschiedenheit der Richtungen des Neuthomismus zu verdanken, daß bei der Erneuerung des Thomismus der Reichtum der philosophisch-theologischen Quellen neben die Bibel und die Kirchenväter gestellt wurde. Das II. Vatikanische Konzil gab eine Richtung für das philosophisch-theologische Studium, bei der die Lehre der Bibel, der Kirchenväter und des hl. Thomas als Quellen verwendet werden⁷¹.

1.1.4. Zusammenfassung

Schon lange Zeit war das kirchliche Leben sehr klerikal-institutionalisiert und juristisch. Die katholische Theologie war von einer apologetischen Haltung gegen Protestanten und "andere kirchliche Gegner" (wie Rationalismus, Scientismus, Modernismus) gekennzeichnet. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden jedoch viele Erneuerungsbewegungen im kirchlichen Leben. Natürlich beeinflussten diese Bewegungen die Wegrichtung der Theologie. Es gab verschiedene Faktoren hinter diesen Bewegungen, die nicht voneinander zu trennen sind. Alle diese Bewegungen sind nicht von einem

⁶⁵ Z.B. Pius XI in seinem Rundschreiben "Studiorum ducem" (29.6.1923) und die Apostolische Konstitution "Deus scientiarum Dominus" (24.5.1931). Pius XII in seinem Rundschreiben "Humani generis" (12.8.1950).

⁶⁶ Can. 1365 § 1 und can. 1366 § 2.

⁶⁷ Z.B. in Rom (Gregoriana, Antonianum, Angelicum usw.), in Freiburg, in Löwen, in Washington DC, in Innsbruck, in München usw; vgl. O. Muck, aaO. 751.

⁶⁸ Vgl. M. Schoof, aaO. 241.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Die Hauptvertreter der Dominikaner sind Gardeil, Chenu, Congar, Schillebeeckx. Die Hauptvertreter der Jesuiten: Rousselot, de Lubac, Bouillard, K. Rahner und Schoonenberg. Über den genauen Unterschied: s. Schoof, aaO. 241-247.

⁷¹ OT 16.

Tag auf den anderen entstanden, sondern waren die Konsequenz einer langen Vorgeschichte. In Anbetracht dessen, daß die Bewegungen ungefähr in der gleichen Epoche aufkamen, ließ es sich nicht vermeiden, daß es unter ihnen eine Wechselwirkung gab. Einerseits konnte die katholische Theologie sich qualitativ entfalten und durch die Wiederentdeckung der Quellen, nämlich der Lehre der Bibel, der Kirchenväter, des hl. Thomas, bereichert werden; außerdem bekam die katholische Theologie nicht wenige Anregungen durch die Begegnung mit den anderen Kirchen und Religionen. Andererseits brachte es die Entwicklung der Theologie mit sich, daß die katholische Theologie sehr plural, vielfältig und damit kompliziert geworden ist⁷².

Aber es ist klar, daß es in der Entwicklung der seit 20. Jahrhunderten bestehenden Theologie viele Wiederentdeckungen von Glaubensdimensionen gab, die lange Zeit vernachlässigt wurden. Die christologisch-pneumatologisch-ekklesiologische und sakramentale Dimension wird von der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts behandelt, neben der Beachtung der weltlich-neuzeitlichen Problematik. Man kann sagen, daß alle Bewegungen und Erneuerungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) vorbereiteten⁷³.

1.2. Zur Charakterisierung der Sakramententheologie-Problematik

Als die Theologie im 20. Jahrhundert mit dem Geist der Erneuerung reflektiert wurde, galt das auch für die Sakramententheologie. Auf der einen Seite können wir die Forderung nach der Erneuerung der Sakramententheologie als Folge der Bewegungen des 20. Jahrhunderts sehen. Auf der anderen Seite kann die Erneuerung der Sakramententheologie als Infragestellung durch die Sakramententheologie selbst gesehen werden; das heißt, die Sakramententheologie war nicht mehr zeitgemäß. Die im 20. Jahrhundert vertretene Sakramententheologie war die Theologie, die sich seit dem Konzil von Trient entwickelt hatte. Die Charakterisierung dieser Sakramententheologie war sehr juristisch, apolo-

⁷² Zur gegenwärtigen Situation der Theologie: vgl. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 7-22; K. Rahner, *Über künftige Wege der Theologie*, in: *ThJb* 1974, 56-75; H. Fries, *Einheit in Vielfalt in der Kirche*, in: *StZ* 205 (1987) 723-730; W. Kern, *Hundert Jahre Theologie - Zum Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“*, in: *StZ* 196 (1978) 651-664; E. Schrofner, *Kirche unterwegs zum Menschen. Katholische Theologie nach dem II. Vatikanum*, in: *GuL* 57 (1984) 267-278; H. Küng und D. Tracy (Hg.), *Theologie Wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, in: *Ökumenische Theologie*, Bd. 11, Köln-Gütersloh, 1984.

⁷³ Neben der guten Einfühlbarkeit von Papst Johannes XXIII; vgl. J. Comblin, *Die Katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius XII*, in: H. Vorgrimler u. R.V. Gucht (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. II, 71-88.

tisch oder gegenreformatorisch⁷⁴. Das Interesse richtete sich auf kasuistische Aspekte⁷⁵. Die Sakramententheologie stand sozusagen unter dem Einfluß des Kirchenrechts⁷⁶, und es ist richtig, daß die Sakramententheologie der nachtridentinischen Zeit sich nicht weiter entwickelte⁷⁷. Die Hauptbetonung lag im Problem der Wirksamkeit oder der Heilsursächlichkeit der Sakramente und in der Funktion der Sakramente als Gnadenmittel⁷⁸. Das Wirksamkeitsverständnis war ein physisches, moralisches und juridisches⁷⁹. Demnach waren die Einzelheiten der Bedingungen und der Voraussetzungen für den Spender und für den Empfänger sehr subtil und kompliziert⁸⁰. So beschäftigte man sich mit Fragen, ob man z.B. im Notfall mit Kaffee taufen kann, oder ob man jemandem, der kein Lebenszeichen mehr gibt, die Absolution spenden darf?⁸¹

Mit der bereits beschriebenen Charakterisierung ist die nachtridentinische Sakramententheologie sehr trocken und "theoriefreudig" geworden⁸². Übrigens konnte diese Sakramententheologie die Theologie der Teilnahme an der Liturgie nicht entwickeln⁸³. O'Neil folgert zwei Dinge, die von der nachtridentinischen Sakramententheologie vernachlässigt wurden⁸⁴. *Erstens* wurden die Sakramente aus der Ekklesiologie isoliert. *Zweitens* haben die Sakramente ihre Beziehung auf das Mysterium des göttlichen Heilswillens verloren⁸⁵. Aber eigentlich gab es neben den obigen beiden Dimensionen noch eine

⁷⁴ C.E. O'Neil, Die Sakramententheologie, in: H. Vorgrimler u. R.V. Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. III, 246; Über die Geschichte der Sakramententheologie nach Trient bis zum 20. Jahrhundert: J. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG IV/1b), Freiburg 1981.

⁷⁵ Vgl. R. Aubert, aaO. 48.

⁷⁶ Vgl. C.E. O'Neil, aaO. 246; H. Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1990, 79.

⁷⁷ Vgl. J. Finkenzeller, Sakrament: III. Dogmengeschichtlich., in: LThK IX, 224.

⁷⁸ Es gab sogar Theologen, die das Sakrament seit dem Konzil von Trient als "Gnadenmaschine" verstanden. Der Vorwurf ist nach O'Neil zu stark; vgl. O'Neil, 246; E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1968, 64; A. Gerhards, Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramentenfeiern, in: M. Klöckener-W. Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, Kevelaer 1986, 17.

⁷⁹ Vgl. F.J. Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: HD 2, 208. Nach Nocke stand das physische, moralische und juridische Kausalitätsverständnis in der katholischen Theologie im Kontext des Streites zwischen der katholischen Kirche und der evangelischen Kirche, die Nachdruck auf den Zeichencharakter legte.

⁸⁰ Vgl. J. Finkenzeller, Sakrament, 225; H. Vorgrimler, Sakramententheologie, 79.

⁸¹ Vgl. R. Aubert, aaO. 48.

⁸² Vgl. H. Vorgrimler, Sakramententheologie, 78.

⁸³ Vgl. O'Neil, aaO. 247.

⁸⁴ Ebd., 246.

⁸⁵ Ebd. Natürlich wird die Auswertung O'Neils hier von der späteren geschichtlichen Tatsache beeinflusst, daß eine Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension und des Mysteriumsbegriffs stattfand.

weitere Dimension, die in der Sakramententheologie vergessen wurde. Diese Dimension betraf das Verhältnis zwischen Wort und Sakrament⁸⁶. Die Diskussion zu den drei Problemen entfaltete sich seit der Zwischenkriegszeit und erreichte eine außerordentliche Entwicklung und eine Synthese nach dem 2. Weltkrieg⁸⁷. Das Anliegen dieser Sakramententheologie-Problematik wurde vom II. Vatikanischen Konzil aufgenommen und bestätigt. Allerdings ist es vom Konzil nicht vollständig abgeschlossen und fixiert worden; es bedeutet vielmehr eine Öffnung für neue Aufgaben und Schritte der Kirche und Theologie⁸⁸. Hier sehen wir die drei Probleme der Sakramententheologie, die sozusagen die Charakterisierung der Sakramententheologie-Diskussion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils ausmachen.

1.2.1. Mysterientheologie

Die Mysterientheologie⁸⁹ ist ein Versuch einer theologischen Synthese, der das in der Kirche vor allem in ihren Sakramenten und ihrer Liturgie gefeierte Heilsgeschehen zu erhellen bezweckt, und dessen Ausgangspunkt der Begriff "Mysterium" ist⁹⁰. Am Anfang des Aufbruchs war die Mysterientheologie nicht sofort mit den theologischen Studien verbunden, sondern ist von einer ursprünglichen Intuition bei der Feier der Eucharistie

⁸⁶ Ein guter Überblick: R. Schulte, Die Wort-Sakrament-Problematik in Evangelischer und Katholischer Theologie, in: Theologische Berichte VI, Einsiedeln 1977, 81-119.

⁸⁷ Im allgemeinen wird die Theologie der Nachkriegszeit charakterisiert: a. Intensive Studien zu den Quellen; b. Das Suchen der Synthese; vgl. O'Neil, aaO. 255.

⁸⁸ Vgl. H. Fries in seiner Einführung für das Buch Söhngens, "Die Gegenwart Christi in Glaube und Sakrament", München 1967, 9-15, hier 10.

⁸⁹ a. *Die Bibliographie der Mysterientheologie*: O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1922; Ders., Mysteriengegenwart, in: JLW 8 (1928) 145-224; Ders., Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1932, 41960; Ders., Glaube, Gnosis und Mysterium, in: JLW 15 (1941) 155-305; J.B. Umbert, Die These von der Mysteriengegenwart, in: ZThK 52 (1928) 357-400; B. Poschmann, "Mysteriengegenwart" im Licht des hl. Thomas, in: ThQ 116 (1935) 53-116; G. Söhngen, Die Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christismus, in: Cath 7 (1938) 114-149; Ders., Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, 21940; Ders., Der Wesensaufbau des Mysteriums, Bonn 1938; K. Prüm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2 Bde., Leipzig 1935; Warnach, Zum Problem der Mysteriengegenwart, in: Liturgisches Leben 5 (1938) 9-39. b. *Die Bibliographie über den geschichtlichen Überblick der Mysterientheologie-Diskussion*: Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947; V. Warnach, Mysteriengegenwart, in: LThK VII, 722; Ders., Mysterientheologie, in: LThK VII, 724-727; B. Neunheuser, Mysterientheologie, in: SM III, 645-649; J. Auer, KKD VI (Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie), bes. 57-70; F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst, Mainz 1982, bes. 38-57; A. Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982; B. Neunheuser, Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der Liturgischen Feier, in: L. Lies (Hg.), Praesentia Christi, 278-292.

⁹⁰ Vgl. B. Neunheuser, Mysterientheologie, 645.

ausgegangen⁹¹. Der geschichtliche Haupthintergrund des Aufgehens der Mysterientheologie war vor allem die liturgische Bewegung, danach die Bibelbewegung, die ökumenische Bewegung und die Rückkehr zu den Quellen. Der andere Faktor war das Forschungsergebnis der religionsgeschichtlichen Schule, die die Urreligion studierte⁹². Mit den Studien der religionsgeschichtlichen Schule wurde die Grundlage für die Argumentation zur Besprechung der Mysterientheologie geschaffen⁹³.

Es geschieht der Mysterientheologie kein Unrecht, wenn festgestellt wird, daß die Mysterientheologie untrennbar mit einem Mann namens Odo Casel (1886-1948) verbunden ist⁹⁴. Casel, ein Benediktiner von Maria Laach, gab den Anstoß für die mysterientheologische Diskussion. Casel machte sich die philologischen Studien und die vergleichende Religionswissenschaft für seine Theorie der Mysteriengegenwart zunutze, um die liturgische Feier zu begreifen⁹⁵. In seiner Theorie verglich Casel die heidnischen Mysterienkulte und die christlichen Sakramente. Er folgerte, daß es einen Zusammenhang zwischen antiken Mysterien und Christentum gab⁹⁶. Die Grundthese Casels lautete, "daß die christliche Liturgie der rituelle Vollzug des Erlösungswerks Christi in der Ekklesia und durch sie ist, also die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole"⁹⁷. In seiner Grundthese interpretierte Casel, daß der Kult oder die Liturgie der Kirche den Gläubigen den Zugang zur Teilnahme am Heilsmysterium verschafft⁹⁸. Mit Recht beschreibt O'Neil den Gedankengang Casels wie folgt: ".....um an der Erlösung teilzuhaben, muß der Mensch Christus gleichförmig werden, indem er an seinen Heilsgheimnissen teilnimmt. Damit dies möglich ist, muß die Liturgie die Heilsakte Christi uns real gegenwärtig machen"⁹⁹.

⁹¹ Vgl. F. Eisenbach, aaO. 39.

⁹² Vgl. O'Neil, aaO. 244.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Über den Lebenslauf und die Werke Casels: Vgl. A. Mayer und B. Neunheuser (Hg.), Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB, Düsseldorf 1951.

⁹⁵ Zuerst schrieb Casel den Artikel: "Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie" in: Ecclesia Orans, Hg. I. Herwegen von Abtei Maria Laach. Danach schrieb er weiter in seiner Zeitschrift: "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft". Seinen Gedanken zur "Mysterienlehre" publizierte er im Jahr 1922 in seinem Artikel "Die Liturgie als Mysterienfeier". In den späteren Jahren schrieb er sehr viel, vor allem im Rahmen seiner Antwort auf seine Gegner und Kritiker.

⁹⁶ Vgl. Th. Filthaut, aaO. 11.

⁹⁷ Mysteriengegenwart, in: JLW 8 (1928) hier 145.

⁹⁸ Die Auffassung Casels steht dem Anliegen der liturgischen Bewegung, die eine Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie verlangte, sehr nahe.

⁹⁹ O'Neil, aaO. 251.

Die Mysterientheorie Casels rief sofort viele Kommentare und Kritiken von anderen Theologen hervor¹⁰⁰. Aber diese Diskussion betraf nicht in erster Linie die Grundthese Casels über die Gegenwart der Heilstat Christi, sondern vielmehr die von Casel gebrauchten Begründungen und Belege für diese These¹⁰¹. Umberg lehnte die von Casel herangezogene Analogie zwischen dem heidnischen und dem christlichen Mysterium ab¹⁰². Die fruchtbarste Besprechung über das Verhältnis zwischen dem hellenistischen und christlichen Mysterium fand zwischen Casel und Prümm statt¹⁰³. Die Interpretation Casels von der biblischen Lehre, sowie des Alten- und Neuen Testaments, bes. Rom 6,2-11, und von der patristischen Lehre wurde kritisiert und angezweifelt¹⁰⁴. Im Lauf der Diskussion um die Mysterientheologie wurde die Mysterientheologie der Lehre des hl. Thomas gegenübergestellt. Einigen Mysterientheoretikern zufolge, vor allem den Nachfolgern Thomas', ist Thomas ein Zeuge für die Mysterientheologie¹⁰⁵. Aber nach Poschmann kennt Thomas die Mysterientheologie, wie Casel sie gemeint hat, nicht¹⁰⁶.

Die fruchtbarste Diskussion um Mysterientheologie fand zwischen Gottlieb Söhngen und Casel statt¹⁰⁷. Söhngen stellte die Hauptthese über die reale Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi nicht in Zweifel. Söhngen ist sozusagen damit einverstanden¹⁰⁸. Söhngen vertritt aber eine andere Auffassung über die Gegenwartsweise der Heilstaten im Kultmysterium¹⁰⁹. Während nach Casel die Gegenwart der Heilstaten objektiv in sich und unabhängig vom Empfänger ist, vollzieht sich nach Söhngen die Gegenwart der

¹⁰⁰ Die Ausarbeitung über die Mysterientheologie-Diskussion: vgl. Th. Filthaut. Filthaut besprach die Mysterientheologie nur bis zum Jahr 1946. Die Informationen über die Mysterientheologie-Diskussion nach 1950 z.B.: B. Neunheuser, *Mysteriengegenwart*. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs, in: ALW 3 (1953) 104-122; ders., *Ende des Gesprächs um die Mysteriengegenwart?* in: ALW 4 (1956) 316-324; ders., *Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart*, in: ALW 5 (1958) 333-353.

¹⁰¹ Vgl. F. Eisenbach, aaO. 45.

¹⁰² J. Umberg kritisierte, daß Casel die Besonderheit der christlichen Liturgie vernachlässige; vgl. J. Umberg, "Mysterien." Frömmigkeit?, in: ZAM 1 (1926) 351-366. Casel antwortete mit dem Aufsatz "Mysterienfrömmigkeit" in: *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge* 4 (1927) 101-117. Dann schrieb Umberg wieder: "Die These von der Mysteriengegenwart" in: ZKTh 52 (1928) 357-400.

¹⁰³ Vgl. Th. Filthaut, aaO. 14.86-98.

¹⁰⁴ Ebd., 73-98.

¹⁰⁵ Wie: Kramp, Rohner, Cohalen, Diekamp, Arnold; vgl. Th. Filthaut, aaO. 13.

¹⁰⁶ Poschman, "Mysteriengegenwart" im Lichte des hl. Thomas, in: ThQ 116 (1935) 53-116. Filthaut sah auch, daß Umberg und Söhngen mit der Meinung Poschmanns einverstanden waren; vgl. Filthaut, 13.

¹⁰⁷ Vgl. Th. Filthaut, aaO. 14-15; O'Neil, aaO. 253.

¹⁰⁸ Vgl. WM, 6.

¹⁰⁹ Vgl. Th. Filthaut, aaO. 16-72; F. Eisenbach, aaO. 46.

Heilstaten nicht in sich, sondern an uns¹¹⁰. Söhngen sagt, die Heilstat werde hier und jetzt dadurch hingestellt, "daß sie an uns und von uns innerlich mitvollzogen wird, innerlich, das heißt durch den Lebensschaffenden Geist des Herrn"¹¹¹. Und es gibt noch einige andere unterschiedliche Auffassungen zwischen Casel und Söhngen¹¹². Während der Auseinandersetzung zwischen Casel und Söhngen griff Warnach in diese Diskussion ein. Warnach überprüfte die These Söhngens phänomenologiemäßig¹¹³.

Die intensivste Mysterientheologie-Diskussion wurde noch zu Casels Lebzeiten geführt, vor allem in der Zwischenkriegszeit. Für die Folgejahre, insbesondere seit der Enzyklika "Mediator Dei" von Pius XII 1947, kann man sagen, daß die Gespräche über die Mysterientheologie relativ ruhig und nicht mehr fruchtbar waren¹¹⁴. *Mediator Dei* selbst nahm nicht klar und deutlich genug dazu Stellung, ob sie die Mysterientheologie unterstütze oder ablehne¹¹⁵. Mit der Zeit aber wurde deutlich, daß die Mysterientheologie vertieft und vervollkommen wurde, und daß man versuchte, eine Synthese zu finden. Das Anliegen der Mysterientheologie wurde erst durch das II. Vatikanische Konzil vom 2. Vatikanum bestätigt¹¹⁶, obwohl diese Bestätigung des Konzils von der Mysterientheologie sowieso ihre Grenze hat¹¹⁷. Die Problematik der Mysterientheologie wird z.B. in SC behandelt¹¹⁸, in dem der Gedanke der Gegenwartsweisen Christi in allen liturgischen Vollzügen und die zentrale Stellung des Paschamysteriums im Christentum zu finden ist¹¹⁹.

Was war nun der Beitrag der Mysterientheologie zur Sakramententheologie? Johann Auer brachte in seinem Artikel "Die Sakramententheologie von heute" dieses Problem in den fünfziger Jahren zur Sprache¹²⁰. Nach Auer bestand das Anliegen der katholischen

¹¹⁰ Auer urteilte, daß der Gedanke Casels mehr platonisch und idealistisch ist, und Söhngens mehr existentiell ist; vgl. ders., Das Mysterium der Eucharistie, in: KKD VI, 59.

¹¹¹ WM, 47.

¹¹² Nach Th. Filthaut sind diese Unterschiede: Was wird im Kultmysterium gegenwärtig? Wer ist Träger des Kultmysteriums? Th. Filthaut, aaO. 26-31.54-61.

¹¹³ V. Warnach, Zum Problem der Mysteriengegenwart, in: Liturgisches Leben 5 (1938) 9-39. Die Kritik Warnachs wurde von Söhngen beantwortet in seinem Buch: Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, zweite wesentlich erweiterte Aufl. 1940, bes. 142-145.

¹¹⁴ Schilson faßte die Entwicklung der Mysterientheologie-Diskussion nach 1950 bis zu den 80er Jahren zusammen. A. Schilson, Theologie als Sakramententheologie, aaO. 28-42.

¹¹⁵ Vgl. A. Schilson, aaO. 29.

¹¹⁶ Vgl. H. Vorgrimler, Sakramententheologie, 80.

¹¹⁷ Vgl. Eisenbach, aaO. 404.

¹¹⁸ SC 2.5-12. Der Gedanke, der vom Konzil bestätigt wurde, ist nicht nur der Gedanke Casels, sondern das Ergebnis vieler Diskussionen, die über die Mysterientheologie geführt wurden.

¹¹⁹ Vgl. H. Fries in seiner Einführung zu "Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament", 9-15.

¹²⁰ Gloria Dei 5 (1950/51) 56-73.

Sakramententheologie in der Suche nach einem Ausdruck und nach einer Antwort in der Mysterientheologie¹²¹. Die Mysterientheologie gab der Sakramententheologie dieses Jahrhunderts eine neue Richtung¹²². Diese neue Richtung liegt im Hauptinteresse der Mysterientheologie. Demnach lautet die Folgerung der Mysterientheologie: "das personale Geheimnis im Gott-Mensch-Verhältnis, das paulinische Christusbysterium, das 'durch Christus, mit Christus und in Christus' ist der Sinn des Sakramentes"¹²³. Anders gesagt, der Brennpunkt der Sakramententheologie, der von der Mysterientheologie entwickelt wird, hat zwei Seiten. *Erstens* hat Sakramententheologie eine christologische Dimension, deren Kontext die in Christus vollzogene Heilsgeschichte Gottes ist. *Zweitens* hat sie eine kirchliche Dimension, wie Auer sagte, "So ist das Sakrament im gläubigen Vollzug unmittelbare Begegnung mit Gott in Christus, weil das Sakrament als Zeichen im Christusraum der Kirche steht, die der fortlebende Christus, der mystische Leib Christi in dieser Welt ist"¹²⁴. Die neue Richtung der Sakramententheologie ist eine theologische Richtung, die eine philosophisch-spekulative und eine historische Theologie integriert¹²⁵.

Die Mysterientheologie erwarb sich Verdienste nicht nur um die Erneuerung der Sakramententheologie, sondern auch um die ganze Theologie¹²⁶. Die Mysterientheologie brachte das Anliegen der Heilstats-Problematik in die Theologie zurück. Das zeigte sich auch darin, daß die Beachtung der christologisch-ekklesiologischen Aspekte in vielen Bereichen der Theologie aufgenommen und weiter entwickelt wurde. Die Mysterientheologie gab auch den Anstoß zu einer neuen Theologie der Liturgie¹²⁷. Obwohl die Mysterientheologie schon eingehend diskutiert und vertieft wurde, ist die Problematik der

¹²¹ Ebd. 62.

¹²² Es ist sehr interessant, daß Auer drei Richtungen in der Sakramententheologie sah. *Erstens* die Richtung von Thomas, "die im Sakrament primär eine Sache sieht, die uns Gott gegeben hat, damit wir vermittels derselben die Gnade erlangen, die uns Christus verdient hat". *Zweitens* die Richtung von Bonaventura, "die mehr über das sakramentale Zeichen hinweg sieht und auf den schenkenden Gott und auf das eigene Tun schaut, so wie es erlebt wird." Die dritte Richtung der Mysterientheologie "fand seit der Scholastik im wesentlichen nur in der Erbauungsliteratur, vor allem für die heilige Eucharistie, Berücksichtigung, hatte aber in der Väterzeit für Taufe und Eucharistie volle Geltung, und die Mysterientheologie von heute will sie, wie gezeigt, auf alle Sakramente ausdehnen". Ebd. 65.

¹²³ Ebd., 65.

¹²⁴ Ebd., 66.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ J. Betz sagt: "Die Mysterientheologie eröffnet mit ihrer Behauptung der Gegenwart der Heilstat eine umfassende und faszinierende Sicht der Heilswirklichkeit, deckt deren Christozentrik auf, stellt den personalen Charakter der sakramentalen Heilsvermittlung heraus, erweist so ihre Fruchtbarkeit für Theologie und Frömmigkeit". Ders., Die Gegenwart der Heilstat Christi, in: Leo Scheffczyk (Hg.), Wahrheit und Verkündigung, 1807-1826, hier 1826.

¹²⁷ Vgl. A. Schilson, aaO. 29.

Mysterientheologie bis heute immer noch relevant. Die Mysterientheologie beschäftigt sich mit der Frage, wie man die Gegenwart der Heilstat Christi in der Kirche und in der Liturgie genauer erläutern kann¹²⁸. Anders gesagt: wie das historische Heilswerk Jesu Christi in der heutigen Geschichte (*hic et nunc*) gegenwärtig sein kann.

1.2.2. Die sakramentale Symboltätigkeit

Seit der Zwischenkriegszeit gab es ein Phänomen in der Sakramententheologie, das die sich nur mit der Kausalitäts-Problematik beschäftigende Orientation verließ, und das die Sakramente als sakramentale Symboltätigkeit betrachtete¹²⁹. Das heißt, die Sakramente wurden nicht mehr als "Dinge oder Sachen", sondern gemäß ihres Sinns als Symbole gesehen. Die Sakramententheologie entdeckte sozusagen im 20. Jahrhundert die Sakramentalität wieder¹³⁰, die ihre symbolische Eigenschaft immer aus der Heilsökonomie bezieht¹³¹. Die Wiederentdeckung dieser sakramentalen Symboltätigkeit brachte zwei untrennbare Implikationen:

1.2.2.1. Die Ausbreitung des Sakramentssinns

Die Untersuchung über die Kirchenväter haben ergeben, daß sie in ihren theologischen Erörterungen und Forschungen den biblischen Gedanken mit allen Mitteln und Quellen der Symbolik entwickelten¹³². Es zeigte sich auch in den Studien zu den Begriffen "mysterion" und "sacramentum", daß die Kirchenväter sehr symbolisch und sakramental dachten¹³³. Nachdem die Wiederentdeckung der patristischen Gedanken mit den anderen Quellen (der Bibel und der Hochscholastik) vereint wurde, konnte die Theologie des 20. Jahrhunderts, vor allem nach dem II. Weltkrieg, den Gedanken der Sakramentalität ent-

¹²⁸ Vgl. B. Neunheuser, Mysterientheologie, in: SM III, 648; F. Eisenbach, aaO. 57; J. Auer, Das Mysterium der Eucharistie, in: KKD VI, 60.

¹²⁹ O'Neil, aaO. 254; E. Schillebeeckx, aaO. 63-65; F.J.Nocke, aaO. 209-210.

¹³⁰ O'Neil sagt: "Beim Herannahen des Zweiten Weltkriegs konnte man von einer eigentlichen sakramentalen Erneuerung sprechen, nicht so sehr im Hinblick auf die Theologie der einzelnen Sakramente, sondern mehr in dem Sinn, daß man die Sakramentalität wiederentdeckte". O'Neil, aaO. 254; vgl. H. Vorgrimler, Sakramententheologie, 80.

¹³¹ Vgl. H. Vorgrimler, ebd., 41.

¹³² Vgl. J. Frisque, aaO. 212.

¹³³ Vgl. E. Schillebeeckx, aaO. 63. Der Begriff "Sakrament" bei den Kirchenvätern hat eine weite Bedeutung, die noch nicht auf die Siebenzahl hinweist. Die Begriffsverengung entwickelte sich erst im Laufe der Zeit, und im 12. Jahrhundert drückte der Begriff "Sakrament" nur sieben Sakramente aus, die in der Liturgie gefeiert werden, wie das 2. Konzil von Lyon 1274 (DS 860) sagte und es vom Konzil von Trient 1547 (DS 1601) übernommen wurde.

*Sakrament
auf
7. Konzil v. Lyon 1274*

wickeln¹³⁴. Der Begriff "Sakramentalität" drückt das Verhältnis zwischen der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit im Heilsmysterium aus¹³⁵. Folglich deutet der Begriff "Sakrament" nicht nur auf die Siebenzahl der Sakramente hin, sondern weist darüber hinaus. Der Begriff „Sakrament“ wird auch auf Jesus und Kirche angewendet¹³⁶. Die Ausdehnung des Sakramentalitätsverständnisses auf Jesus Christus und die Kirche wurde von vielen Theologen, wie Schillebeeckx, Semmelroth, Karl Rahner u.a. entwickelt¹³⁷. Es zeigt sich, daß am Anfang die Begriffe "Ursakrament, Grundsakrament", weiters "Übersakrament, Wurzelsakrament" undeutlich, uneinheitlich verwendet wurden. Eine eindeutige Definition gab es noch nicht. Aber das wichtigste war, daß die Theologen sich einig waren, den Begriff "Sakrament" als Symbol zu sehen. Es ist klar, daß man den Sakramentalitätsgedanken erst dann entwickeln kann, wenn man von dem Verständnis des Sakramentes als Symbol ausgeht. Erst viel später (nach dem Konzil) war es soweit, daß das Verständnis Jesu Christi als Ursakrament und der Kirche als Grundsakrament überall akzeptiert wurde¹³⁸.

1.2.2.2. Der Ort der Sakramententheologie

Die Wiederentdeckung der Sakramentalität brachte ein neues Problem, und zwar: Wo ist der Ort der allgemeinen und speziellen Sakramententheologie in der Theologie, nachdem sie früher in einem eigenen ausführlichen Traktat behandelt wurden?¹³⁹. Die Entste-

¹³⁴ Vgl. O'Neil, aaO. 254.

¹³⁵ "Schon vor dem letzten Krieg und namentlich in Deutschland ist der Begriff der Sakramentalität stark erweitert worden zum Ausdruck des Verhältnisses zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem in der Kirche." J. Frisque, aaO. 216.

¹³⁶ Das Wort „Kirche als Sakrament“ ist zwar patristisches Gut; der theologische Topos von der Kirche als Sakrament aber findet sich ausgeprägt erst seit dem 19. Jahrhundert. Einen guten Überblick über die Sakramentalität: W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, in: Theologische Berichte 9, Zürich 1980, 13-60; M. Bernard, Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Betrachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: MThZ 20 (1969) 29-50; L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil, Paderborn 1972. Die neueste Forschung nach dem Verständnis von Kirche als Sakrament ist das Werk Josef Meyers zu Schlochtern: ders., Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg 1992.

¹³⁷ Es gibt zahlreiche Literatur über die Sakramentalität der Kirche. Wir nennen hier die maßgeblichen Werke über die Sakramentalität: E. Schillebeeckx, De Sacramentele heilseconomie, Antwerpen 1952; ders., Christus, Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960; O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953; ders., Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt 1960; ders., Die Kirche als Sakrament des Heils, in: MySal IV/1, 309-356; K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg i.Br. 1960.

¹³⁸ Vgl. H. Vorgrimler, Sakramententheologie, 44-55.

¹³⁹ Das Problem ist eine Konsequenz aus der neuen Zuordnung der Sakramentalität. Dieses Problem entstand schon nach dem II. Weltkrieg und ist bis zur Zeit nach dem Konzil existent. R. Schulte forschte danach in: Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments, in: MySal IV, 51f.

hung dieses Problems ist nicht nur die Folge der Wiederentdeckung der Sakramentalität selbst, sondern auch die Folge der Wiederentdeckung der christologisch-ekklesiologisch-anthropologischen Dimension in der Theologie¹⁴⁰. Die Sakramente können in der Ekklesiologie besprochen werden, weil die Sakramente in der Kirche gefeiert werden. Aber die Sakramente können auch in der Christologie diskutiert werden, denn das Heilsgeschehen, das gefeiert wird, ist die Heilstat Christi. Die Sakramente betreffen die Handlungssymbole der menschlichen Gemeinschaft, sodaß die Anthropologie und die Soziologie zur Ausgangswissenschaft einer Sakramententheologie werden¹⁴¹. Der Versuch, den Ort der Sakramententheologie in der theologischen Reflexion zu fixieren, ist z.B. bei Karl Rahner und Otto Semmelroth zu finden, die die Sakramententheologie in den Bereich der Ekklesiologie verlegten¹⁴². Rahner sieht die Sakramententheologie sogar als ein inneres Moment der Ekklesiologie¹⁴³. Trotzdem stellt er zwei Bedingungen für eine Sakramententheologie, sie müsse *erstens*: ihr Verhältnis zu den anderen theologischen Wissenschaften und *zweitens*: ihre eigene innere Struktur bestimmen¹⁴⁴.

Das II Vatikanische Konzil übernahm den Begriff des Sakraments zur Bezeichnung der Kirche¹⁴⁵. Aber das Konzil hat keine umfassende Erklärung zum Sakramentalitäts-Gedanken gegeben. Einerseits bleibt also die Unklarheit der Sakramentalitäts-Problematik noch bestehen. Andererseits könnte es sein, daß das Konzil den Theologen die Gelegenheit gab, diese Problematik zu diskutieren und zu erhellen. Folglich gibt es darüber viele Auffassungen von den Theologen¹⁴⁶.

1.2.3. Wort und Sakrament

Seit der Teilung der Kirche in eine katholische und eine protestantische Kirche im 16. Jahrhundert, gab es bis zum (Anfang des) 20. Jahrhundert(s) eine berühmte Unterscheidung. Sie lautete, daß die katholische Kirche die Kirche des Sakramentes sei und die

¹⁴⁰ Die Wiederentdeckung der christologisch-ekklesiologischen Dimension ist eng verbunden mit der Mysterientheologie-Diskussion. Demnach gibt es eine Beziehung zwischen der Wiederentdeckung der anthropologischen Dimensionen und der Bewegungen, die die Religion in das konkrete Leben verlegten. Übrigens übte auch die Denkweise der Kirchenväter Einfluß darauf aus, weil (nach Y. Congar) die Kirchenväter in anthropologisch-spirituellem Sinne dachten. Hier Zitat aus: J. Frisque, aaO. 212.

¹⁴¹ Über die viele Dimensionen der Sakramententheologie vgl. A. Schilson, Wege und Möglichkeiten gegenwärtiger Sakramententheologie, in: KatBl 101 (1976) 504-513, bes. 504-505.

¹⁴² Vgl. O'Neil, aaO. 259.

¹⁴³ K. Rahner, Sakramententheologie, in: LThK IX, 240-243, hier 241.

¹⁴⁴ Ebd., 240.

¹⁴⁵ Vgl. LG 1.9.48; GS 42.45; AG 1.5.

¹⁴⁶ Vgl. O'Neil, aaO. 264.

evangelische Kirche die des Wortes. Aus diesem Ausdruck wird bereits klar, was die beiden Kirchen in ihrer Tätigkeit betonten. Wegen der liturgischen Bewegung, der Bibelbewegung und hauptsächlich der ökumenischen Bewegung¹⁴⁷ wurde das Verhältnis zwischen Wort und Sakrament in der katholischen Sakramententheologie reflektiert¹⁴⁸. Anders gesagt, das Wort spielt eine Rolle in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Die Wiederentdeckung des Verhältnisses zwischen Wort und Sakrament verwirklichte sich in der neuen Einschätzung des Wortes. Das Wort ist nicht lediglich eine bloße Belehrung¹⁴⁹, sondern das Wort hat eine sakramentale Struktur und ist selber eine Wirklichkeit, ein Heilsereignis¹⁵⁰. In der späteren Zeit entwickelte sich eine Theologie des Wortes in der katholischen Dogmatik¹⁵¹.

Es gibt viele Auffassungen von den Theologen über das Verhältnis zwischen Wort und Sakrament¹⁵². Unter den katholischen Theologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts können wir nennen: Söhngen, Warnach, Betz, Semmelroth, K. Rahner, Congar¹⁵³. Im Hinblick auf die Zuordnung von Wort und Sakrament sieht Nocke zwei Gruppen von Theologen¹⁵⁴. Die erste Gruppe vergleicht zwischen Wort und Sakrament. "Dabei hat in der Regel das Wort eine mehr vorbereitende, aufschließende Bedeutung, die eigentliche Heilswirkung erfolgt im Sakrament."¹⁵⁵ Die andere Gruppe hingegen stellt Wort und Sakrament nicht gegenüber, sondern sieht das Sakrament als "einen be-

¹⁴⁷ Eigentlich ist die Erneuerung nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch in der evangelischen Kirche geschehen.

¹⁴⁸ R. Schulte, Die Wort-Sakrament-Problematik in Evangelischer und Katholischer Theologie, in: F. Furger (Hg.), Theologische Berichte VI, 81-122; G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, ²1940; V. Warnach, Wort und Sakrament im Aufbau der christlichen Existenz, in: LuM 20 (1957) 68-90; J. Betz, Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung: Verkündigung und Glaube, Festgabe F.X. Arnold, Freiburg 1958, 76-99; O. Semmelroth, Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt 1960; K. Rahner, Wort und Eucharistie, Schriften zur Theologie IV, 313-355; L. Bouyer, Wort-Kirche-Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht, Mainz 1961; H. Fries (Hg.), Wort und Sakrament, München 1966; Y. Congar, Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes, in: Concilium 4 (1968) 176-181 oder in: A. Dänhardt (Hg.), ThJ 1970, 449-458; W. Kasper, Wort und Sakrament, in: ders. Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 285-310; H.J. Weber, Wort und Sakrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation, in: MThZ 23 (1972) 241-274; W. Breuning, Zum Verhältnis von Wort und Sakrament, in: E. Klinger und K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS: K. Rahner), 418-430.

¹⁴⁹ Vgl. O'Neil, aaO. 259.

¹⁵⁰ Vgl. O'Neil, aaO. 259; Congar, Y., Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes, in: ThJ, hier 450.

¹⁵¹ Vgl. F.J. Nocke, aaO. 212.

¹⁵² Vgl. R. Schulte, Die Wort-Sakrament-Problematik, 81-122.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Vgl. F.J. Nocke, aaO. 214.

¹⁵⁵ Ebd. Nocke gibt ein Beispiel, nämlich V. Warnach, der diese Gruppe vertritt.

sonderen Fall von Wort" bzw. vertritt die Auffassung, daß das Wort eine sakramentale Struktur hat.¹⁵⁶

Die Strömung oder die Tendenz, die dem Wort einen ehrenwerten Ort im Leben der Kirche und der Theologie gab, wurde vom 2. Vatikanum bestätigt. In der Konstitution über die heilige Liturgie z.B. steht, daß Christus wirklich in seinem Wort gegenwärtig ist, "da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden".¹⁵⁷ Und noch öfters finden sich Stellen in den Dokumenten des II. Vatikanums, in denen das Wort eine wichtige und endgültige Stellung im Leben der Kirche erwarb¹⁵⁸. Trotzdem gibt es keine umfassende Lehre des II. Vatikanums über die Verhältnisproblematik zwischen Wort und Sakrament¹⁵⁹. Diese Tatsache fordert den Theologen auf, dieses Problem, nämlich das Verhältnis zwischen Wort und Sakrament, weiter zu vertiefen¹⁶⁰.

1.2.4. Zusammenfassung

Nachdem die katholische Sakramententheologie seit dem Konzil von Trient so lange Zeit unfruchtbar blieb, begann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein neuer Aufbruch. Die Theologie, die sehr institutional-juridisch-apologetisch war, wurde durch verschiedene Erneuerungen im 20. Jahrhundert belebt. Dieses Klima der Erneuerung gab den Anstoß und die Inspiration, in der Sakramententheologie die Mysterientheologie, die sakramentale Symboltätigkeit und das Verhältnis von Wort und Sakrament wieder zu entdecken. Diese Wiederentdeckungen geschahen nicht getrennt voneinander und haben sich gegenseitig beeinflußt. Die drei Komponenten beschreiben den Beitrag der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Sakramententheologie. Diese Wiederentdeckungen in der Sakramententheologie wurden auch vom II. Vatikanum aufgegriffen.

Zusammengefaßt läßt sich feststellen, daß *das Sakramentenverständnis nun im Rahmen der in Christus vollzogenen Heilsgeschichte Gottes verstanden wird*. Jesus Christus, der der Urheber des ewigen Heils geworden ist, wird nicht nur als der Sohn Gottes und das Wort Gottes, sondern auch als das Wort, das Fleisch geworden ist, gesehen. Christus bleibt gegenwärtig im Heiligen Geist in der Geschichte der Welt durch die Kirche. Die Gläubigen in der Kirche feiern diese Heilstat Christi in der Liturgie, vor allem in den Sa-

¹⁵⁶ Ebd. hier z.B. M. Schmaus, K. Rahner.

¹⁵⁷ SC 7.

¹⁵⁸ Z.B. SC 6.35.56; LG 20f.25f.28f.; CD 11-14.15-30; PO 4; GS 38.

¹⁵⁹ G. Koch, Wort und Sakrament, in: LKD, 560.

¹⁶⁰ Walter Kasper sieht drei verschiedene, wenn auch zusammenhängende Problemkreise des Verhältnisses zwischen Wort und Sakrament, nämlich einen fundamentaltheologischen, einen dogmengeschichtlichen und einen dogmatischen Problemkreis; s. ders., aaO. 289-295.

kramenten. Das Sakrament wird christologisch, ekklesiologisch und anthropologisch begriffen: seine Quellen sind die Bibel, die Kirchenväter und die Hochscholastik. Obwohl das II. Vatikanische Konzil keine umfassende Lehre der Sakramententheologie gab, zeigt sich, daß das Konzil das ganze Anliegen der Erneuerungsbewegungen der Sakramententheologie bestätigt hat. Dies muß man nicht unbedingt als Schwäche des Konzils verstehen, sondern kann man auch als einen neuen Anstoß und eine Herausforderung zur Diskussion innerhalb der Sakramententheologie bewerten.

1.3. Die Forderung der neuen Richtung der Sakramententheologie

Jeweils am Ende der obigen Beschreibung der Sakramententheologie-Problematik wurden zwei Punkte vorgelegt, und zwar wie das II. Vatikanische Konzil die Diskussion bestätigte bzw. kritisierte, und welches das bestehende Problem war. Das bestehende Problem zieht eine Forderung nach sich, die von der Theologie gestellt werden sollte. Diese Forderung galt schon vor dem Konzil, und sie wurde schon von den Theologen beantwortet. Diese Forderung gilt aber auch nach dem Konzil und sie verlangt immer wieder eine neue Antwort und eine zeitgemäße Formulierung.

Die Theologiestudien im allgemeinen und die Sakramententheologiestudien im besonderen entwickeln sich ständig, sowohl quantitativ als auch qualitativ. Eine Methode der Theologiestudien ist die Forschung nach dem theologischen Verständnis eines Theologen. Wie antwortet der Theologe auf die Theologieproblematik seiner Zeit? Und wie reagiert der Theologe auf bzw. wie beantwortet er die theologischen Fragen seiner Zeit? Dies nimmt diese Arbeit zum Anlaß, das Sakramentenverständnis bei Söhngen zu untersuchen. Wir können es erst erfassen, wenn wir die Charakteristik des theologischen Denkens bei Söhngen verstehen. Das Verständnis für diese Charakteristik ist es, das uns zur Fragestellung dieser Arbeit führt.

1.3.1. Die Charakteristik des theologischen Denkens bei Gottlieb Söhngen

1.3.1.1. Der Lebenslauf und die Denkwurzel G. Söhngens

Grundsätzlich wurde das theologische Denken Söhngens von zwei untrennbaren Komponenten gebildet.

1.3.1.1.1. Sein Lebenslauf¹⁶¹

Clemens Gottlieb Söhngen, Philosoph und Theologe, wurde am 21. Mai 1892 in Köln geboren. Er studierte Philosophie und Theologie in Bonn und in München. Im Jahr 1914 promovierte er zum Doktor der Philosophie bei Oswald Külpe in München. Der Titel seiner Dissertation lautete "Über analytische und synthetische Urteile. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils", eine Arbeit, die Kant und seine Kritik der Vernunft besprach¹⁶². 1917 empfing er die Priesterweihe, danach war er in der Seelsorge und im Lehramt an höheren Schulen tätig. 1924-1931 war er Leiter der von Kardinal Schulte gegründeten Albertus-Magnus-Akademie für scholastische Philosophie in Köln. Seine Arbeit bei Paul Simon (1882-1946) über "Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom: ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation" wurde als theologische Dissertation von der Tübinger Fakultät angenommen¹⁶³. Wie der Untertitel schon andeutet, bezieht diese Arbeit sich auf das philosophische Wahrheits- und Erkenntnisproblem. Nach seiner Habilitation in Fundamentaltheologie bei Arnold Rademacher in Bonn (1931) wurde er dort Privatdozent¹⁶⁴. 1937-1945 wurde Söhngen als Professor an die Staatliche Akademie in Braunsberg in Ostpreußen berufen. Dort arbeitete er unter den erschwerten Bedingungen des nationalsozialistischen Regimes bis zum Ende des Krieges. Im Frühjahr 1945 mußte er in Braunsberg alles - auch seine große Bibliothek - zurücklassen¹⁶⁵. Er zog zuerst nach Köln, und anschlie-

¹⁶¹ Die biographischen Daten lassen sich aus den sporadischen Angaben in Söhngens Werken und aus den Aufsätzen zu G. Söhngen entnehmen: z.B. H. Fries, Gottlieb Söhngen, in: H.J. Schultz (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits*, Stuttgart 1966, 392-396; ders., *Teilhabe am Ewigen*, in: *Cath* 26 (1972) 9-14; ders., *Die Einheit in der Theologie*, in: *ThJ* 1974, 46-55; ders., Söhngen, Gottlieb (1892-1971), in: Härle/Wagner (Hg.), *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, München 1987, 219-220; J. Ratzinger, *Von der Wissenschaft zur Weisheit*, in: *Cath* 26 (1972) 2-6; Josef Graf mit seiner Dissertation "Gottlieb Söhngens (1892-1971) Suche nach der 'Einheit in der Theologie'. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens" forschte nach dem heilsgeschichtlichen Denken Söhngens. Frankfurt am Main 1991. Über den biographisch-werkgeschichtlichen Horizont bei Söhngen: siehe: J. Graf, aaO. 23-48!

¹⁶² Köln 1915.

¹⁶³ Münster 1930. Veröffentlichungen des kath. Instituts für Philosophie der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln.

¹⁶⁴ Seine Habilitationsschrift 'Teilhabe und göttliches Wissen' wurde nicht veröffentlicht. Darüber schrieb Josef Graf: "In seiner Habilitationsvorlesung äußert Söhngen die Hoffnung, diese Untersuchung bald publizieren zu können (vgl. A: *Die katholische Theologie* [1932] 55, Anm. 1). Auch andernorts weist er noch mehrmals auf eine geplante Monographie zur geschichtlichen Entwicklung des Teilhabe-problems hin (vgl. A: *Die augustinische Gedächtnislehre* [1930] Einheit 75, Anm. 8). Weshalb das Projekt nicht zur Durchführung kam, ist uns unklar. Lediglich einige Teilstudien daraus hat er in späteren Jahren veröffentlicht, es handelt sich dabei um A: *Thomas von Aquin über Teilhabe* (1935); A: *Die neuplatonische Scholastik* (1936)." J. Graf, aaO. 30. Fußnote 48. Anm. 'A' in der Arbeit Grafts weist auf einen Aufsatz oder eine Rezension hin.

¹⁶⁵ Vgl. HC, Vorwort 1; Fries, *Teilhabe am Ewigen*, aaO. 10-11.

ßend wohnte er in Bonn, wo er als Gastprofessor an der Universität tätig war. Obwohl ihm ein philosophischer Lehrstuhl neben N. Hartmann an der Universität Göttingen angeboten wurde, entschied er sich 1947, dem Ruf nach München zu folgen, um den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und theologische Propädeutik anzunehmen. In München erreichte Söhngen den Höhepunkt seines theologischen Wirkens¹⁶⁶. 1958 wurde er emeritiert, und am 14. November 1971 hat Gott Professor DDr. Gottlieb Söhngen aus dieser Welt zu sich gerufen.

1.3.1.1.2. Die Wurzel seines Denkens

In der Tat wurde das Denken Söhngens von vielen Faktoren beeinflusst. Wir können sie in zwei Gruppen teilen, nämlich: die geschichtlich-geistige Situation, die wir bereits oben genannt haben, und die Menschen oder die Zeitgenossen, mit denen Söhngen zusammentraf und diskutierte zum einen, zum anderen die Leute, deren Werke und Gedanken Söhngen direkt oder indirekt beeinflussten. An der geistigen Situation und der Problematik seiner Zeit nahm Söhngen regen Anteil. Das trat in seinen Werken zutage, im Rahmen der liturgischen Bewegung¹⁶⁷, der ökumenischen Bewegung¹⁶⁸, der Erneuerung der Scholastik¹⁶⁹ und im Rahmen der Rückkehr zu den Quellen¹⁷⁰. Damit soll gesagt werden, daß Söhngen nicht nur etwas zur Problematik seiner Zeit beitrug, sondern daß er auch von ihr geformt wurde. In Verbindung mit den Menschen, die sein Denken direkt oder indirekt beeinflussten, können wir verschiedenen Richtungen sehen. Die Wurzeln des philosophisch-theologischen Denkens von Söhngen kamen

a. *Im philosophischen Bereich*: sowohl aus seinen Studien und seinen Forschungen zu Plato, Aristoteles und Augustinus, zu Anselm, Albert, Thomas, Don Skotus und Bona-

¹⁶⁶ Vgl. H. Fries, Teilhabe am Ewigen, 11.

¹⁶⁷ „Der theologische Sinn der liturgischen Erneuerung“ und „Die Neubeseelung des Gottesdiensts vom Liturgischen her gesehen“.

¹⁶⁸ Söhngen diskutierte theologische Probleme mit evangelischen Theologen wie Karl Barth und Emil Brunner. Er gehörte auch einem römisch-katholisch-ökumenischen Arbeitskreis an, der zweimal im Jahr mit einem evangelisch-ökumenischen Studienkreis gemeinsam tagte. Siehe Söhngen, Einheit, Vorwort VI.

¹⁶⁹ Neben seinen Werken, die nach den Gedanken der Scholastiker forschten, ist das darauf zurückzuführen, daß Söhngen 1924-1931 als Leiter an der Albertus-Magnus-Akademie tätig war, denn diese Akademie war ein kirchliches Institut für scholastische Philosophie, ein Institut im Geist des Thomas von Aquin. Ebd., VII.

¹⁷⁰ Fries sagte: "Gottlieb Söhngen hat ein besonderes Verhältnis zur Heiligen Schrift. Nicht wenige seiner Monographien sind Musterbeispiele einer aus der Schrift und den dort maßgeblichen Dimensionen geschöpften theologischen Besinnung." Fries, Gottlieb Söhngen, in: Tendenz, 396. Söhngen forschte auch nach den Gedanken der Kirchenväter.

ventura, bis zu Kant und Hegel als auch aus seiner Begegnung mit den philosophischen Lehren von: Clemens Baeumker (1853-1924) und Oswald Külpe (1862-1915), von Edmund Husserl (1859-1938), Max Scheler (1874-1928) und vor allem Nicolai Hartmann (1882-1950), "dessen Problemendenken und dessen neue Ontologie Söhngen außerordentlich stark inspirierten"¹⁷¹.

b. *Im theologischen Bereich*: sowohl aus seinen Studien und seinen Forschungen zu den biblischen Grundlagen und den Kirchenväter- und Hochscholastik-Zeugnissen als auch aus den Beiträgen der großen Theologen der Neuzeit wie: Johann Adam Möhler (1796-1838)¹⁷², John Henry Newman (1801-1890)¹⁷³.

Aber wir können Söhngens Gedanken auch sehen als ein Ergebnis seiner Begegnungen in der Diskussion mit evangelischen Theologen wie Karl Barth (1886-1968) und Emil Brunner (1889-1966), mit Odo Casel (1886-1948) und anderen Mysterientheoretikern, und auch mit anderen zeitgenössischen Theologen wie Arnold Rademacher (1873-1939), Karl Adam (1876-1966), Romano Guardini (1885-1968) u.a. Es darf nicht vergessen werden, daß Söhngen bei einigen Zeitschriften als Mitherausgeber tätig war¹⁷⁴, etwa beim „Philosophisches Lesebuch“, „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie“, „Aus der Theologie der Zeit“, „Studium generale“, „Orbis Academicus“ und „Catholica“. Auf jeden Fall beeinflusste seine Tätigkeit als Mitherausgeber sein Denken.

Die beiden bereits genannten Komponenten gestalteten also das Denken Gottlieb Söhngens. Wie läßt sich sein theologisches Denken tatsächlich umreißen? Wir können dies in seinem theologischen Anliegen und in seiner theologischen Methode sehen.

¹⁷¹ Hier: Fries, Die Einheit in der Theologie, 47.

¹⁷² Söhngen bekannte selbst in seinem Vorwort für sein Buch 'Die Einheit in der Theologie': "Dem Ganzen habe ich den Titel gegeben: Die Einheit in der Theologie. Es ist eine Anleihe, die ich bei Möhler und seinem Jugendwerk "Die Einheit in der Kirche" gemacht habe. Daß ich damit zu einem anspruchsvollen Titel gegriffen habe, dessen bin ich mir bewußt. Aber ich wollte ausdrücken, daß ich in meinem Suchen nach dem Lebensitz der Theologie mich dem Geist der Tübinger katholischen Theologie dankbar verbunden weiß. Denn seit ich vor zwanzig Jahren mich in jenes Buch Möhlers vertiefte, habe ich es stets auch als einen bedeutendsten Beitrag zur Einheit der Theologie gelesen." hier Seite: III und IV.

¹⁷³ Söhngen schrieb ein Buch über Newman: "Kardinal Newman: Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt", Bonn, 1946.

¹⁷⁴ Vgl. H. Fries und J. Ratzinger (Hg.), Einsicht und Glaube (FS Gottlieb Söhngen), Freiburg-Basel-Wien 1962, 479.

1.3.1.2. Das theologische Anliegen Söhngens

Söhngen bekannte selbst, daß er sich nach seiner lange dauernden rein philosophischen Arbeit erst spät und nur zögernd der theologischen Arbeit zuwandte¹⁷⁵. Aber das bedeutete nicht, daß er als Theologe seine philosophischen Fähigkeiten einfach aufgab. Seine Sachkenntnis in Philosophie und zugleich in Theologie befähigte ihn dagegen, "sich um ein rechtes Zueinander von Theologie und Philosophie zu bemühen, die Theologie vor einer falschen Erbaulichkeit zu bewahren, in ihr nicht nur den Glauben, sondern den Verstand im Glauben zur Sprache zu bringen"¹⁷⁶. Diese Aussage verwirklichte sich in seinen Arbeiten. Söhngen erforschte als Fundamentaltheologe Probleme der Theologie, aber auch die an der Grenze zwischen Philosophie und Theologie. Obwohl die theologischen Werke Söhngens also vielfältig sind, hat Söhngen doch ein theologisches Hauptthema. Das theologische Hauptthema Söhngens ist *"Die Einheit in der Theologie"*, wie auch der Titel seiner Festschrift zum 60. Geburtstag lautet¹⁷⁷. Darüber sagte Söhngen selbst: "Was bedeutet es (sein Buch: 'Die Einheit in der Theologie') für einen Gelehrten, auch wenn er für sich allein an seinem Schreibtisch sitzt, daß seine Schüler und Hörer ihm gleichsam über die Schulter schauen! Diese werden in der 'Einheit in der Theologie' ein Hauptthema oder vielmehr das Thema ihres Lehrers wiederfinden; und sie können gleichsam mit Augen und mit Ohren lesen, da sie so vieles von dem hier Gedruckten gehört haben."¹⁷⁸ Mit diesem Hauptthema kann man sogar das theologische Profil und Werk Söhngens umschreiben¹⁷⁹. Sein theologisches Anliegen in seinem ganzen Werk wurde von diesem Hauptthema, der "Einheit", beseelt.

"Die Einheit" bei Söhngen bedeutet "nicht Uniformität, sondern umfassende Einheit als Leben, als Zusammenhang, als Struktur, als Kommunikation, als Dialog - mit allem, worauf sich Theologie bezieht"¹⁸⁰. Hier können wir die Bedeutung der Einheit bei Söhngen in drei Gruppen gliedern. Diese Gliederung drückt nach Söhngen eine Urfrage der

¹⁷⁵ "Ein noch so langer Weg über die Philosophie ist niemals ein Umweg zur Theologie; man kann eher zu früh als zu spät sich in die eigentlich theologische Arbeit begeben." Siehe: *Einheit*, Vorwort VII.

¹⁷⁶ Fries, Gottlieb Söhngen, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, 392.

¹⁷⁷ München 1952.

¹⁷⁸ Söhngen, *Einheit*, Vorwort VIII-IX.

¹⁷⁹ Vgl. H. Fries, Söhngen, Gottlieb, in: *Theologenlexikon*, 220; ders., *Die Einheit in der Theologie*, 46ff; ders., *Teilhabe am Ewigen*, 11f.

¹⁸⁰ H. Fries, Söhngen, Gottlieb, in: *Theologenlexikon*, 220. Und weiters sagte Fries: "Söhngen war ein Theologe der universal verstandenen Katholizität, die für ihn die Befreiung von Enge, von Angst, von Erstarrung, die Überwindung von Isolierung und Ghetto mentalität bedeutete: Katholizität war für ihn eine ebenso umfassende wie differenzierende Kraft der Bejahung." ebd.

Theologie aus, nämlich: "Was heißt Theologie, und zu welchem Ende studiert man Theologie?"¹⁸¹

1.3.1.2.1. Die Einheit von der Theologie und der Wissenschaft, vor allem der Philosophie

Vom Anfang bis zum Ende seiner theologischen Arbeit war Söhngen davon überzeugt, daß die katholische Theologie eine wirkliche Wissenschaft ist¹⁸². Er richtete sein Augenmerk auf die Problematik der Theologie als Wissenschaft, auf die Frage, was Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit in Wissenschaft und Theologie sind¹⁸³. Obwohl die Theologie und die übrige Wissenschaft sich in der Frage der Voraussetzung und der Voraussetzungslosigkeit in der Tat nicht unterscheiden, gibt es aber einen Unterschied in der Qualität dieser Voraussetzungen¹⁸⁴. Der Voraussetzungscharakter der Theologie ist: Vernunft einerseits und "Gottesweisheit im Mysterium" anderseits¹⁸⁵. "Bei dieser Frage nach 'Theologie und Universitätswissenschaft' ist entscheidend im Auge zu behalten..., daß die theologische Wissenschaft sich durch den dogmatischen Charakter ihrer Voraussetzungen und Aussagen unterscheidet von allen anderen Universitätswissenschaften, deren Aussagen und Voraussetzungen grundsätzlich undogmatischer Natur sein müssen"¹⁸⁶. Wie ist die Beziehung zwischen der Theologie, der Philosophie und den anderen Wissenschaften? Söhngen meinte: "die Theologie ist nicht die erste Wissenschaft im Sinne der alle Wissenschaft begründenden Grundwissenschaft; diese Grundwissenschaft im undogmatischen, kritischen Begriff war, ist und muß bleiben die Philosophie, sie ist die Königin der Wissenschaften - das Königtum der Theologie liegt nicht im Wissenschafts-, sondern im Glaubensbereich"¹⁸⁷.

Für Söhngen sind die Theologie und die Philosophie schlechthin untrennbar. "Theologe und Philosoph vermögen bei nicht wenigen Themen einander so nahe zu kommen, daß jeder von beiden den anderen in seiner Sprache reden hört. Augustin und Tho-

¹⁸¹ Söhngen, *Einheit*, Vorwort III. Sein kompletter Satz lautet: "Aus meinen zahlreichen Abhandlungen, Aufsätzen und Vorträgen habe ich in diesem Bande die vereinigt, welche sich auf die Urfrage der Theologie beziehen: Was heißt Theologie, und zu welchem Ende studiert man Theologie?" ebd.

¹⁸² Söhngen, *Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit*; ders., *Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*; vgl. Fries, *Die Einheit in der Theologie*, 48.

¹⁸³ Vgl. H. Fries, *Die Einheit in der Theologie*, 48-49.

¹⁸⁴ Ebd., 49.

¹⁸⁵ Söhngen bezog die Worte "Gottes Weisheit im Mysterium" auf die Worte des Paulus in 1 Kor 2,7. Siehe *Weisheit*, 907ff.

¹⁸⁶ *Weisheit*, 947.

¹⁸⁷ Ebd., 948.

mas von Aquin zählen hierin - besonders auch mit Anselm - zu den Meistern einer Theologie, die sich bei aller theologischen Eigentümlichkeit in vollkommener Einheit mit der Philosophie gestaltet"¹⁸⁸. Aus diesem Grund beschäftigte Söhngen sich mit den theologischen Problemen, die philosophisch und theologisch erörtert werden¹⁸⁹. Diese Bemühung ist verbunden mit seiner Sachkenntnis als Fundamentaltheologe. Im Bereich der Fundamentaltheologie ist Söhngen ein großes Verdienst zuzuschreiben, weil er an der Gestaltung der Fundamentaltheologie teilnahm¹⁹⁰. Er behauptete, daß die Fundamentaltheologie eine Reflexion über die Grundlagen, Voraussetzungen und Bedingungen der Theologie ist¹⁹¹.

Einheit in der Theologie stellt für Söhngen ein höchst anstrengendes, differenziertes Bemühen dar. Die Fassung der Theologie ist eine wissenschaftliche Lebensaufgabe¹⁹².

1.3.1.2.2. Die Einheit im Bereich der Theologie selbst

Die Einheit bei Söhngen zeigt uns auch, wie die katholische Theologie selbst entwickelt werden sollte. Einerseits griff er die innerkirchliche oder innerkatholische Diskussion auf. Andererseits war Söhngen einer der großen Pioniere in der Ökumene dieses Jahrhunderts, vor allem weil er sich mit der maßgeblichen evangelischen Theologie seiner Zeit in der Kontroverstheologie auseinandersetzte¹⁹³. Das heißt, "die Einheit" im Bereich der Theologie sollte nicht nur im Rahmen der innerkatholischen Problematik, sondern auch im Rahmen des Dialogs und des Gesprächs mit den anderen Kirchen und den anderen Gläubigen gesehen werden.

Der innerkatholisch-theologischen Problematik hat Söhngen sich sehr intensiv gewidmet. Damit beschäftigt sich diese Arbeit. Er beteiligte sich an der liturgischen Erneuerung und am theologischen Anliegen seiner Zeit. Insbesondere setzt sich Söhngen mit der Mysterientheologie Odo Casels intensiv auseinander, sodaß die Kontroverse der Mysteri-

¹⁸⁸ Einheit, Vorwort VIII.

¹⁸⁹ Z.B. sein Buch "Die Einheit in der Theologie" enthält von den Seiten 24 bis 287 Aufsätze mit dem Untertitel "Die Einheit von natürlicher und übernatürlicher Theologie". Aber auch in anderen Werken beschäftigte er sich damit, z.B. Philosophische Einübung in die Theologie; Gesetz und Evangelium, Analogie und Metapher.

¹⁹⁰ Vgl. H. Fries, Teilhabe am Ewigen, 11.

¹⁹¹ Fundamentaltheologie, in: LThK 4, 452-459.

¹⁹² Vgl. Fries, Die Einheit in der Theologie, 50. Dazu kommentierte Fries, daß diese Aufgabe allerdings bei dem heutigen Stand der Differenzierung der Wissenschaft von keinem mehr erfüllt werden kann. Ebd.

¹⁹³ Vgl. Ratzinger, Von der Wissenschaft zur Weisheit, 3.

entheologie klar hervortrat¹⁹⁴. Der Beitrag Söhngens liegt darin, daß er die Mysterien-
entheologie mit modernen theologischen Spekulationen weiter entwickelte¹⁹⁵. Er be-
sprach auch die dogmatische Problematik wie "Das sakramentale Wesen des Meßop-
fers"¹⁹⁶, "die Gegenwart Christi in Sakrament und Glaube"¹⁹⁷. Der Geist der Einheit
Söhngens verwirklichte sich auch in seinen Werken, die von der Theologie des Kirchen-
rechts¹⁹⁸ bis zur Theologie der Mission¹⁹⁹ reichen.

Söhngen hat eine große Leistung erbracht und eine besondere Stellung in der Öku-
mene erreicht. Zu Beginn seiner theologischen Arbeit nahm er aktiv an der Diskussion
mit den evangelischen Theologen und am ökumenischen Arbeits- bzw. Studienkreis teil.
Mit Karl Barth diskutierte Söhngen über den Analogiebegriff²⁰⁰. Söhngen entwickelte
das Problem der natürlichen Theologie und der Heilsgeschichte in seiner Ausein-
andersetzung mit Emil Brunner²⁰¹. Er gehörte auch einem römisch-katholisch-öku-
menischen Arbeitskreis an und war, wie gesagt, auch Mitherausgeber der Viertel-
jahrschrift für Kontroverstheologie "Catholica". Seine Tätigkeit als Ökumeniker ver-
stärkte seine Begeisterung für seine theologische Arbeit²⁰². In seiner Kontroverstheo-
logie mit den evangelischen Theologen lag seine Motivation darin, daß man die Wahrheit
gemäß dem Evangelium finden kann²⁰³. Nach Söhngen ist das Ziel der Kontro-
verstheologie das Gespräch, der Dialog und die Einheit im Glauben, und der Geist der

¹⁹⁴ Seine Bücher: "Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium" und "Der Wesensaufbau des Mysteriums" sind seine Hauptbücher in diesem Fall.

¹⁹⁵ Vgl. J. Auer, Die Sakramententheologie von heute, 61.

¹⁹⁶ Essen 1946.

¹⁹⁷ München 1967.

¹⁹⁸ Grundfragen einer Rechtstheologie, München 1962.

¹⁹⁹ Der Weg der abendländischen Theologie, München 1959. Dazu sagt Fries: "Er (Söhngen) skizziert neben diesem geschichtlich gewordenen und legitimen Weg der abendländischen Theologie, der vor allem durch Philosophie und Geschichte bestimmt ist, einen ganz anderen Weg in der bis heute noch nicht eigentlich erfolgten Begegnung der christlichen Offenbarung mit dem Denken und den religiösen Erfahrungen und Überlieferungen des fernen Ostens, in Indien, China und Japan, wo dem Europäer 'Sehen und Hören vergeht'". Fries, Die Einheit in der Theologie, 54.

²⁰⁰ Z.B. die Abhandlungen Söhngens wie: Analogia fidei: I. Gottähnlichkeit allein aus dem Glauben? II. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft: Bonaventura als Klassiker der analogia fidei; Analogia entis oder analogia fidei?; Analogia entis in analogie fidei, in: Antwort. Dazu sagt A. Brandenburg: "Söhngen macht K. Barth klar, daß man von Analogie des Glaubens nur real sprechen kann, wenn diese sogenannte analogia fidei analogia ist als umgreifend die analogia entis." Ders., Das Denken in Analogien, in: Cath 26 (1972) 7.

²⁰¹ Natürliche Theologie und Heilsgeschichte. Antwort an Emil Brunner, in: Einheit, 248-264.

²⁰² "Zugleich einer Dankenspflicht möchte ich genügen, wenn ich zu erwähnen nicht unterlasse, daß meine theologische Arbeit sich im fruchtbaren Gespräch mit evangelischen Theologen vollziehen konnte." Einheit, Vorwort VI.

²⁰³ Vgl. Ratzinger, Von der Wissenschaft zur Weisheit, 3f.

Kontroverstheologie muß ein ökumenischer Geist sein²⁰⁴. Aufgrund seines ökumenischen Anliegens kann man sagen, daß er in gewisser Weise Wegbereiter des katholisch-evangelischen Gesprächs war²⁰⁵.

1.3.1.2.3. Die Einheit von dem Humanum und dem Christianum

Die weite Sicht der Einheit in der Theologie umfaßt bei Söhngen auch die Beziehung zwischen dem eigentümlich Christlichen und dem Allgemeinmenschlichen. Nach Söhngen ist es die höchste und schönste Aufgabe der Theologie, zugleich eine ewige Aufgabe, "das Christliche auf ein Allgemeinmenschliches lebendig zu beziehen, ohne darüber das eigentümlich Christliche zu verlieren"²⁰⁶. Die Theologie solle das humanistische Anliegen aufgreifen, "dann wurde und wird das Menschheitsanliegen in der Theologie hell leuchtend; und was sie sagt, übergreift die Fakultäten und reicht über die Universität hinaus kraft der gestalteten Einheit von Wissenschaft und Leben"²⁰⁷. Im Anschluß daran erörterte Söhngen in seinen theologischen Werken sowohl das Menschliche, als auch das Schöne, die Kunst, die Dichtung, die Musik²⁰⁸ und die menschlich-gesellschaftliche Problematik²⁰⁹.

1.3.1.3. Die theologische Methode Söhngens

Hier behandeln wir insbesondere die allgemeine Charakteristik der theologischen Methode bei Söhngen. Welches theologische Verfahren und welche theologischen Quellen benutzt Söhngen?

²⁰⁴ Vgl. Fries, Die Einheit in der Theologie, 50. Söhngen hörte es ungern, wenn der Ausdruck 'Kontroverstheologie' durch 'Ökumenische Theologie' ersetzt wurde. Nach Söhngen verdeckt der Begriff 'Ökumenische Theologie' die Wichtigkeit einer Auseinandersetzung, nicht gegen die Einheit, sondern um der Einheit willen. Söhngen sagt: "Darum ist auch ökumenische Theologie, ökumenisches Gespräch, ökumenischer Dialog nicht das Ende der Kontroverstheologie, nicht einmal der Polemik, wenn diese nicht aus Streitsucht, sondern aus der sachlichen Notwendigkeit sachlicher Auseinandersetzung geführt wird. Wissenschaft ohne Kontroverse oder Disput gibt es nicht, auch keine theologische Wissenschaft.....Der rechte Weg zum rechten ökumenischen Gespräch oder Dialog geht durch die Kontroverstheologie hindurch und führt so und nur so über sie hinaus." Weisheit, 957.

²⁰⁵ Vgl. die Vorbemerkung in Cath 26 (1972) 1.

²⁰⁶ Einheit, 20.

²⁰⁷ Einheit, 21.

²⁰⁸ Z.B. Die christliche Welt in Goethes Werk; Humanität und Christentum.

²⁰⁹ Z.B. Gesellschaftlicher Umsturz oder christliche Umkehr?; Zur Frage eines "christlichen Sozialismus".

1.3.1.3.1. Das theologische Verfahren

Die Charakteristik der theologischen Methode Söhngens ist mit dem allgemeinen Verständnis von Theologie sehr eng verbunden. Die Theologie ist kurz gesagt eine Glaubenswissenschaft, d.h. eine Wissenschaft aus dem Glauben²¹⁰. Die Theologie als Glaubenswissenschaft steht im Spannungsfeld zwischen Weisheit und Wissenschaft. Einerseits behandelt die Theologie den Glauben, durch den die Gottesweisheit im Mysterium (vgl. 1 Kor 2,7) erkannt wird; das heißt, es handelt sich nicht um Wissen aus menschlicher Einsicht²¹¹. Andererseits ist Theologie eine wirkliche Wissenschaft wie andere Wissenschaften auch, d.h. die Theologie als Wissenschaft muß ein Vernunftwissen aufweisen. Es ist das, was der Mensch durch seine Vernunft, durch seinen Geist weiß und wissen kann²¹². Methodologisch gibt es in der Theologie keinen Unterschied zu den anderen Wissenschaften. Sie verfügt nicht über Sondermethoden, die dann gemessen an den Methoden der übrigen Wissenschaften als Geheimmethoden zu verurteilen wären²¹³. Die Theologie als Wissenschaft und andere Wissenschaften arbeiten mit Voraussetzungen, die sich notwendig und rein sachlich aus dem Gegenstand der Forschung ergeben. Die Voraussetzungen der Wissenschaft, z.B. die besonderen Axiome, dürfen und müssen in der Wissenschaft als konstitutive Prinzipien walten²¹⁴. Es gibt aber einen Unterschied zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften. Der Unterschied besteht darin, daß die Theologie eine eigene Art der Voraussetzung hat, und zwar Voraussetzungen, die nicht dem Vernunft-, sondern dem Glaubensbereich angehören. Oder anders gesagt: die Theologie hat eine dogmatische Voraussetzung und die andere Wissenschaften haben undogmatische Voraussetzungen²¹⁵. Die Voraussetzungen der Theologie sind also glaubensmäßiger und kirchlich-dogmatischer Art²¹⁶.

²¹⁰ Vgl. Einheit, 19.24-27.39.103f.264.281-285.314.317f.368f.399-401; Weisheit, 940f.971ff.

²¹¹ Weisheit, 921.

²¹² Vgl. Ebd., 908.

²¹³ Vgl. Einheit, 17.

²¹⁴ Vgl. Einheit, 399.

²¹⁵ Söhngen sagt: "Nach unserer Unterscheidung von zweierlei Voraussetzung ist es also nicht von Bedeutung, daß es keine voraussetzungslose Wissenschaft gebe, und daß mithin die theologische Wissenschaft in diesem Punkt nicht unwissenschaftlicher dastehe als was auch sonst den Anspruch auf Wissenschaft mache; aber von entscheidender Bedeutung ist, daß in der Wissenschaft, in der reinen und strengen, Voraussetzungen verstanden werden als solche von undogmatischer Art, während in der theologischen Wissenschaft das Schwergewicht auf dem durchaus dogmatischen Charakter ihrer Voraussetzungen und Aussagen liegt." Weisheit, 942.

²¹⁶ Einheit, 19.

Nach Söhngen muß die Methode der Theologie eine Einheit aus biblisch-exegetischer, kirchlich-positiver und begrifflich-spekulativer Methode bilden²¹⁷. Das heißt, die Theologie muß durch die Einheit von biblischer Aussage, kirchlicher Verkündigung und spekulativer Darstellung entwickelt werden. Die Theologie muß biblisch sein, denn die christliche Theologie hat nur die Bibel als Urkunde und kann darin ihren geistlichen Ursprung erkennen²¹⁸. In der Bibel findet die Theologie zwar die göttliche Offenbarung als Gegenstand der Theologie. Die göttliche Offenbarung wird aber von der Verkündigung der Kirche überliefert und vermittelt. Aus diesem Grund muß die christliche Theologie kirchlich-positiver Art sein, denn die Theologie kann nur durch die Tradition und Lehre der kirchlichen Verkündigung die Überlieferung der göttlichen Offenbarung in der Geschichte finden. Schließlich muß die christliche Theologie eine innere Einheit aus historischer und spekulativer Theologie bilden²¹⁹. Die historische Theologie vollzieht sich in der Besinnung auf die kirchliche Verkündigung der gesamten Kirchengeschichte, und die spekulative Theologie reflektiert den Glauben in rational-metaphysischer Weise. Das bedeutet, daß die Theologie die in der Philosophie entwickelten Vernunftprinzipien erfüllt.

1.3.1.3.2. Die theologischen Quellen

Die theologische Arbeitsweise, bei der man sich in seinen Gedanken auf die Bibel und die Schriften der Kirchenväter beruft, war zur Zeit Söhngens relativ neu und revolutionär. Es entspricht allerdings seiner Zeit, die in der Rückkehr zu den Quellen erst ihren Anfang nahm. Söhngen richtete in seiner theologischen Untersuchung sein Augenmerk auf die Heilige Schrift, die Kirchenväterschriften (wie Ambrosius, Augustinus) und die Hochscholastik (vor allem: Thomas, Anselm und Bonaventura) und verwendet sie als Grundlage seines theologischen Denkens. Die theologischen Werke Söhngens sind "Musterbeispiele einer aus der Schrift und den dort maßgeblichen Dimensionen geschöpften theologischen Besinnung"²²⁰. Zum Beispiel besprach Söhngen bereits das Problem des Verhältnisses zwischen Wort und Sakrament, das später von anderen Theologen weiter vertieft und aufgegriffen wurde²²¹. Wie Söhngen die Rolle der Heiligen Schrift in der theologischen Reflexion verstand, können wir hören, wenn er sagt: "Die

²¹⁷ Vgl. Einheit, 264; Weisheit, 961ff.

²¹⁸ Weisheit, 910.

²¹⁹ Einheit, 347.

²²⁰ H. Fries, Gottlieb Söhngen, in: Tendenz, 396.

²²¹ SW, 17ff.

Strukturen des Gegenstandes der Theologie - das Historische, Exegetische, Dogmatische und Kerygmatische - durchdringen einander in den theologischen Grundfächern, die sich je auf ihre Art in allen drei oder vier Schichten bewegen müssen, wie es bei der Dogmatik am deutlichsten wird oder sein sollte: so gibt es keine Dogmatik ohne Dogmengeschichte und ohne historisch-philologische Exegese, wie es ebenfalls keine Exegese, die biblische Theologie zu sein beansprucht, gibt ohne den Grund dogmatischer Aussagen und Voraussetzungen"²²².

Es ist verständlich, daß die enge Verbundenheit Söhngens mit der Bibel, den Kirchenvätern und den Hochscholastikern sowohl von seinem theologischen Anliegen als auch von seinen intensiven Diskussionen mit den evangelischen Theologen beeinflusst wurde.

1.3.2. Die Aufgabe der Arbeit

Diese Arbeit setzt sich zum Ziel, mit einem dogmatisch-theologischen Ansatz nach dem Sakramentenverständnis bei Söhngen zu forschen. Die Fragestellung ist, ob es ein Sakramentenverständnis bei Söhngen gibt; wenn ja, was sein Leitthema ist, das den Rahmen seines Sakramentenverständnisses ausmacht; schließlich wie Söhngen die Sakramententheologie versteht und entwickelt.

Einerseits wird man in der Forschung nach dem Sakramentenverständnis bei Söhngen ein gutes Ergebnis erzielen, wenn man die drei Faktoren, nämlich die geistige Situation, die Charakterisierung der Sakramententheologie-Problematik und die Charakteristik des theologischen Denkens bei Söhngen, berücksichtigt. *Andererseits* besteht das Ziel dieser Arbeit nicht nur darin, den Sakramentengedanken Söhngens festzustellen, sondern es geht vor allem darum ein Modell der Sakramententheologie zu finden. Mit diesem Ziel möge die Arbeit einen Beitrag zur Sakramententheologie der Gegenwart bilden. Die Methode und der Aufbau der Arbeit werden in Anbetracht von zwei Überlegungen, und zwar den genannten drei Faktoren und dem Ziel der Arbeit, dargestellt und entwickelt werden. Dazu müssen wir Abgrenzungen vornehmen. Wir fragen: was ist das Leitthema dieser Arbeit? Welche Methode ist angewandt, um das Leitthema zu untersuchen und um das Ziel der Arbeit zu erreichen?

²²² Weisheit, 963-964.

1.3.2.1. Das Leitthema der Arbeit: *Die Gegenwart des Mysteriums Christi*

Es gibt viele Themen bzw. viele Dimensionen im Bereich der Sakramententheologie, die auseinandergesetzt und entwickelt werden können. Man kann die Sakramente zum Beispiel fundamentaltheologisch oder dogmatisch oder moraltheologisch oder kirchenrechtlich oder liturgiewissenschaftlich besprechen. Aber man kann auch die Sakramente selbst erörtern, z.B. die Struktur der Sakramente, das Verhältnis zwischen Wort und Sakrament oder die Zuordnung der einzelnen Sakramente. Aus diesem Grund sollten wir uns auf das Thema unserer Arbeit beschränken: *die Gegenwart des Mysteriums Christi*.

Im Hinblick auf das theologische Leitmotiv bei Söhngen, das durch diese Arbeit allerdings erst nachgewiesen werden soll, hält die Arbeit sich an das sakramentale Heilsmysterium oder, gemäß dem Terminus, den Söhngen verwendet, an *die Gegenwart des Christusmysteriums*. Diese Abgrenzung gründet sich auf folgenden Gedanken. Es ist sicher, daß Söhngen sich mit der Mysterientheologie-Diskussion beschäftigt hat; und später bildete die Mysterientheologie einen eigenen Beitrag zur Richtung und Erneuerung der Sakramententheologie dieses Jahrhunderts. Eines der wichtigsten Probleme der Mysterientheologie (oder das Hauptproblem der Mysterientheologie) ist jenes der Gegenwart des Christusmysteriums²²³. Was ist der „Inhalt“ der Gegenwart des Christusmysteriums? Was ist das Wesen des Mysteriums Christi? Und wie ist das Mysterium Christi gegenwärtig? Dazu hat Söhngen eine eigene Auffassung. Aber die Gedanken Söhngens zu diesem Thema finden sich nicht nur in seinen Werken, die die Kontroverse mit der Mysterientheologie betreffen, sondern auch in seinen anderen Werken.

Deshalb versucht diese Arbeit, "die These" aufzustellen, daß *der Gedanke an die Gegenwart des Christusmysteriums bei Söhngen sein Sakramentenverständnis ausdrückt*. Anders gesagt, Söhngens Sakramentenverständnis beruht auf dem Gedanken der Gegenwart des Christusmysteriums. Söhngen entfaltet das Sakramentenverständnis als Symboltätigkeit, in dem die Heilstat Christi (die unsichtbar ist) im Symbol, dem Sakrament (das sichtbar ist), gegenwärtig ist. Söhngen denkt damit an eine Sakramentalität, die das Verhältnis zwischen der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit des Heilsmysteriums prägt.

²²³ Man kann sagen, das Problem über die Gegenwart des Christusmysteriums sei das Hauptproblem der Mysterientheologie. Z.B. gibt es dazu viele Fragen: - Was ist das Wesen des Mysteriums?- Was wird im Kultmysterium gegenwärtig?- Wodurch wird die Heilstat im Kultmysterium gegenwärtig?- Wie ist die Seinsweise des Kultmysteriums? Aber wir können auch der Mysterientheologie selbst Fragen stellen, z.B. in Beziehung auf die methodischen Probleme:- die Auffassung der biblischen Grundlage;- die Auffassung von der Grundlage der Väterzeugnisse. Oder über die Beziehungen zwischen den christlichen und den hellenistischen Mysterien, wie bei Prümm und Casel; vgl. Th. Filthaut, aaO. 7-9.

1.3.2.2. Das Verfahren der Arbeit

Aufgrund der Voraussetzungen des Sakramentenverständnisses als „Gegenwart des Mysteriums Christi“ ist die Aufgabe der Arbeit, diese Voraussetzungen und diese Aussage nachzuweisen und aufzugreifen²²⁴. Hier stellt sich die Frage nach der entsprechenden Methode. Im Hinblick auf die theologische Denkform bei Söhngen²²⁵ entwickeln wir dieses Thema mit Hilfe der *heilsgeschichtlichen Methode oder heilsgeschichtlichen Denkart*²²⁶. Der Begriff der Heilsgeschichte selbst und dann die heilsgeschichtliche Methode begannen sich in der Theologie seit dem 19. Jahrhundert zu entfalten, vor allem in der Tübinger Schule und in der Zwischenkriegstheologie²²⁷. Grundsätzlich versteht man unter dem Begriff „Heilsgeschichte“ Gottes Heil, das sich in der Geschichte offenbart. Und die heilsgeschichtliche Methode ist eine dogmatische Methodik, die das Wesentliche mit dem geschichtlichen Moment, das Essentielle und das Existentielle harmonisch in eine fruchtbare Synthese bringt²²⁸.

Im Licht dieser heilsgeschichtlichen Denkart wird das Leitthema "die Gegenwart des Mysteriums Christi" in drei Kapitel eindeutig abgeklärt. Zuerst besprechen wir im zweiten Kapitel das Mysterium Christi in geschichtlicher Offenbarung bzw. den Inhalt des Christusmysteriums. Anschließend werden wir die sakramentale Form des Christusmy-

²²⁴ Damit unterscheidet sich unsere Arbeit von der Arbeit Josef Grafs: „Gottlieb Söhngens (1892-1971) Suche nach der <<Einheit in der Theologie>>. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens“, die sich mit dem heilsgeschichtlichen Denken bei Söhngen beschäftigt. Unsere Arbeit will auch keine Rekonstruktion von Söhngens Werk sein. Die genaue Rekonstruktion von Söhngens Werk ist allerdings die Leistung der Arbeit. Josef Grafs.

²²⁵ Wie Grafs Forschung nach dem heilsgeschichtlichen Denken bei Gottlieb Söhngen in seinem Buch gezeigt hat, hat Söhngen eine heilsgeschichtliche Denkform in seinen theologischen Werken. Der Ansatz Grafs: "Das Grundanliegen Söhngens erblicken wir in seinem Bemühen um eine grundsätzlich heilsgeschichtliche Orientierung seiner theologischen Überlegungen. Die Absicht Gottlieb Söhngen nach Ansätzen und Elementen heilsgeschichtlichen Denkens zu befragen, darf schon deshalb als sinnvoll gelten, weil sein theologisches Schaffen in jene Jahrzehnte vor dem II. Vatikanum fiel, in denen die vorhin behauptete Neuorientierung der katholischen Theologie im Gange war. Noch aussichtsreicher muß unser Vorhaben aufgrund der Tatsache erscheinen, daß dieser Autor den Begriff "Heilsgeschichte" im deutschen Sprachraum, wenn auch nicht als erster, wie Joseph Ratzinger vermutete, (Graf verweist auf J. Ratzinger, "Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie", in: ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine einer Fundamentaltheologie, München 1982, 182) so aber doch als einer der ersten katholischen Theologen aufgegriffen hat." Graf, aaO. 17.

²²⁶ Die heilsgeschichtliche Methode ist eine Denkart oder Denkform; sie kann aber als eine Methode bezeichnet werden, da der Inhalt und die Struktur der dogmatischen Arbeit nach der Heilsgeschichte erstellt werden. Der Ausdruck 'die heilsgeschichtliche Methode' in dieser Arbeit läßt sich dem Werk W. Beinerts entnehmen, in: 'Dogmatik Studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten', Regensburg 1985, 87-90.

²²⁷ Vgl. W. Beinert, Dogmatik, in: LKD, 92; J. Gnllka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg 1993, 194.

²²⁸ Vgl. W. Beinert, Dogmatik Studieren, 87.

steriums bzw. die Gegenwartsweisen des Mysteriums Christi behandeln. Grundsätzlich sieht Söhngen diese Gegenwartsweisen Christi in der Kirche und im Sakrament. Die Gegenwartsweise des Christusmysteriums in der Kirche wird im dritten Kapitel ausdrücklich erklärt. Schließlich werden wir im vierten Kapitel nach der Gegenwartsweise des Christusmysteriums im Sakrament forschen. Die Gedanken über die Gegenwart des Christusmysteriums bei Söhngen bilden die Bausteine der Arbeit; das Gebäude, das mit diesen Bausteinen errichtet wird, ist das Sakramentenverständnis bei Söhngen.

KAPITEL II

DAS MYSTERIUM CHRISTI

Zu Beginn der Erforschung des Sakramentenverständnisses bei Gottlieb Söhngen stellt sich die Frage, wovon wir ausgehen sollen oder wie wir unsere Untersuchung beginnen sollen. Anschließend wollen wir Söhngens Standpunkt in Bezug auf das Sakrament suchen.

Das Sakramentenverständnis Söhngens zeigt, daß er in die Reihe der Mysterientheologen gehört¹. Es sei aber angemerkt, daß es keine einheitliche Meinung bei den Mysterientheologen gibt!² Trotzdem ist bei den Mysterientheologen ein grundlegendes Anliegen zu finden, und zwar der Versuch, das christliche Mysterium zu erfassen³. Söhngen selbst erklärt, daß das heutige Sakrament in der Fülle des Mysteriums verstanden werden muß⁴. Grundsätzlich geht Söhngen den Weg "vom Sakrament zum Mysterium" im Rahmen des Sakramentenverständnisses⁵. Das heißt, das Sakramentenverständnis muß auf das biblische Mysterium und vornehmlich auf das paulinische Mysterium zurückgeführt werden⁶. Damit hebt Söhngen die geschichtliche Betrachtungsweise im Rahmen des Sakramentenverständnisses hervor⁷.

Jetzt können wir unseren Ausgangspunkt für die Forschung nach dem Sakramentenverständnis bei Söhngen präzisieren. Wir wollen zuerst nach dem Verständnis des Mysteriums Christi bei Söhngen forschen. Was versteht Söhngen unter dem Mysterium Christi? Wie stellt Söhngen das Mysterium Christi dar?⁸ Um das Verständnis des My-

¹ Auf Grund seiner Werke stellt sich Söhngen selbst in die Reihe der Mysterientheologen. In seinem Buch: "Das sakramentale Wesen des Meßopfers" schreibt Söhngen seine veröffentlichten Beiträge zur Mysterienlehre, siehe: 56-57; vgl. J. Auer, Die Sakramententheologie von heute, 61ff; Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, 14f.

² Th. Filthaut zeigt diese Verschiedenheit der Meinungen innerhalb der Mysterientheologie in seiner Forschung nach der Kontroverse über die Mysterienlehre.

³ "Die Mysterienlehre verdankt ihren Namen dem Anliegen, das gesamte Heilswerk Gottes, besonders aber das kultische Leben, mit Hilfe des Begriffs "Mysterium" darzustellen." Th. Filthaut, 11. In seiner Besprechung zur Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christusbysteriums geht Söhngen von dem Wesen des Mysteriums aus; vgl. Die Kontroverse um die kultische Gegenwart des Christusbysteriums, 114ff; SW, 110ff.

⁴ WM, 6.

⁵ Ebd. 5.

⁶ Ebd. 6.

⁷ Ebd. 5.

⁸ Das Modell unserer Fragestellung ist, wie Söhngen die Problematik der Kontroverse über die Mysterienlehre behandelt. In SW fragt er zuerst "Was wird hier unter Mysterium verstanden?" (110), und danach: "Wie ist die Mysterienlehre begründet?" (124).

steriums Christi bei Söhngen zu begreifen, gehen wir in drei Schritten vor. Zuerst suchen wir nach dem Begriff des Mysteriums bei Söhngen. Danach forschen wir, wie Söhngen das Wesen des Mysteriums erörtert, und wir besprechen schließlich die geschichtliche Verwirklichung des Mysteriums nach Söhngen.

2.1. Der Begriff des Mysteriums

Wie aus dem ersten Kapitel zu ersehen ist, wurden das kirchliche Leben und auch die Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter anderem von der Rückkehr zu den Quellen bestimmt⁹. Ebenso wurde die Sakramententheologie in dieser Zeit auch durch das Licht der Quellen, nämlich der Bibel und der Kirchenväter, wieder aufgegriffen und fand seinen Niederschlag in der Mysterientheologie, in der der Sakramentsbegriff neu definiert wurde. Früher richtete sich das Sakramentenverständnis nach der scholastischen Auffassung aus, in der der Kausalitäts- oder Wirksamkeitsbegriff eine Hauptrolle gespielt hat¹⁰. Was uns auffällt, ist, wie der Begriff des Mysteriums im Rahmen des Sakramentenverständnisses fruchtbar aufgegriffen wurde.

Söhngen beschäftigt sich in seinen "mysterientheologischen" Werken mit dem Versuch, den Begriff des Mysteriums zu erklären. Dabei findet er zwei Gruppen oder Meinungen bezüglich der Auffassung vom Mysterium¹¹. Eine Gruppe versteht den Begriff des Mysteriums in einem abstrakten Sinne als die göttliche Heilslehre; und die andere Gruppe versteht ihn zuerst in einem konkreten Sinne als die göttliche Heilstat¹². Deshalb lohnt es sich, wenn wir zuerst die beiden Gruppen behandeln, wie sie in den Werken Söhngens vorkommen¹³.

⁹ Vgl. o. S. 7-9.

¹⁰ Vgl. C.E.O'Neill, Die Sakramententheologie, 245-257; F.J. Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: HD II, 208.

¹¹ SW, 111; vgl. Die Kontroverse um die kultische Gegenwart des Christusmysteriums, 114.

¹² Vgl. SW, 111.

¹³ In seiner Abhandlung "Die Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christusmysteriums" bespricht Söhngen zuerst den Stand der Kontroverse, danach prüft er die Begründung der Mysterienlehre. Dabei legt er eigene Meinungen vor.

2.1.1. Zwei Tendenzen der Auffassung des Mysterienbegriffs

2.1.1.1. Das Mysterium als göttliche Heilslehre

In der neuzeitlich-christlichen Theologie versteht man den Begriff des Mysteriums im abstrakten Sinne¹⁴, und zwar als eine göttliche Wahrheit oder göttliche Heilslehre¹⁵. In der christlichen Theologie wird das Wort "Mysterium" (v. griech. μυστήριον) mit "Geheimnis" wiedergegeben¹⁶. Man versteht unter diesem Wort 'Mysterium oder Geheimnis' "alles das, was uns geheim, verborgen ist....was von uns nicht gesehen, nicht erkannt wird, oder von uns nicht gesehen, nicht erkannt werden kann"¹⁷. In der neuzeitlichen Theologie, die von der Scholastik beseelt wurde, begreift man das christliche Mysterium als "eine durch die christliche Offenbarung uns kundgewordene Wahrheit, die wir mit der bloßen Vernunft nicht erreichen und, nachdem wir sie durch den Glauben erreicht, mit den Begriffen unserer Vernunft nicht ausmessen können"¹⁸. In der Auffassung vom Mysterium als eine Glaubenswahrheit wurde die scholastische Theologie durch die aristotelische Philosophie beeinflusst¹⁹. Dieses Verständnis des Mysteriums war in der neuzeitlichen Theologie bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts üblich²⁰. Die offizielle Kirchenlehre, das I. Vatikanische Konzil (1870), erklärt auch, es gebe tatsächlich Geheimnisse, die nur durch eigentliche Offenbarung Gottes erkannt werden können²¹. Kurz gesagt, bedeutet das christliche Mysterium eine geheimnisvolle, dem bloßen Verstand nicht erreichbare göttliche Wahrheit²².

Bezüglich der Kontroverse über die Mysterientheologie Casels begreifen die Gegner Casels das Mysteriumverständnis als die göttliche Heilslehre oder einfach als "Lehr-

¹⁴ B. Neunheuser, Mysterium, in: LThK VII, 730.

¹⁵ SW, 111.

¹⁶ WM, 9.

¹⁷ M.J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, in: Gesammelte Schriften Bd. II, 6.

¹⁸ Ebd. 11.

¹⁹ Vgl. J. Auer, Gott der Eine und Dreieine, in: KKD II, 248. Dort sagt Auer, das Mysterium Gottes in der von der aristotelischen Philosophie beeinflussten Theologie der Mittelalterzeit sei eine Wahrheit, die das menschliche Denken, das an die Sinneserfahrung verwiesen ist, übersteigt (quae sunt supra rationem).

²⁰ Wegen der kirchlichen Erneuerungsbewegungen (vgl. I. Kapitel) "hat in jüngster Gegenwart die Beachtung der hier vorliegenden sprachl., dogmengeschichtl. und theologischen Zusammenhänge wertvolle Einsichten in die Grundstruktur christlicher Heilsgeschichte und Heilswirklichkeit neu erschlossen." B. Neunheuser, Mysterium, in: LThK VII, 730.

²¹ "Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: anathema sit" (DS 3041). Diese Aussage ist gegen Gnostizismus, Rationalismus, Semirationalismus gerichtet.

²² Vgl. Th. Filthaut, aaO. 18

geheimnis"²³. Die Anhänger dieser Meinung sind JB. Umberg SJ, J.M. Hanssens SJ und vor allem K. Prümm SJ²⁴. K. Prümm wird in den Werken Söhngens am häufigsten genannt²⁵. Prümm lehnt die Auffassung der Mysterientheologen, die den Begriff des Mysteriums zuerst als die göttliche Heilstat verstehen, ab²⁶. Nach Prümm ist der Begriff des Mysteriums zuerst lehrhaft²⁷. Das heißt, das Mysterium ist eine in Gott verborgene Wahrheit. Das Mysterium als die Wahrheit ist hier aber nicht bloß eine theoretische Lehre oder Idee, sondern es handelt sich immer um die Wahrheiten, die auf einen Sachverhalt, nämlich den Heilsplan Gottes, verweisen²⁸. Der Heilsplan Gottes ist der Erlösungsratschluß Gottes, der durch seinen eingeborenen Sohn vollzogen wurde. Diese Wahrheit, die den Heilsratschluß Gottes betrifft, bleibt den Menschen und sogar den Engeln immer verborgen. Sie ist für die Vernunft an sich unzugänglich und kann nur durch die Offenbarung erfaßt werden²⁹. Darum ist der Begriff des christlichen Mysteriums seinem Kern nach ein "*mysterium stricte dictum*"³⁰.

Prümm kritisiert die Auffassung des Mysterienbegriffs bei Casel, weil Casel das Wort "mysterion" nicht im lehrhaften Sinn interpretiert, sondern seinen Ursprung im Kultbereich sieht³¹. Nach Prümm ist die größte Schwäche der Mysterienauffassung Casels wohl die *sprachgeschichtliche Begründung*³². Die Mysterientheologen haben unrecht, so sagt Prümm, wenn dem Wort "Mysterion" in den ältesten christlichen Quellen ein kultischer Sinn gegeben wird³³. Paulus benutzte zwar das Wort "mysterion", aber der Grund dieser

²³ Dieser Begriff wird von Filthaut in seinem Werk "Die Kontroverse über die Mysterienlehre" verwendet, um die Meinungen der Gegner Casels zu nennen. Filthaut, aaO.18-21.

²⁴ SW, 114f., vgl. Th. Filthaut, aaO. 18.

²⁵ Z.B. WM, 65f.102; SW, 38,112-114,123; Die Kontroverse um die kultische Gegenwart des Christumysteriums, 116-117.

²⁶ Die wichtigsten Abhandlungen Prümms in dieser Kontroverse: "Mysterion" von Paulus bis Origenes, in ZKTh 61 (1937) 391-425; Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, bes. 303-310; Christentum als Neuheitserlebnis, 425-447.

²⁷ Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis, 437.

²⁸ Ebd. 436.

²⁹ Ebd. 431.436.

³⁰ Ebd. 438.

³¹ "Er (Casel) geht von der Überzeugung aus, dieses Wort habe im Altertum nicht zunächst den Sinn gehabt, den es in der heutigen Theologie besitzt, wo es lehrhaft genommen wird und eine der Vernunft an sich unzugängliche, nur durch Offenbarung Gottes erkannte Wahrheit bezeichnet (*mysterium doctrinale*). Nach Casel ist das Wort *mysterion* ursprünglich im Kultbereich zu Hause." K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis, 431.

³² Ebd. 435.

³³ Prümm wirft ihnen vor: "Das ist nicht mehr Interpretation, Auslegung, sondern höchstens selbständige Weiterführung des Gedankenganges". Ebd. 436. Die Aussage Prümms über den im NT nicht kultisch gemeinten Sinn des Mysteriums wird von der Untersuchung Bornkamms unterstützt. Born-

Wortwahl bei Paulus liegt nicht in einem Bezug auf den Kult, sondern auf den erkennenden Verstand. "Paulus will nicht mehr und nicht weniger sagen, als das deutsche 'Geheimnis' ausdrückt"³⁴. Prümm bemüht sich zu beweisen, daß der Begriff des Mysteriums in der gesamten urchristlichen Literatur immer nur als "Lehr-, nie als Kultmysterium"³⁵ verwendet wird. Wie die Diskussion um diese religionsgeschichtliche Auffassung des Mysterienbegriffs in der Urkirche zwischen Prümm und Casel weitergeführt wurde, können wir im Werk Filthauts nachlesen³⁶. Wir richten unser Augenmerk hier nur auf die Hauptauffassung des Mysterienbegriffs bei den Mysterientheologen und ihren Gegnern.

Wesentlich für uns ist hier, was Söhngen über die Auffassung des Mysterienbegriffes als eines Lehrgeheimnisses sagt. Es gibt darüber eine Diskussion zwischen Söhngen und Prümm³⁷. Söhngen anerkennt Prümms Verdienste bezüglich der Erkenntnis, daß der Offenbarungs- und Geheimnisbegriff im Rationalismus verflochten war³⁸. Einerseits hat Prümm nach Söhngen recht, weil er die geschichtliche Wirklichkeit der Offenbarungsgeheimnisse sehe und den analogen Sinn des Wortes "Lehre" in Anwendung auf das göttliche Mysterium voraussetze³⁹. Andererseits fehle es aber in Prümms Mysterienbegriff "an organischer Zusammenschau der lehrhaften mit der heilsgeschichtlichen und der kultisch-sakramentalen Ordnung"⁴⁰. Für Söhngen ist es also nicht genug, die lehrhafte Seite des christlichen Mysteriums zu sehen. Der Mysterienbegriff ist aus dem Ganzen her zu verstehen. Das Mysterium als Lehrgeheimnis ist nur "eine wesentliche Ordnung innerhalb des Ordnungskosmos des Mysteriums"⁴¹. Nach der Einsicht Söhngens ist das christliche Mysterium grundsätzlich eine Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit⁴². "Die christlichen Mysterien sind gewiß Wahrheiten, aber sozusagen Tatsachenwahrheiten, freilich keine

kamm sagt: "Aufs Ganze gesehen, ist $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ ein im NT seltener Begriff, der nirgends Beziehungen zu den Mysterienkulten erkennen läßt. Wo solche Beziehungen erkennbar sind (wie zB in den Sakramentstexten), findet sich der Begriff nicht; wo er aber begegnet, fehlen sie". Ders., $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$, in: ThWNT IV, 831.

³⁴ Prümm, aaO. 436. Das heißt: das Geheimnis betrifft die Unbegreiflichkeit durch die menschliche Vernunft.

³⁵ Th. Filthaut, aaO. 19.

³⁶ Th. Filthaut, aaO. 18-21. 83. 86-98. Die Diskussion enthält die unterschiedlichen Auffassungen über die Schrift- und Väterzeugnisse zu den verschiedenen Meinungen über die Beziehungen zwischen den christlichen und den hellenistischen Mysterien.

³⁷ Es ist aber keine lange Diskussion von beiden im Vergleich zu ihrer Diskussion mit Casel. Das heißt, Söhngen und Prümm erwähnen einander nur in ihren Werken.

³⁸ WM, 101.102.

³⁹ WM, 102.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ WM, 102. Der Überblick der Ordnungen im Kosmos des Mysteriums: 100-103.

⁴² SW, 112.

bloß geschichtlichen Tatsachen, sondern göttliche oder vielmehr gottmenschliche Heilstaten."⁴³ Das Mysterium ist nicht nur eine Wahrheit, die uns durch Offenbarung mitgeteilt wird, sondern auch die Wirklichkeit, nämlich das Handeln Gottes, wodurch eine göttliche Wirklichkeit in geschichtliche Erscheinung tritt. Das ist der Hauptpunkt der Kritik Söhngens an Prümm.

2.1.1.2. Das Mysterium als göttliche Heilstat

Niemand wird ableugnen, daß der Hauptmeister der Mysterienlehre Odo Casel ist. Casel faßt den christlichen Mysterienbegriff im Vergleich zu dem der zeitgenössischen Theologie geläufigen völlig anders auf. Casel ruft "die Wende zum Mysterium" aus⁴⁴. Das heißt, das im abstrakten Sinne als Lehrmysterium verstandene Mysterium sei auf den ursprünglichen Sinn, nämlich den konkreten Sinn, zurückzuführen⁴⁵. Der Mysterienbegriff im konkreten Sinn bedeutet ein Mysterienverständnis in geschichtlichem oder in kultischem Sinn, und zwar: eine göttliche Heilstat, die geschichtlich-wirklich oder kultisch-symbolisch in Erscheinung tritt⁴⁶. Hören wir die Worte Casels selbst: "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 erwirbt sich dadurch das Heil"⁴⁷.

Casel beruft sich auf Bibel und Kirchenväter. Er forscht z.B. nach der Wortgeschichte des lateinischen Wortes "sacramentum"⁴⁸. Er findet heraus, daß das Wort *sacramentum* in der christlichen Theologie sich geschichtlich aus dem Begriff *mysterium* und seinen verschiedenen Bedeutungen entwickelt. Casel verweist in der Bedeutungsfülle des Mysterienbegriffs auf das paulinische Mysterium. Gemäß seiner Auffassung des paulinischen Mysterienbegriffes versteht Casel das Mysterium in einem dreigeteilten und doch nur

⁴³ Ebd. 112-113.

⁴⁴ "Die Wende zum Mysterium" ist der Titel des I. Kapitels seines Buches "Das christliche Kultmysterium". Dazu sagt Casel: "Gott läßt zwar die Menschen frei ihre Wege gehen, weil er sie frei geschaffen hat; aber sein Lebenshauch, sein Heiliger Geist, sein Wirken ist in allen und verläßt sie nie ganz. Darauf beruht die erstaunliche Tatsache, daß die Menschheit sich immer wieder 'regeneriert', d.h. sich im Geiste neu zeugt. Eine solche Neuzugung des Lebens der Menschheit beobachten wir auch in unseren Tagen, die eine Weltenwende einleiten, wie sie in solchem Ausmaße vielleicht noch nie über diese Erde hingegangen ist. Nie hatte allerdings auch die Menschheit die Wende, die *conversio*, die Bekehrung, die Neubelebung, mehr notwendig als heute. Denn nie war sie so weit vom göttlichen Mysterium abgeirrt, nie hatte sie sich so sehr dem Tode hingegeben". O. Casel, Das christliche Kultmysterium, 9.

⁴⁵ Vgl. SW, 111-116.

⁴⁶ Ebd. 111.

⁴⁷ Casel, Das christliche Kultmysterium, 102.

⁴⁸ Das Wort sacramentum, in: ThRv, 24 (1925) 41-47.

einfachen Sinn⁴⁹. Mysterium ist *zunächst* Gott in sich, Gott als der unendlich Ferne, der Heilige und Unnahbare, dem kein Mensch sich nahen kann, ohne zu sterben⁵⁰. *Dann* offenbart sich aber dieser unerreichbare Gott in Christus⁵¹. Hier bekommt das göttliche Mysterium einen neuen Sinn, nämlich als Christusmysterium. Das Christusmysterium oder auch das sogenannte Urmysterium⁵² ist der Gottmensch Jesus Christus, in dem der göttliche Heilsplan sich verwirklicht. Gott, der sich durch den Menschen Christus offenbart, wirkt *schließlich* auch "nach der Erhöhung Christi, und nun erst recht, durch den Hohenpriester Christus auf Erden weiter, und zwar nach der gewöhnlichen Ökonomie der kirchlichen Gnadenvermittlung durch das Kultmysterium, das nichts anderes ist als der auf Erden fortwirkende Gottmensch"⁵³. Oder anders gesagt, "das Christusmysterium findet seine notwendige Verleiblichung im Kultmysterium"⁵⁴. Das heißt, das Kultmysterium ist die Gegenwart des Urmysteriums oder Christusmysteriums im christlichen Kult⁵⁵. Casel unterscheidet also mit dem Begriff des Kultmysteriums innerhalb des Mysterienbegriffes eine dreifache Gliederung des Mysteriums, und zwar: Gott, Christus und Kirche. Dieser Dreiheit liegt aber eine Tatsache zugrunde: der durch seine Verborgtheit unsichtbare Gott handelt zum Heile der Menschen sichtbar in Christus und setzt dieses Handeln in der Kirche gegenwärtig⁵⁶.

Söhngen begreift das Mysterienverständnis bei Casel wie folgt: "Das Mysterium ist hier (bei Casel) 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'. Der Ausdruck *mysterium* umfaßt sowohl den geheimnisvollen Inhalt wie auch die geheimnisvolle Seinsweise der Gegenwart. Das Mysterium ist also, kurz gesagt, die Gegenwart göttlicher Heilstat"⁵⁷. Das Mysterium ist also die Erscheinung des Göttlichen, Ewigen, Himmlischen mitten im Menschlichen, Zeitlichen, Irdischen⁵⁸. Was Söhngen am Mysterienbegriff Casels auffällt, ist die

⁴⁹ Casel, Das christliche Kultmysterium, 19.

⁵⁰ Ebd. 16-18.

⁵¹ Ebd. 18-19.

⁵² Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: JLW XIV (1938) 1-78.

⁵³ Casel, Das christliche Kultmysterium, 53.

⁵⁴ Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium, in: JLW XV (1941) 276.

⁵⁵ Vgl. SW, 117.

⁵⁶ Vgl. Filthaut, aaO. 18.

⁵⁷ SW, 116.

⁵⁸ Vgl. SW, 121.

Auffassung des Mysteriums als Kultmysterium, d.h. das es im kultischen Sinn verstanden wird. Das Kultmysterium bedeutet die Gegenwart göttlicher Heilstat "unter dem Schleier der Symbole"⁵⁹. Hier ist es offensichtlich, daß Casel und auch Söhngen der Feststellung der Exegeten keine Aufmerksamkeit schenken. Die Exegeten sagen nämlich, daß der Mysterienbegriff im NT nicht im kultischen Sinn gebraucht wurde⁶⁰. Söhngen stimmt grundsätzlich der Auffassung des Mysterienbegriffs bei Casel als göttliche Heilstat zu. Nach Söhngens eigenen Worten aber gibt es zwischen ihm selbst und Casel einen Unterschied beim Mysterienbegriff, nämlich daß das Mysterium bei Casel ein Begriff für die vergegenwärtigende Weise oder Form, nämlich für das Kultsymbol, ist, und das Mysterium bei Söhngen ein Begriff für die vergegenwärtigte Sache, nämlich für das gegenwärtig gesetzte Mysterium, ist⁶¹. Anders gesagt, nach Söhngen selbst ist das Mysterium bei Casel ein Formbegriff (*mysterium repraesentans*) und bei Söhngen ein Sachbegriff (*mysterium repraesentatum*). Aber nach Filthaut ist diese Meinung Söhngens nicht richtig, weil der Mysterienbegriff Casels beides, Sachbegriff und Formbegriff, umfasse⁶². Jedenfalls ist Söhngen derselben Meinung wie Casel, nämlich daß das Mysterium in der ursprünglichen Bedeutung etwas Konkret-Heilsgeschichtliches bezeichnet, und daß der konkret-geschichtliche Sinn des Mysteriums vor dem abstrakt-theologischen Sinn war⁶³. Casel und Söhngen halten die Zurückführung des Mysterienbegriffs auf seinen konkret-geschichtlichen Sinn für wichtig, um die Gegenwart der Heilstat verstehen zu können. Man weiß ja, daß das in der theologischen Neuzeit geltende Sakramentenverständnis der Scholastik die sakramentale Repräsentation der Heilstat nur intentional oder signifikativ versteht. Für die Mehrzahl der scholastischen Theologen wird das Mysterium im Sinne Casels als die göttliche Heilstat durch den symbolischen Ritus nur bezeichnet, ohne darin wirklich enthalten zu sein⁶⁴. Söhngen ist der Meinung Casels, wenn er sagt, der Grund dieser Denkschwierigkeit bei diesen scholastischen Theologen sei "der Wandel im Begriff des Mysteriums, und zwar der Wandel von dem konkreten Begriff des Tatmysteriums zu dem abstrakten Begriff des Lehrmysteriums. Dem Lehrmysterium entspricht seine durch-

⁵⁹ WM, 50; SW, 117; Casel verwendet diese Worte "unter dem Schleier der Symbole" in: *Mysteriengegenwart*, in: JLW VIII (1925) 145.

⁶⁰ Vgl. Bornkamm, *μυστήριον*, in: ThWNT, 831.

⁶¹ WM, 62-63.

⁶² Filthaut, aaO. 24-25. Filthaut beweist, daß Casel den Mysteriums-begriff als Seinsweise und auch als Inhalt göttlicher Heilstat verwendet.

⁶³ WM, 64; SW, 111f.

⁶⁴ Vgl. SW, 115.

aus lehrhafte Repräsentation, d.h. die auf die Heilstat bloß hinweisende Funktion des symbolischen Ritus"⁶⁵.

Obwohl Söhngen in den Grundgedanken mit dem Mysterienbegriff Casels übereinstimmt, zeigt sich auch, daß Söhngen manche Gedanken Casels kritisiert. Nach Söhngen hat Casels Mysterienlehre eine starke, aber auch eine schwache Seite⁶⁶. Ihr Verdienst ist es, daß sie bahnbrechend war für die Wiederentdeckungsbewegung des ursprünglichen Mysterienbegriffs und für die Forschung nach der Fülle geschauter Sachverhalte, für die lebendige und tiefe Einfühlung in den Geist des altchristlichen Glaubenslebens und Glaubensverständnisses, die in der langen Kirchengeschichte zu sehen verlernt wurde⁶⁷. Die schwache Seite von Casels Mysterienlehre aber ist "die nicht zwingende Beweisführung und überhaupt eine unscharfe Begrifflichkeit in der Erklärung der Sachverhalte"⁶⁸. "Die nicht zwingende Beweisführung" bedeutet, daß die Beweisführung Casels zuviel und überreichlich ist, und daß die von Casel benützten Schrift- und Vätertexte nicht notgedrungen so gedeutet und verstanden werden müssen und können, wie er es tut⁶⁹. Mit dem Ausdruck "eine unscharfe Begrifflichkeit in der Erklärung der Sachverhalte" meint Söhngen, daß Casel nicht exakt zwischen dem Sachverhalte 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 vorzufindenden Begriffen und Gedankengängen ermittelt wird, unterscheidet⁷⁰. Söhngens Meinung nach spiegelt die Mysteriengegenwart ein theologisches Verständnis des überlieferten Tatbestandes, nicht aber diesen Sachverhalt selbst, d.h. nicht das in Schrift und Tradition Bezeugte oder unmittelbar Gegebene⁷¹. Söhngen wirft Casel vor, daß Casel sich nur mit der Erklärung der Begriffe der Mysterienlehre begnügt, nicht aber dahin gestrebt, die Mysteriengegenwart in ihren sachlichen Gründen und in einer spekulativen Begründung zu beleuchten⁷².

⁶⁵ Ebd. 115-116.

⁶⁶ SW, 137.

⁶⁷ Söhngen anerkennt ehrlich dankbar bei Casel, "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 erfasse, zum Kritiker der 'Mysterienlehre' geworden bin". SW 137.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Z.B. Es gibt einen Auffassungsunterschied bezüglich der Heilsgegenwart in der Taufe zwischen Casel und Söhngen.

⁷⁰ SW, 136.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. 125-126. Söhngen kritisiert Casel und seine Anhänger: ".....vielleicht weil den Mysterienenthusiasten die Schau der Sache selbst und ihrer großen und reichen Schönheit naturgemäß zunächst mehr am Herzen lag als die begriffliche Klärung und Sicherung". SW, 44.

Es ist sicher nicht unsere Angelegenheit hier, die Kontroverse über die Mysterienlehre darzustellen. Wir brauchen hier nur zu wissen, wie Casel den Mysterienbegriff auffaßt und wie Söhngen die Auffassung Casels versteht und kritisiert. Es gibt ja noch eine breite Diskussion zu dieser Mysterienlehre, *sowohl* über die Begründung der Mysterienlehre und die Vermischung des Mysterienbegriffes in der alten Kirche und im heidnischen Kult bei Casel⁷³ *als auch* über den Inhalt bezüglich des "wie" der Heilstat-Gegenwart⁷⁴. In dieser Arbeit aber besprechen wir dieses Problem nur in Beziehung zu der Auffassung der Mysterientheologie Söhngens. Die wichtige Aufgabe ist jetzt, den Mysterienbegriff bei Gottlieb Söhngen zu untersuchen.

2.1.2. Der Mysterienbegriff bei Söhngen: das paulinische Mysterium

Wie Söhngen den Mysterienbegriff versteht, ist vor allem in seinen "mysterientheologischen" Werken nachzulesen. Jedoch auch in seinen Werken, die die mysterientheologische Diskussion nicht unmittelbar betreffen, behandelt Söhngen das Mysteriumsverständnis ebenfalls⁷⁵. Wir bemühen uns hier aus verschiedenen Quellen der Werke Söhngens, den Begriff des Mysteriums bei Söhngen herauszuarbeiten. Es wird hier der Grundgedanke des Mysteriumsverständnisses zu finden sein, ohne hier schon alle Aspekte ausführlich besprechen zu müssen, weil wir sie erst in den kommenden Teilen behandeln.

Im Rahmen des Sakramentenverständnisses begreift Söhngen den Begriff des Mysteriums grundsätzlich *im Sinn des paulinischen Mysteriums oder Christusmysteriums*⁷⁶. Seine Forschung nach dem Mysterienbegriff bei Paulus aber auch bei den Kirchenvätern ist untrennbar mit seiner Bemühung verbunden, die Fülle des Sakramentenverständnisses zu erfassen⁷⁷. Söhngens Untersuchung findet statt, weil Söhngen nämlich den Sakramentenbegriff in der katholischen Kirche und in der Theologie vom hochscholastischen und

⁷³ Söhngen hat kein Interesse an der Diskussion über die Beziehung zwischen den altchristlichen Mysterienbegriffen und den heidnischen Mysterienbegriffen. Die heutigen Theologen selbst verneinen wohl allgemein die Ansicht, daß das paulinische Verständnis von *mysterion* sich auf die heidnischen Mysterienreligionen zurückführen ließe, worüber Casel und Prümm sehr viel diskutierten; vgl. J. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, HDG IV/1a, 12; P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: Barauna (Hg.), *De Ecclesia* I, 293ff.

⁷⁴ Vgl. Th. Filthaut, aaO.; Günter Koch, Mysterientheologie, in: LKD, 383.

⁷⁵ Z.B. *Analogia fidei*: die Einheit in der Glaubenswissenschaft, in: Cath. 4 (1934) 187-207; Weisheit, 907-939.

⁷⁶ Söhngen bezeichnet das paulinische Mysterium als das Christusmysterium. WM, 6.10-11; SW, 161.121.

⁷⁷ Hören wir wieder, wenn Söhngen sagt: "Was wir heute Sakrament nennen, das muß lebendig eingeordnet sein und werden in das einheitliche Ganze des paulinischen Christusmysteriums." WM, 6.

besonders vom thomistischen Denken begrenzt sieht⁷⁸. Er meint, die Fülle des Sakramentenverständnisses befinde sich im Mysterienbegriff bei Paulus und den Kirchenvätern, weil "die theologische Begriffssprache ihre klassischen Unterscheidungen im steten Rückgriff auf die Bibelsprache vollzieht"⁷⁹. Die Lehre der Kirchenväter aber sei nur die Fortsetzung der vorgegebenen und maßgebenden apostolischen Tradition⁸⁰. Das Zeugnis der Heiligen Überlieferung (der Apostel) liefert die positive Begründung von Söhngens Theologie und das Zeugnis der Kirchenväter liefert die spekulative Begründung seiner Theologie⁸¹. Angesichts dieser Überlegung versteht Söhngen den Mysterienbegriff bei Paulus als Mitte des christlichen Mysterienbegriffs.

Das Hauptanliegen der Theologie Söhngens ist die Einheit in der Theologie. In seinem ganzen Werk achtet Söhngen darauf. Das heißt, wenn er ein Thema behandelt, bemüht er sich, dieses Thema in der Ganzheit der Aspekte, sowohl dem Inhalt als auch der Methode nach, zu erörtern. Dieses Modell kommt auch in seinem Gedanken über den Mysterienbegriff vor. Söhngen glaubt, daß der Mysterienbegriff in der kirchlichen Theologie eine Revision im Hinblick auf seine Ganzheit braucht, angesichts des Aufbruchs der Mysterienlehre, die den scholastischen Mysterienbegriff in der katholischen Theologie erschüttert. Obwohl Söhngen schon Ordnungen im Kosmos des Mysteriums aufstellte⁸², stellen wir hier zuerst seinen Mysterienbegriff auf dem Hintergrund seines paulinischen Mysteriumsverständnisses dar.

Söhngen sieht vier untrennbare Grundbestimmungen des Mysteriumsbegriffs, die gemäß seiner Auffassung vom Christusmysterium in den paulinischen Schriften dargestellt werden, nämlich das Mysterium als Gottgeheimnis, als Heilsgeheimnis, als Christusgeheimnis und als Schriftgeheimnis. Es ist ganz interessant, daß Söhngen sozusagen vom Anfang bis zum Ende seines theologischen Werkes diese vier Grundbestimmungen aufrechterhält⁸³. Damit bleibt Söhngen in seiner Stellung bezüglich des Mysteriumsverständnisses konstant. Hier ist es wichtig, zu wissen, daß Söhngen das Wort "Mysterium" (v. griech. *mysterion*) im Deutschen oft mit "Geheimnis" wiedergibt⁸⁴.

⁷⁸ Vgl. WM, 5.

⁷⁹ Einheit, 264.

⁸⁰ Vgl. Einheit, 318-321.

⁸¹ Vgl. SW, 124.134.

⁸² Der Titel des IV. Kapitel seines Buches "Der Wesensaufbau des Mysteriums" lautet: "Die Ordnungen im Kosmos des Mysteriums" (S. 100). Hier stellt Söhngen die Einheit des Mysteriumswesens kurz dar. WM, 100-103.

⁸³ Diese vier Grundbestimmungen legt er erstmal in seinem Buch SW vor. Und er sagt es noch (zum letzten Mal) in seiner Schrift "Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft" in *Mysterium Salutis* I, 1965 aus.

⁸⁴ "Wir lieben, das Wort Mysterium im Deutschen mit 'Geheimnis' wiederzugeben". WM, 9.

2.1.2.1. Das Mysterium als Gottgeheimnis

Das Geheimnis ist zuerst Gottgeheimnis. Söhngen geht vom Text 1 Kor 2, 7-16 und Eph 1,3-14 aus. Er erfaßt diese Texte wie folgt: "Das Geheimnis ist in Gott, von Gott her und zu Gott: es ist in den Tiefen des Gottes verborgen und von Gott durch seinen Geist uns geoffenbart und zur Verherrlichung Gottes und zu unserer Verherrlichung mit Gottes und seines Christus Herrlichkeit bestimmt - Gottes und unsere Verherrlichung gehen in eines"⁸⁵. Söhngen bemerkt, daß der Mysteriums- oder Geheimnisbegriff hier die Rede des Paulus über die Weisheit betrifft. Paulus sagt: "Und doch verkündigen wir Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung" (1 Kor 2, 6-7; vgl. Eph 1,8-9). Das Verhältnis von Weisheit (sophia) und Geheimnis (mysterion) schließt noch weitere Grundverhältnisse ein, nämlich von Pneuma und Dynamis, oder von Geist und Heilskraft⁸⁶. Hier bezieht Söhngen die Auffassung des Mysterienbegriffs auf den Urgrund der Theologie in Gottes Geist und im Geheimnis.

Die Hauptbedeutung des Gottgeheimnisses ist nach den Worten Söhngens "in Gott, von Gott her und zu Gott hin" ausgedrückt. Damit sieht Söhngen drei untrennbare Aspekte des Gottgeheimnisses, und zwar die Verborgenheit Gottes ("in Gott" oder in den Tiefen Gottes verborgen), die Offenbarkeit Gottes ("von Gott her" oder von Gott durch seinen Geist uns geoffenbart) und den Inhalt des Gottgeheimnisses ("zu Gott hin" oder zur Verherrlichung Gottes und zu unserer Verherrlichung mit Gottes und Christi Herrlichkeit bestimmt - Gottes und unsere Verherrlichung gehen in eines).

Die Verborgenheit Gottes bedeutet nicht nur, daß Gott den Menschen oder den Engeln geheimnisvoll ist, sondern auch, daß Gott seine Verborgenheit nicht aufhebt, obwohl Gott sich uns offenbart und entbirgt. Allerdings ist Gott sich selbst kein Mysterium; aber die Tiefen Gottes sind uns Mysterium⁸⁷. Söhngen interpretiert den Satz des Paulus 'Gottes Weisheit im Mysterium' (1 Kor 2,7) wie folgt: "Gottes Weisheit im Geheimnis ist nämlich Weisheit unter einem Gegensatz und ist als solch inneres Gegensatzverhältnis von Paulus gemeint: es ist nämlich Gottes Offenbarung in der Verborgenheit, von Gott geoffenbarte Weisheit unter dem Gegensatz der Verborgenheit Gottes"⁸⁸. Damit darf die

⁸⁵ Weisheit, 911.

⁸⁶ Ebd. 910.

⁸⁷ Vgl. Einheit, 354.

⁸⁸ Weisheit, 911.

Einsicht der Verborgenheit und der Offenbarkeit Gottes hier nicht getrennt werden. Das Mysterium ist in den Tiefen Gottes, der mit uns redet und sich uns offenbart, der aber zugleich sich verbirgt⁸⁹. Das heißt, das Gottgeheimnis zeigt den in seiner Gottheit sich offenbarenden Gott (Röm 1,20) und zugleich aber den in seiner Gottheit sich verbergenden Gott (Is 45,15; 1 Kor 1,20 klingt an Is 45,15 an)⁹⁰.

Wichtig für Söhngen ist hier die Tatsache, daß der Begriff der Verborgenheit oder des Geheimnisses sich nicht zuerst auf die Geheimnisse des göttlichen *Wesens*, sondern auf die Geheimnisse der *Wege* Gottes, des göttlichen Handelns in der Heilsgeschichte, bezieht. Söhngen versteht den Kontext des paulinischen Gesprächs nämlich im Gegensatz zu einem "Allerweltsbegriff"⁹¹; aber es ist schade, daß Söhngen die Abhängigkeit der paulinischen Mystierumsprägung vom spätjüdisch-apokalyptischen Begriff nicht auffällt⁹². Der säkulare Geheimnisbegriff, d.h. jener der griechischen Philosophie, ist ein ontologischer Begriff, und zwar die Seinsweise der Transzendenz des Unendlichen oder des Urwesens⁹³. Hier spricht Söhngen über die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes als die Hauptbedeutung der paulinischen Worte "Gottes Weisheit im Mysterium". Hören wir den Unterschied zwischen dem Gott der Bibel und dem Gott der Philosophie in der Formulierung Söhngens: "Der Gott der Lebendigen, der das Nichtseiende ins Sein ruft und die Toten lebendig macht (Röm 4,17), der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Matth 22,32), der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi (2 Kor 1,3), der Schöpfergott und der Gott der Heilsgeschichte wirkt als Dynamis, als schöpferische und neuschaffende Macht, während der Gott der Philosophen auf der Höhe des griechischen Geistes als die selbstwesende Weisheit erscheint, in der alle Wesensordnung und alles Weisheitsstreben seinen ruhig festen Stand hat und sucht"⁹⁴. Dadurch faßt Söhngen den Mysterienbegriff bei Paulus als konkret-heilsgeschichtlichen Begriff auf, nämlich: das Mysterium, das sich in dem auferstandenen und dem gekreuzigten Christus verwirklicht. Söhngen

⁸⁹ Vgl. Bornkamm, *μυστήριον*, in: ThWNT IV, 829.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ "Denn 'Verborgenheit' und 'Geheimnis' versteht der Apostel nicht in einem Allerweltsbegriff, nach welchem auch die Weisen dieser Welt von der verborgenen Tiefe des geheimnisvollen Urwesens zu denken und zu dichten wissen". Weisheit, 912.

⁹² Vgl. Bornkamm, aaO. 826; W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, in: EKK VII/1, 239-278.

⁹³ Vgl. W. Brugger, Geheimnis, in: PhW, 123-124. "Geheimnis ist ein Seins- oder Wahrheitsgehalt, der uns verborgen oder schwer zugänglich ist.....Insbesondere ist Geheimnis die Seinsweise der Transzendenz des Unendlichen", 123.

⁹⁴ Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft, 195; vgl. Der gleiche Klang der Aussage Söhngens befindet sich in WM: "Das christliche Mysterium ist also nicht das idealistische Philosophem einer in sich selbst wesenden und sich selbst schauenden Weltvernunft, die in der Tiefe der ihr verwandten Menschenvernunft irgendwie aufleuchtet. Leider haben allerdings auch christlichen Theologen nur zu bald und zu sehr mit diesem idealistischen Philosophem ein gefährliches Spiel getrieben." (100).

präzisiert die Christusmysteriumsbestimmung folgendermaßen: Christus ist der in seiner Auferstehung als der Herr der Herrlichkeit offenbarte und der in seinem Kreuz als der Herr der Herrlichkeit verborgene Herr (1 Kor 2,7)⁹⁵. Söhngen meint also, daß die gut-christliche Theologie sich in der Gegensätzlichkeit von heilsgeschichtlichen und ontologischen Aussagen, kurz: in der Zweiheit von Geschichts- und Wesensaussagen bewegt⁹⁶.

Der inhaltliche Aspekt des Gottgeheimnisses ist nichts anderes als Heilsgeheimnis, nämlich Söhngens zweiter Mysteriumsbegriff. Denn Söhngen versteht die Worte "zu unserer Verherrlichung" (1 Kor 2,7) und "zur Verherrlichung Gottes" (vgl. Eph 1,11-12.14) als unser Heil⁹⁷. Deshalb werden wir diesen Aspekt ausführlich im nächsten Teil behandeln. Hier ist es nötig, den Zusammenhang des inhaltlichen Aspektes mit den anderen Aspekten der Verborgenheit und der Offenbarkeit Gottes zu erklären. Das biblische Mysterium hat den dynamischen oder heilsgeschichtlichen Charakter⁹⁸. Das bedeutet, das Gottgeheimnis weist auf einen dynamischen Gott, der sich durch seinen Geist in Jesus Christus zum Heil der Menschen offenbart und zugleich verbirgt⁹⁹. Anders gesagt, der christliche Gott ist der in der Welt und in der Geschichte der Welt handelnde (nämlich redende und rettende) Gott, sodaß die Weltgeschichte zu einer Heilsgeschichte geworden ist, deren Ziel das Heil ist, in dem Gott, aber auch der Mensch mit Gott und Christus verherrlicht wird.

2.1.2.2. Das Mysterium als Heilsgeheimnis

Nach der ersten Grundbestimmung des Mysteriumsbegriffs zeigt sich, daß das Gottgeheimnis einen konkreten und dynamischen Begriff zum Inhalt hat, und zwar einen, der auf Gottes Handeln in der Geschichte zeigt. Bezüglich dieses heilsgeschichtlichen Gottgeheimnisses gibt Söhngen zwei Urteile ab. *Erstens* ist der Inhalt des Gottgeheimnisses nicht zuerst Gottes Seinswesen, sondern Gottes Heilswille, die zeitliche Veranstaltung

⁹⁵ Weisheit, 912. Die Auslegung Söhngens entspricht dem Kommentar der allgemeinen Exegeten; vgl. Wolfgang Schrage, Der Erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1 - 6,11), 222-278, bes. 226f.239ff.

⁹⁶ Weisheit, 913. Hier gibt Söhngen ein Beispiel: ".....ähnlich wie die heutige Physik nicht ohne Welle und Korpuskel und überhaupt nicht ohne den Dualismus der Modelle zurechtkommt".

⁹⁷ Weisheit, 914. Im anderen Werk sagt Söhngen auch: "...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." Sinn, 160.

⁹⁸ Vgl. Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft, 192-198.

⁹⁹ "Das christliche Mysterium ist dagegen (gegen die philosophischen Idee) das Geheimnis des Gottes, der mein 'Heil' ist, und zwar weil er mein Heil 'will' im freien Ratschluß seines Wohlgefallens, gemäß dem er uns in Liebe vor Grundlegung der Welt auserwählt und vorherbestimmt hat, durch Jesus Christus Kinder Gottes zu werden (vgl. Eph 1,3-5.11)". WM, 100.

des ewigen Heilsplans in der Heilsgeschichte¹⁰⁰. Kurz gesagt, der Inhalt des Gottgeheimnisses ist das Heilsgeheimnis. *Zweitens* handelt es sich beim Heilsgeheimnis in der Theologie nicht zuerst um den bloßen Gegenstand der Theologie, sondern vor allem um Wirklichkeit und Kraft, oder anders gesagt: um Geist und Kraft, Pneuma und Dynamis, Gottes Geist und Gottes Kraft (vgl. 1 Kor 2,1-5)¹⁰¹.

Achten wir jetzt auf das Heilsgeheimnis als den Inhalt des Gottgeheimnisses! Es geht beim christlichen Mysterium nicht um einen statischen Gott des Deismus, sondern um den in der Menschengeschichte und Weltgeschichte handelnden Gott. Gott ist der himmlische Vater, der sich in seinem Sohne Jesus Christus, dem gekreuzigten und erhöhten Gottmenschen, durch den Heiligen Geist geoffenbart hat¹⁰². Für Söhngen ist das göttliche Mysterium nur dann ein sinnvoller Begriff, wenn er auf uns hin verstanden wird¹⁰³. Wiederum bezeugt Söhngen die Untrennbarkeit des Begriffs des "Mysteriums" und der "Offenbarung". Das Mysterium und die Offenbarung sind voneinander abhängige Begriffe, die sich gegenseitig bestimmen, sodaß der eine Begriff nicht ohne den anderen verstanden werden kann¹⁰⁴. Im Alten wie im Neuen Bunde offenbart Gott sich uns nicht zuerst durch sein Wesen, sondern durch seinen Willen und seine Macht, in der Tat durch den Beweis seiner Macht. Wir erkennen das Wesen Gottes erst aus Gottes Willen und Tat¹⁰⁵. Der Wille und das Handeln Gottes sind sein göttlicher Heilswille oder Heilsplan mit uns (Eph 1,3-14, bes. 1,5.9.11). Das bedeutet, das Mysterium besteht hier in erster Linie aus den göttlichen Taten, in denen das in Gott verborgene Geheimnis unseres Heiles von Gott bewirkt und kundgemacht wurde. Darum sagt Söhngen: "Das Mysterium ist der geoffenbarte Heilsplan Gottes. Denn das Mysterium scheint weniger die Offenbarung selbst als vielmehr der Gegenstand der Offenbarung zu sein"¹⁰⁶. Dieser Heilsplan Gottes, der die Oikonomia ist, wird mit auserwählten Menschen von Ewigkeit beschlossen und in der Zeit veranstaltet, zum Lob seiner Herrlichkeit und zu unserer Verherrlichung¹⁰⁷. Die Worte "zum Lob seiner Herrlichkeit und zu unserer Verherrlichung" verweisen auf

¹⁰⁰ Weisheit, 914; vgl. SW, 32.

¹⁰¹ Weisheit, 914.

¹⁰² Vgl. Einheit, 354.

¹⁰³ Einheit, 354.

¹⁰⁴ Einheit, 354.

¹⁰⁵ Bei der Erkenntnis des Wesens aus der Tat zeigt sich, daß Söhngen sich bemüht, den biblischen Begriff nicht griechisch, philosophisch, ontologisch, sondern konkret-heilsgeschichtlich zu verstehen.

¹⁰⁶ Einheit, 354. Die Worte Söhngens "Denn das Mysterium scheint weniger die Offenbarung selbst als vielmehr der Gegenstand der Offenbarung zu sein" entsprechen den Worten Bornkamms, wenn er sagt: "Das Mysterium ist nicht schon selbst Offenbarung sondern Gegenstand der Offenbarung", in: ders., *μυστήριον*, in: ThWNT IV, hier 827.

¹⁰⁷ Vgl. Eph 1,3-14; 3,1.12; 1 Kor 2,7; auch: SW, 32.

die Richtung der Heilsgeschichte "zu Gott hin" oder auf die endgeschichtliche oder eschatologische Ausrichtung, und zwar auf das Ende aller Geschichte, mit dem die Heilsgeschichte enden wird, wenn "Christus bei seiner Wiederkunft zum Gerichte das Reich Gott dem Vater übergibt und jegliche Herrschaft und jegliche Macht und Gewalt zunichte macht (1 Kor 15,24). Wenn alles Christus unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn sich selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott alles in allem sei (1 Kor 15,28)"¹⁰⁸. Damit führt Söhngen hier den eschatologischen Charakter des Heilsgeheimnisses ein.

Nach Söhngens Ansicht ist das Heilsgeheimnis zunächst auch als Wirklichkeit und Kraft zu verstehen. Es erscheint so, wenn Söhngen sagt: "...so verkündet der Apostel den Korinthern beides in einem, Gottes Weisheit und Gottes Macht in einer Gestalt, in der einen Gestalt und Wirklichkeit Jesus Christus, in dem einen wirkmächtigen Wort vom Kreuze Christi, das uns durch den Glauben zur alleinigen Heilskraft wird (1 Kor 1,17-2,5)"¹⁰⁹. Söhngen erfaßt damit Paulus' Betonung der pneumatischen Dynamis oder der Geistesmacht. Es kommt hier aber ein neuer Aspekt in unserer Besprechung dazu, nämlich der Aspekt des Glaubens. Nur allein durch den Glauben läßt sich die Kraft Gottes oder die Heilswirklichkeit erfassen¹¹⁰. Söhngen sieht das Heilsgeheimnis als Tatbegriff oder Wirklichkeitsbegriff. Es scheint uns, daß Söhngen mit dem Tatbegriff oder Wirklichkeitsbegriff zwei Aspekte zum Ausdruck bringt, und zwar, daß das Heilsgeheimnis in der einen Gestalt und Wirklichkeit Jesu Christi realisiert ist¹¹¹ und daß das sich in Jesus Christus verwirklichende Heilsgeheimnis in der Kirche wirklich und gegenwärtig ist¹¹². Die beiden Aspekte aber zeigen nur auf eine Wirklichkeit; und zwar auf das Christusgeheimnis als Christuswirklichkeit. Wir werden das alles im nächsten Teil behandeln. Söhngen ist der Meinung, daß das Heilsgeheimnis als Wirklichkeit in der Geschichte gegenwärtig ist als die Macht und Kraft Gottes. Dazu sagt Söhngen: "Wird das Heilsgeheimnis

¹⁰⁸ Einheit, 357.

¹⁰⁹ Weisheit, 914.

¹¹⁰ "Das ganze Gewicht bei der neuen Sophia liegt für den Apostel (wie später für Augustinus in der Nachfolge Pauli) auf ihrer Dynamis, auf jener pneumatischen Dynamis oder Geistmacht, die allein vom Kreuze her und allein durch Glauben wirksam wird, selbstredend durch den Glauben, der den Christus nicht nur als einen Gegenstand göttlichen Wissens für wahr hält, sondern der sich von Christus, von der Christuswirklichkeit ergreifen läßt, so daß Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohnt, wie Eph 3,17 lautet und sozusagen realistisch auszulegen ist". Weisheit, 914-915.

¹¹¹ Wie schon weiter oben zitiert ist: "Gottes Weisheit und Gottes Macht in einer Gestalt, in der einen Gestalt und Wirklichkeit Jesus Christus". Weisheit, 914.

¹¹² Vgl. wenn Söhngen sagt: "Unter Mysterium verstehe ich kurz gesagt die Heilswirklichkeit als Gegenwart göttlichen Lebens mitten in der geschichtlichen und sittlichen Wirklichkeit". WM, 67. Die Worte "mitten in der geschichtlichen und sittlichen Wirklichkeit" bedeuten bei Söhngen "in der Weltgeschichte", vor allem "in der Kirche wegen ihres Glaubens"; vgl. Einheit, 324-341.

Gottes, und das heißt wird Jesus Christus der Gekreuzigte verkündet (1 Kor 1,23; 2,2), so geschieht solche Rede und Predigt im Beweis von Geist und Kraft, von Pneuma und Dynamis, von Gottes Geist und Gottes Kraft (1 Kor 2,1-5)"¹¹³. Der konkrete und wirkliche Charakter des Heilsgeheimnisses führt uns zum dritten Merkmal des paulinischen Mysterienbegriffs bei Söhnen, und zwar zum Christusmysterium.

2.1.2.3. Das Mysterium als Christusgeheimnis

Söhngen bezieht das Wort vom Mysterium als Christusgeheimnis auf den paulinischen Text: "Ihr habt doch gehört, welches Amt die Gnade Gottes mir für euch verliehen hat. Durch eine Offenbarung wurde mir das Geheimnis mitgeteilt, das ich soeben kurz beschrieben habe. Wenn ihr das lest, könnt ihr sehen, welche Einsicht in das Geheimnis Christi mir gegeben ist" (Eph 3,2-4; vgl. Kol 1,27; 2,2; 4,3)¹¹⁴. Der Gedanke an das Christusgeheimnis ist tatsächlich eine Fortsetzung und Konkretion des Begriffes „Heilsgeheimnis“. Söhngen erfaßt den Begriff des Mysteriums beim Apostel in seinem konkret-heilsgeschichtlichen Begriff. Und weiters ist das Heilsgeheimnis nicht nur die Tat Gottes, die in der Geschichte wirklich realisiert ist, sondern es ist auch konkret Gestalt geworden, es ist in persönlicher Gestalt erschienen, und es ist in die konkret-geschichtliche Person Jesus Christus eingegangen¹¹⁵. Die geheimnisvolle Heilsveranstaltung ist damit in Jesus Christus erfüllt¹¹⁶, oder in Jesus Christus ist das Heilsgeheimnis in Erscheinung getreten.

Söhngen unterscheidet zwei untrennbare Strukturen beim Christusgeheimnisbegriff, nämlich die Seins- oder Wirklichkeitsstruktur und die Inhaltsstruktur. Nach der Seins- oder Wirklichkeitsstruktur ist das Christusgeheimnis ein Heilsgeschehen, in dem Gott das Heil in der geschichtlichen Tatsächlichkeit realisiert¹¹⁷. Söhngen legt Nachdruck auf das Heilsgeschehen, daß nämlich das Christusgeheimnis vornehmlich ein Geschehen sei. Als Geschehen bedeutet das Christusgeheimnis eine geschichtliche Tatsache, die sich in der Zeit ereignet¹¹⁸. Dieses Geschehen aber ist nicht nur bloße Geschichte oder Tatsache, sondern ein Heilsgeschehen: das Geschehen von Gott her und zu Gott hin, das Gesche-

¹¹³ Weisheit, 915.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd. vgl. auch WM, 100: "Die geschichtliche Ordnung des in der Zeit von Gott geoffenbarten Heilsplanes und letztlich in Jesus Christus veranstalteten Heilswerkes".

¹¹⁶ Vgl. SW, 32.

¹¹⁷ Einheit, 364 - 365.

¹¹⁸ Söhngen nennt diese geschichtliche Tatsache *factum historicum*; vgl. u. S. 83ff.

hen, das von Gott gemacht wurde und wird¹¹⁹. Damit versteht Söhngen das Christusgeheimnis in seinem Geschehens- oder Tatsachencharakter¹²⁰. Das Christusgeheimnis als Heilsgeschehen bezieht seinen Wirklichkeitscharakter ein. Das heißt, das Christusgeheimnis entspricht nicht nur dem Geschichtscharakter, der nur einmalig und in der Geschichte abgeschlossen ist, sondern dem göttlichen Mysteriumscharakter, der lebendige Gegenwart ist¹²¹. "Denn das göttliche Geheimnis ist uns geoffenbart, und zwar endgültig geoffenbart im Gottmenschen Jesus Christus, in seinem Kreuze und in seiner Auferstehung; und so ist es uns nicht nur in einem Lehrwort kundgetan, es ist sozusagen leibhaftig erschienen, das Mysterium ist geschichtliche Tatsache geworden. Und nach der Himmelfahrt Christi ist uns zwar seine sichtbare Gegenwart entzogen; aber der von den Toten auferstandene Herr ist der lebendige Christus, er lebt im Himmel, und er lebt, wie er es uns verheißen hat, in seiner Kirche und in den Seinigen"¹²². Darum ist es klar für Söhngen, daß der Begriff des Christusgeheimnisses oder Christumysteriums auf seine Gegenwart in der Kirche verweist.

Wie wir schon im letzten Zitat gelesen haben, ist der Inhalt des Christusgeheimnisses die Person Jesu Christi, der Gottmensch ist und in unserer Geschichte gegenwärtig bleibt. Mit anderen Worten formuliert Söhngen die Inhaltsstruktur dieses Christusgeheimnisses: "Gott hat sich zusammenfassend und abschließend in seinem Sohne Jesus Christus geoffenbart; und Jesus Christus ist der Gottmensch, der für uns am Kreuz litt und starb und der nun als der erhöhte Herr im Himmel und in seiner Kirche lebt"¹²³. Söhngen bezieht sich bei der Inhaltsstruktur des Christusgeheimnisses auf den Brief an die Philipper 2, 6-11 und auch auf Eph 1,3-3,12; 5,26 und Röm 6,3-11¹²⁴. Zur Inhaltsstruktur macht Söhngen eine wichtige Anmerkung, daß nämlich Christus in seiner Kirche durch seinen Geist lebt oder gegenwärtig ist¹²⁵. Deshalb spricht Söhngen von der pneumatischen Gegenwart, nämlich der Gegenwart Christi, die sich stets durch den Heiligen Geist ereignet.

¹¹⁹ Vgl. Einheit, 346.350.

¹²⁰ Es zeigt sich, daß Söhngen den Tatsachencharakter oder den konkreten Charakter des Mysteriumsbegriffs immer wieder betont.

¹²¹ Vgl. Einheit, 359.

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd. 245.

¹²⁴ Vgl. Weisheit, 915-916; SW 32.

¹²⁵ "Das Christumysterium (Eph 3,4) aber ist das göttliche Geheimnis des Christus, der als der erhöhte Herr durch seinen Geist in uns lebt, und zwar so, daß seine Heilstaten an uns wirksam dargestellt werden". Neubeseelung, 175.

Hier scheint es uns, daß das Christusgeheimnis Söhngens dem Begriff des Christusmysteriums bei Casel ähnlich ist¹²⁶. Wenn Casel auf den eschatologischen Charakter des Christusmysteriums verweist, kennt auch Söhngen diesen Charakter, und zwar wenn er sagt: "Das Christusmysterium selbst wird am Ende der Zeiten in das Gottesmysterium, die Christusherrschaft heimgeholt"¹²⁷. Der Unterschied beim Begriff des Christusmysteriums zwischen Casel und Söhngen liegt darin, daß Casel die Gegenwart des Christusmysteriums im Kultmysterium sehr betont, während Söhngen die Gegenwart des Christusmysteriums nicht nur im Kultmysterium sieht, sondern sie auf "uns durch den Glauben" ausdehnt¹²⁸. Deshalb ist es interessant, wenn wir das Schema des Christusmysteriums bei Casel und Söhngen vergleichen. Casel kennt das Schema: Gott - Christus - Kirche, vornehmlich im Kult¹²⁹. Bei Söhngen ist das Schema des Christusgeheimnisses ein bißchen anders, und zwar: Gott - Christus - Kirche, vornehmlich: in uns durch den Glauben¹³⁰ und durch Wort und Sakrament¹³¹. Der Unterschied zwischen den Schemata ist zwar nicht groß, aber er ist zu erwähnen, weil er von theologischem Interesse ist. Söhngen leugnet die Gegenwart der Heilstat Christi im christlichen Kult nicht ab¹³², aber Söhngen will die Ganzheit der Gegenwart des Christusmysteriums bekunden¹³³. Die

¹²⁶ Vgl. die Worte Casels: "Dieses Mysterium umfaßt die Menschwerdung, in der der unsichtbare Gott sichtbar unter uns erschien, und die Erlösungstat am Kreuze und gipfelt in der Auferstehung, durch die der Herr seine Glorie offenbarte, freilich zunächst nicht vor der ganzen Welt, sondern vor 'den von Gott vorherbestimmten Zeugen' und durch sie vor der Ekklesia; erst am Ende der Zeiten wird der Heilsplan Gottes durch die offenbare Parusie des Herrn abgeschlossen werden." Ders., Das christliche Kultmysterium, 52-53. ✓

¹²⁷ Einheit, 358.

¹²⁸ Söhngen bespricht dieses Problem vor allem in: "Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe". in: Die Messe in der Glaubensverkündigung, Festgabe: Josef Andreas Jungmann, Freiburg 1950; aber auch in: Einheit, 324-341 und in: CG, 17-50.

¹²⁹ Wie schon gesagt wurde, versteht Casel den Mysterienbegriff in dreigeteiltem und doch nur einfachem Sinn des Mysteriums, und zwar Gott selbst, Christusmysterium oder Urmysterium, in dem Gott sich offenbarte, und Kultmysterium als die Gegenwart des Christusmysteriums in der Kirche. ✓

¹³⁰ "Christus ist nicht nur der Gegenstand unseres gläubigen Fürwahrhaltens; der Glauben an Christus besagt vielmehr die wirksame Gegenwart des lebendigen Christus in unseren gläubigen Herzen und in der Glaubensgemeinschaft". Einheit, 324-341, hier: 334; auch in: CG, 17-50, hier: 34-35.

¹³¹ "Die in Jesus Christus ein für allemal geschehen Offenbarung des göttlichen Geheimnisses wird stete Gegenwart in ihrer Verkündigung durch Wort und Sakrament der Kirche." Einheit, 359.

¹³² Söhngens Buch "Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium" bringt zum Ausdruck, was Söhngen unter der Gegenwart des Mysteriums Christi im christlichen Kult versteht, und wie Söhngen die Mysterienlehre Casels kommentiert. In seinem Buch "Wesensaufbau des Mysteriums" lautet der Titel des II. Kapitels: "Das Mysterium in liturgischer Sicht: Die Gegenwart des Mysteriums in der Kultgemeinde". Dabei bespricht Söhngen auch ausführlich das Problem über das durch Wort und Sakrament der Kirche verkündete und dargestellte Christusmysterium.

¹³³ "Nun dürfen wir aber nicht meinen, mit dieser Wesensgegenwart Christi werde das Mysterium der Gottesnähe in seiner ganzen Fülle erschöpft. Gerade wenn wir es von der Liturgie her sehen, so ist der

Ganzheit der Gegenwart des Christusmysteriums verweist also darauf, daß es verschiedene Gegenwartsweisen Christi in der Kirche gibt, jedoch diese verschiedenen Gegenwartsweisen von einer Gegenwart des einzigen und desselben Herrn Jesus Christus herkommen.

2.1.2.4. Das Mysterium als Schriftgeheimnis

Unter dem Begriff des Mysteriums als Schriftgeheimnis versteht Söhngen den geheimnisvollen Charakter des Schriftsinnes, der nur in Jesus Christus oder im Christusgeheimnis enthüllt wird. Söhngen sagt: "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)"¹³⁴. Söhngen hebt damit den christozentrischen Charakter der Schrift oder der Bibel in den paulinischen Texten hervor. "Die Schrift geht auf Christus hin wie der ganze Alte Bund mit seinen Verheißungen und seinem Gesetz, und so ist die Schrift von Christus her zu lesen"¹³⁵. Der Sinn des Schriftgeheimnisses liegt hier darin, daß Christus unter dem Buchstaben der Schrift und des Gesetzes verborgen ist¹³⁶.

Söhngen bezieht sich auf die pneumatische und allegorische Exegese bei Paulus. Paulus sagte im zweiten Brief an die Korinther¹³⁷, daß die Hülle (jene auf dem Angesicht des Moses bzw. bei den Juden, wenn sie das Alte Testament lesen) nur in Christus entfernt wird und die Gegenwart des Herrn durch seinen Geist die Anwesenheit der Freiheit bedeutet¹³⁸. Söhngen erfaßt hier das apostolische Zeugnis der pneumatischen, allegorischen Exegese, weil laut ihm Paulus hier (2 Kor 3) über die ursprüngliche, unüberholbare Freiheit des Geistes (vom Buchstaben und Gesetz) spricht, und wie dieser Geist der Frei-

Herr noch auf eine andere Weise in seiner Kultgemeinde und ihren Kultversammlungen gegenwärtig. Und auch diese Weise besagt, wenn auch keine wesenhafte, so doch eine wirkliche, nämlich geistig-wirksame Gegenwart Christi. Paulus sagt: "es wohne Christus durch den Glauben in euern Herzen" (Eph 3,17)." Neubeseelung, 170.

¹³⁴ SW, 32-33.

¹³⁵ Weisheit, 917.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Das Zitat Söhngens von 2 Kor 3,14-17 lautet: "Bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Hülle (auf dem Angesicht des Moses) unaufgedeckt liegen beim Verlesen des Alten Testaments - wird die Hülle doch in Christus weggenommen. Ja, bis auf den heutigen Tag liegt, sooft Moses gelesen wird, eine Decke über ihren Herzen. Sobald sich aber Israel zum Herrn bekehrt, wird die Decke weggezogen. Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Weisheit, 917.

¹³⁸ Verse 17: "Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit".

heit das ganze Kapitel (2 Kor 3) erfüllt. Söhngen zitiert noch andere Beispiele aus den paulinischen Texten, in denen Paulus die Schrift (das Alte Testament) in der pneumatischen und allegorischen Weise interpretiert¹³⁹. Mit diesen Allegoresen ist es klar, daß das Ganze des Alten Testamentes "vorbildlich" auf Christus ausgerichtet ist.

Bezüglich der pneumatischen und allegorischen Exegese bei Paulus macht Söhngen zwei Anmerkungen¹⁴⁰. *Erstens* bedeute paulinische Allegorie keinerlei Entgeschichtlichung der Personen und deren Geschichte, wenn sie in ihrem geheimnishaften Sinn verstanden werden. Das heißt, die Personen - wie die Stammväter: Abraham, Isaak, Jacob - und ihre Geschichte sind dem Apostel geschichtliche, bedeutsame Personen und Tatsache zugleich¹⁴¹. *Zweitens* beziehe sich die paulinische Allegorese auf die Schrift und die Geschichte des Alten Bundes und nicht auf die neutestamentlichen Schriften, die allerdings dem Apostel noch gar nicht vorlagen. "Und das Christusgeschehen gilt dem Apostel als Endziel aller Allegorese im ganzen und im einzelnen, und dieses Christus- und Endgeschehen als der Geistsinn aller Schrift und Geschichte kann und darf nicht seinerseits von neuem überdeutet werden, wenigstens nicht was die Mitte der neutestamentlichen Verkündigung bildet"¹⁴². Dadurch stellt Söhngen gemäß der paulinischen Lehre fest, daß Christus der Schlüssel zum Verständnis der Schrift und der christlichen Überlieferung¹⁴³, aber auch zum Verstehen des Menschen vor Gott ist¹⁴⁴.

¹³⁹ Z.B. 1 Kor 10, 1-11: Wolke und Meer auf die Taufe, Manna und Wasserfels auf Christus als geistige Speise, geistigen Trank und geistigen Felsen ausgelegt. Gal 4, 22-31: die beiden Frauen Abrahams auf die beiden Bünde ausgelegt. Gal 3,6-18 und Röm 4,1-25: Abrahams Glaube und Same auf die Glaubensgerechtigkeit und Christusverheißung ausgelegt.

¹⁴⁰ Vgl. Weisheit, 917-919.

¹⁴¹ Söhngen erwähnt die Notwendigkeit der Allegorese in der sogenannten historisch-kritischen Exegese. "Ein *sensus allegoricus* und auch der heute gern berufene *sensus plenior* steht und fällt mit dem *sensus historicus* als notwendiger Bedingung, wenn auch nicht als ausreichender, voller Sinngebung". Weisheit, 918.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ "Denn 'gemäß den Schriften' (1 Kor 15,3-4) darf bei Paulus 'gemäß Christus' (Kol 2,8) heißen, da Christus ihm den einheitlichen Sinn der Schrift bedeutet. Und die Ausmessung der Überlieferung an der Schrift hat beim Apostel einen viel tieferen Grund, als wenn nachapostolische Verkündigung und Theologie es sich auch angelegen sein lassen, auf die Übereinstimmung der Überlieferung mit der Schrift, nun vor allem des Neuen Bundes, zu halten". Einheit, 315.

¹⁴⁴ "Gott in Jesus Christus, dem gekreuzigten und erhöhten Herrn ist die Sache selbst, die den hermeneutischen Schlüssel bildet auch zur anthropologischen und eschatologischen Deutung, zum Verständnis des Menschen als eines neuen Menschen auf den Wegen in eine neue Zukunft von Gott und seinem Christus her". Weisheit, 918.

2.1.3. Zusammenfassung

Fassen wir jetzt den Mysteriums begriff bei Gottlieb Söhngen zusammen: Söhngen bezieht sich auf den Mysterienbegriff bei Paulus. Er versteht den paulinischen Mysterienbegriff nicht im griechisch-ontologisch-philosophischen Sinn, in dem Mysterium als ein uns verborgener oder schwer zugänglicher Seins- oder Wahrheitsgehalt verstanden wird, sondern im konkret-dynamischen Sinn. Das heißt, der Mysterienbegriff betrifft die Geheimnisse des Weges Gottes, des göttlichen Handelns und Wirkens in der Geschichte. Dieses Handeln oder Werk Gottes in der Geschichte ist kein bloßes Werk in der geschichtlichen Tat, sondern eine Heilsgeschichte. Deshalb bezieht der Mysterienbegriff sich auf den heilsgeschichtlichen Charakter des Mysteriums Gottes. Söhngen sieht die vier Grundbestimmungen des paulinischen Mysterienbegriffs so, daß jede einzelne innerlich auf die anderen bezogen ist. Die vier Grundbestimmungen des paulinischen Mysterienbegriffes sind Gottgeheimnis, Heilsgeheimnis, Christusgeheimnis und Schriftgeheimnis. Diese vier Grundbestimmungen verweisen auf eine Wirklichkeit, und zwar auf den in den Tiefen Gottes verborgenen und vor aller Weltzeit beschlossenen Heilsplan Gottes, der in der Zeit geoffenbart wurde, veranstaltet im Gottmenschen Jesus Christus, der am Kreuz litt und starb und der nun als der erhöhte Herr im Himmel und durch seinen Geist in seiner Kirche lebt und gegenwärtig ist, und der die Heilsgeschichte am Ende der Zeit vollenden wird.

Es ist allerdings schade, daß Söhngen die Beziehung des paulinischen Mysterienbegriffes zum spätjüdisch-apokalyptischen Mysterienbegriff und zum nicht-kultischen Sinn des paulinischen Mysterienbegriff nahezu unberücksichtigt läßt. Es ist aber völlig richtig, wenn nach Söhngen der Kern des paulinischen Mysterienbegriffs das Christusgeschehen ist. Söhngen erfaßt auch die christozentrische Seele bei Paulus sehr gut und er entfaltet den paulinischen Mysterienbegriff in der spekulativen Theologie.

Söhngens Mysterienbegriff ist gleichermaßen eine Kritik am Mysterienbegriff der neuzeitlich-scholastischen Theologie und an der Mysterientheologie Casels. Söhngen kritisiert die Einseitigkeit des neuzeitlich-scholastischen Mysterienbegriffs, der nur im abstrakten Sinn - nämlich als Wahrheit im Lehrgeheimnis - verstanden wird. Er kritisiert auch die Mysterientheologie Casels, der das Mysterium konkret - nämlich als die Gegenwart der göttlichen Heilstat - versteht; die sachlichen Gründe und die spekulative Begründung Casels seien unzureichend. Söhngen ist der Auffassung, daß der Mysterienbegriff in den ursprünglichen Sinn, nämlich gemäß der Bibel und der Kirchenväter, zurückgeführt werden soll, ohne die Entwicklung seiner Bedeutung in der christlich-theologischen Geschichte zu vernachlässigen. Die Wiedereinordnung des Mysterienbegriffes

müsse ein umfassendes Verständnis des christlichen Mysteriums ergeben¹⁴⁵. Der Mysterienbegriff bei Söhngen enthält also eine Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit des Heilsmysteriums. Was uns auffällt, ist die ernsthafte Bemühung Söhngens, den Mysterienbegriff biblisch, theologisch und spekulativ zu beleuchten.

2.2. Das dynamische Wesen des Mysteriums

Es könnte sich lohnen, hier den Grund zu erwähnen, warum wir - nach der Besprechung des Mysteriumsbegriffes - das Wesen und danach die geschichtliche Verwirklichung des Mysteriums behandeln. Es geht hier tatsächlich um das theologische Unternehmen bei Söhngen selbst. In vielen seiner Abhandlungen nennt er die Wichtigkeit der Unterscheidung des Mysteriums sowohl seinem Wesen als auch seinem Dasein nach¹⁴⁶. Freilich kann man die beiden Bestimmungen, nämlich das Wesen und das Dasein der Sache, nicht trennen¹⁴⁷.

Söhngen unterscheidet zwei theologische Betrachtungsweisen, nämlich die metaphysische und die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise¹⁴⁸. In der metaphysischen Betrachtungsweise sieht und bildet man einen Begriff statisch, essentiell und abstrakt, dagegen in der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise dynamisch, existentiell und konkret. Wenn man z.B. den Begriff der christlichen Mysterien abstrakt-metaphysisch betrachtet, wird man sagen, daß die christlichen Mysterien nichts anderes als die gegenständlichen Wahrheiten sind¹⁴⁹. Wenn man sie aber konkret-heilsgeschichtlich sieht und betrachtet, dann

¹⁴⁵ Vgl. Die Ordnungen im Kosmos des Mysteriums, in: WM, 100-103.

¹⁴⁶ Z.B. sagt Söhngen: "Wesen und Dasein einer Sache zu scheiden, entspricht einem Zuge menschlichen Erkennens. Stellen wir die Frage nach dem Wesen einer Sache, so neigt unser Geist dazu, die Frage nach dem Dasein abzutrennen und sie hinterher zu erörtern." Aber hier anerkennt Söhngen den Vorteil und den Nachteil dieser Methode. Und zwar: "Es ist ein guter Grund, wenn darauf hingewiesen wird, daß wir nach dem Dasein einer Sache erst dann sinnvoll fragen können, wenn wir wenigstens einen allgemeinen Begriff vom Wesen der Sache haben. Es ist ein weniger guter, sogar bereits bedenklicher Grund, daß es im allgemeinen leichter ist, die Frage nach dem Wesen einer Sache zu beantworten als die Frage nach dem Dasein der Sache, sofern, wie an diesem Orte, eine wissenschaftliche Antwort gemeint ist". Vom Wesen des Christentums, in: Einheit, 288. Bezüglich dieser Unterscheidung: Siehe noch: Das Mysterium des lebendigen Christus, in: Einheit, 345-364; Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht, in: Einheit, 148-149; vgl. CG, 65ff; Weisheit, 936ff.

¹⁴⁷ Wie Söhngen sagt: "Freilich werden wir auch hier beim Christusmysterium sehen, daß die Seinsstrukturen nicht ohne den ständigen Blick auf die Inhaltsstrukturen erfaßt werden können und dürfen, weil die Aufbauformen einer Seins- oder Wirklichkeitsweise von dem Inhaltsgefüge her gestaltet werden. Ein Sosein kann nicht ohne sein Dasein, und ein Dasein nicht ohne sein Sosein begriffen werden." Einheit, 345.

¹⁴⁸ Vgl. Einheit, 170ff; 186, 197-201, 205, 243-246, 255, 261, 262-264, 300, 335, 355-357, 363ff; Analogia fidei: die Einheit in der Glaubenswissenschaft, 192ff.

¹⁴⁹ Vgl. Analogia fidei: die Einheit in der Glaubenswissenschaft, 192.

versteht man sie als das göttliche Handeln und Werk in der Geschichte¹⁵⁰. In der theologischen Begriffsbildung kann man auch die metaphysischen Wesensbegriffe verwenden, sofern sie nur als bloße Hilfsbegriffe eingesetzt werden, "um die heilsgeschichtliche Begriffswelt gleichsam an ihrem Rande und in ihren Grenzgebieten zu sichern"¹⁵¹. Für Söhngen bewegt sich die Theologie in der Zweiheit und Gegensätzlichkeit von heilsgeschichtlichen und von ontologischen (also metaphysischen) Aussagen¹⁵². Dies vollzieht sich aber stets *per additionem*, in dem die Theologie den heilsgeschichtlichen Aussagen der Bibel die ontologische Wesensaussage der Philosophie hinzufügt. Die theologische Wesensaussage ist also im ursprünglichen, d.h. biblischen Sinn stets konkret-dynamisch-heilsgeschichtlich. Die metaphysisch-ontologische Wesensaussage ist in der Theologie immer die später hinzugefügte Wesensaussage. Grundsätzlich ist der echt theologische Wesensbegriff ein heilsgeschichtlich bestimmter Begriff im Unterschied vom echt metaphysischen Wesensbegriff¹⁵³. Das Wesen des Mysteriums ist deshalb für Söhngen ein dynamisches Wesen.

Wir werden das dynamische Wesen des Mysteriums in zwei Schritten zur Sprache bringen. Zuerst wollen wir die "fundamentaltheologischen" Grundlagen des Mysteriums behandeln. Es geht hier darum, inwieweit und in welchem Sinn man über das Mysterium Gottes sprechen kann, und welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, wenn man das Mysterium Gottes behandeln will. Danach gehen wir auf die Seins- oder Wirklichkeitsstruktur des Christusmysteriums ein, die das dynamische Mysteriumswesen im Zusammenhang mit dem Dasein des Mysteriums bekundet.

2.2.1. Die "fundamentaltheologischen" Grundlagen des Mysteriums

Es steht außer Zweifel, daß Söhngen das Thema der Grundlagenforschung im Bereich der Theologie in vielen Abhandlungen zur Sprache gebracht hat. Denn Gottlieb Söhngen war Professor für Fundamentaltheologie, und seiner Meinung nach ist Fundamentaltheo-

¹⁵⁰ Söhngen nennt noch ein anderes Beispiel in der Geschichte der Theologie, nämlich: über den Naturbegriff von Augustin und Thomas. „Bei Augustin, Anselm, Hugo von St. Viktor, Bonaventura steht der konkret-heilsgeschichtliche Naturbegriff noch ganz im Vordergrund, d.h. die Betrachtung der Menschennatur in ihrer wirklichen Heilzuständigkeit, in der unversehrten und der gefallenen; der abstrakt-philosophische ist ein unvermeidbarer Hilfsbegriff, und zwar ein stets mehr und mehr unvermeidbarer. Bei Thomas dagegen kommt von Aristoteles her der abstrakt-philosophische Naturbegriff, d.h. die Betrachtung der Natur in ihrer reinen Wesenhaftigkeit und den in dieser angelegten reinmenschlichen Möglichkeiten“. Einheit, 255.

¹⁵¹ Einheit, 356.

¹⁵² Weisheit, 913.

¹⁵³ Vgl. Einheit, 356.

logie eine theologische Grundwissenschaft, der es obliegt, für den Bereich der Theologie als Offenbarungs- und Glaubenswissenschaft die *Grundlagenbesinnung* oder *Grundlagenforschung* zu betreiben¹⁵⁴. In diesem Teil behandeln wir die "fundamentaltheologischen" Grundlagen des Mysteriums, weil diese von Söhngen besonders im Bereich der Fundamentaltheologie erörtert werden, nämlich in Hinblick auf die Grundlagen und Voraussetzungen eines theologischen Themas.

2.2.1.1. Die Möglichkeit der Begegnung zwischen Gott und Menschen

Söhngens Auffassung über die Möglichkeit der Begegnung zwischen Gott und Menschen bezieht sich auf die Frage nach der Gotteserkenntnis und der Gotteserfahrung. Es handelt sich darum, ob der Mensch den die menschliche Vernunft übersteigenden Gott erkennen und erfahren kann, und wenn ja, wie der Mensch Gott erkennen und erleben kann. Darauf antwortet Söhngen in seiner Lehre von der Einheit natürlicher und übernatürlicher Theologie, in der er sich auf die biblische Lehre, auch auf die augustinische, anselmische, thomanische und auf die Lehre des I. Vatikanischen Konzils bezieht¹⁵⁵. Wir wollen jetzt den Gedankengang Söhngens zur Gotteserkenntnis und zur Gotteserfahrung in Augenschein nehmen.

2.2.1.1.1. Die Erkenntnis des Mysteriums: in Analogie

Die Rede von der Gotteserkenntnis und die Gotteserfahrung setzt zwei Seiten voraus, nämlich Gott und Mensch. Gott und Mensch aber haben kein gleiches Wesen: Gottes Sein ist ein nicht geschöpfliches und des Menschen Sein ein geschöpfliches, sodaß die beiden Seinsweisen nicht von der gleichen Art und Gattung sind. Es kommt damit das Problem der Kommunikationsweise zwischen den beiden Seiten dazu. Gemäß dem Mysteriumsverständnis als konkret-heilsgeschichtlichen Begriff übernimmt Söhngen dieses Problem in seinem Ansatz "Theologie als Gottes Weisheit im Geheimnis durch den Weg

¹⁵⁴ Fundamentaltheologie, in: LThK IV, 452.

¹⁵⁵ Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, in: Einheit 24-62; Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre (Confessiones X. c. 6-27), in: Einheit 63-100; Wissenschaft und Weisheit im augustinischen Gedankengefüge (eine Begriffstafel), in: Einheit, 101-106; Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung, in: Einheit, 107-139; Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht (besonders von Anselms ontologischem Argument her), in: Einheit, 140-160; Religion und Offenbarung, in: Einheit, 161-172; Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Einheit, 173-211; Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung, in: Einheit, 212-234; Analogia entis oder analogia fidei, in: Einheit, 235-247; Natürliche Theologie und Heilsgeschichte, in: Einheit, 248-264.

der Wissenschaft"¹⁵⁶. Das heißt, das Mysterium und auch die Weisheit Gottes, die beide über uns hinausgehen, wird in menschlicher Sprache verkündet bzw. Gottes Wort kommt im Wort des Menschen zur Sprache. Das ist ein Mysterium der Sprache, denn es geht über unser Begreifen und Erkennen hinaus (vgl. Phil 4,7; Eph 3,19); "ohne dieses Mysterium der Sprache kommt das Mysterium unseres Heils nicht zur Sprache"¹⁵⁷. Hier wächst unser Wort über sich hinaus, zu Gott hin, weil Gottes Wort zuvor zu uns herabsteigt. Gott greift in seinem Wort nach uns und unserem Wort; und so greifen wir und unser Wort zu Gott und seinem Wort. Söhngen unterscheidet die Worte, und zwar die Worte, die die Wirklichkeit und Eigentlichkeit bezeichnen¹⁵⁸, und die Worte, die *analog* oder *entsprechend* verstanden werden müssen¹⁵⁹. Damit erwähnen wir hier eine bestimmte Erkenntnisweise, nämlich die in der Philosophie und Theologie verwendete Analogie, der Söhngen viel Aufmerksamkeit widmet¹⁶⁰. "Alles Gotteserkennen ist hienieden kein Schauen von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12), kein Sehen Gottes, wie er (an sich) ist (1 Joh 3,2), sondern ein Erraten mittels eines Spiegels (1 Kor 13,12) oder Gleichnisses, ein *cognoscere per analogiam*"¹⁶¹. Das heißt, in der Gotteserkenntnis können wir Gott nicht erfassen, wie er in sich selbst aussieht, sondern nur im Gleichnis oder in der Analogie.

Die Analogie (griechisch: ἀναλογία, lateinisch: proportio, deutsch: Entsprechung) bedeutet in ihrer allgemeinen Bedeutung jede Ähnlichkeit durch Vergleich, oder Ver-

¹⁵⁶ Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit, in: Cath 1(1932) 49-69; Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: MySal 1, 907-980. Söhngen meint, jede Theologie, die beansprucht, christliche Theologie zu sein, müsse "in der Bibel ihre Urkunde aufweisen und in dieser biblischen Urkunde ihren geistlichen Ursprung zu erkennen geben. Der eine von den zwei Urgründen christlicher Theologie, von denen wir einleitend sprachen, ist nicht vernunftwissenschaftlicher, sondern geistlich-geheimnisvoller Art: und dieser Urgrund der Theologie im Geheimnis und in Gottes Geist hat seinen naturgemäßen Platz in der heiligen Schrift. Unsere Frage nach einer biblischen Urkunde und dem geistlichen Ursprung christlicher Theologie beantwortet der Apostel Paulus in seinem Wort von <<Gottes Weisheit im Mysterium>> (1 Kor 2,7; im Zusammenhang mit 1,18 -2,16)". Weisheit, 910.

¹⁵⁷ Ebd. 926.

¹⁵⁸ Z.B. die biblischen Wörter: "Gottes Gerechtigkeit" (vgl. Röm 3,21-26; Gal 2,16-3,29); "Gott ist Liebe" (1 Joh 4,8).

¹⁵⁹ Z.B. die biblischen Wörter: die Kirche als Leib Christi (1 Kor 12, 12-30), Gott als unser Vater (Röm 8,15).

¹⁶⁰ Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache; Analogie, in: HThG, 49-61; Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft, in: Cath 3/4 (1934) 113-136 und 176-208; Bonaventura als Klassiker der analogia fidei, in: WiWei 2 (1935) 97-111; Analogia entis in analogia fidei, in: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956, 266-271; Analogia entis oder analogia fidei?, in: WiWei 9 (1942);) 91-100, oder in: Einheit, 235-247; Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis, in: Studium Generale 8 (1955) 649-662; Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: MySal I, 926-939.

¹⁶¹ Einheit, 236.

hältnisgleichheit bei Wesensverschiedenheit¹⁶². Analog als "nach demselben Logos" besagt damit nicht ein "nach demselben Wesen" oder ein "nach derselben Art", wohl aber ein "nach demselben Verhältnis"¹⁶³. Mit der Analogie wird zum Beispiel Gott als Vater und der Mensch als Kind Gottes bezeichnet. Diese Benennung verweist auf eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen¹⁶⁴. Darum versteht Söhngen die Analogie als eine Ähnlichkeit zweier Verhältnisse (nämlich Gott - Mensch, und Vater - Kind) und nicht zweier Wesen (Gott und Mensch)¹⁶⁵. Die Analogie, die die Benennung verwendet, wird als *analogia nominum* oder Benennungsanalogie bezeichnet¹⁶⁶. Bei der Benennung nach Analogie verweist Söhngen auch auf die Metapher oder "bildliche Benennung"¹⁶⁷. Metapher und Analogie gehören zusammen, sind aber nicht einfach gleichzusetzen. Sowie sie in der Bibel auftreten, hält Söhngen es für wichtig auf die Zusammengehörigkeit von Analogie und Metapher in der Theologie zu verweisen¹⁶⁸.

Grundsätzlich unterscheidet man *analogia entis* und *analogia fidei*. Beide bedeuten ein Erkennen durch Gleichnis. Der Unterschied der beiden Analogien liegt in der Beschaffenheit oder Herkunft des Gleichnisses¹⁶⁹. *Analogia entis* entnimmt das Gleichnis für Gott von der Seinswelt, in der wir Menschen als solche zu Hause sind; und *analogia fidei* entnimmt das Gleichnis für Gott von dem Glauben, d.h. den Worten Gottes selbst, die wir durch Offenbarung Gottes und unseren Glauben empfangen. *Analogia fidei* oder Entsprechung auf Grund des Glaubens bedeutet "nämlich nach dem katholischen Begriff die Analogie der Benennung und des Seins oder vielmehr Seinsnamens als Analogie im

¹⁶² Analogia, in: HThG I, 49.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Hier zitiert Söhngen die Worte Kants (Proleg. § 58). Ebd. 50.

¹⁶⁵ Einheit, 237.

¹⁶⁶ "Es ist die *analogia nominum*: es ist die aller Entsprechung von Name zu Name, von Wort zu Wort zugrunde liegende *analogia entis*, hier auf Sprache verstanden als Entsprechung von Sein und Wort, als Seinshaftigkeit des Worts, aus dem Gewortetsein des Seins des Seienden, aus der Worthaftigkeit des Seins". Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, 57f. In diesem Buch "Analogie und Metapher" behandelt Söhngen die Philosophie und Theologie der Sprache. Dabei bespricht Söhngen die Grundverhältnisse des Sprechens und die Funktionen der Sprache, nämlich: logisch, ästhetisch und energetisch-ethisch.

¹⁶⁷ Weisheit, 929. Hier beruft sich Söhngen auf die Meinung von Aristoteles, daß die Benennung nach Analogie als eine Art der Metapher oder Namensübertragung gilt, und zwar als die wichtigste (Poet. 1457b 6-9 und 16.33); vgl. Analogie, in: HThG I, 57.

¹⁶⁸ Weisheit, 929. Dazu gibt Söhngen ein Beispiel der Metapher und Analogie bei Paulus, nämlich: Kirche als Leib Christi (1 Kor 12,12ff).

¹⁶⁹ Einheit, 236.

Mysterienbereich und in Anwendung auf die Glaubensgeheimnisse unter der Regel oder nach dem Maß des Glaubens und kirchlichen Bekenntnisses"¹⁷⁰.

Söhngen lehnt die Kritik Karl Barths ab, der die beiden Analogien als eine konfessionelle Unterscheidung verstand: und zwar sei die *analogia fidei* für die reformatorische Form der Analogie allein aus Glauben und so aus Namensgebung durch das Wort Gottes geltend; die *analogia entis* hingegen sei für römisch-katholische Form der Analogie aus dem natürlichen Seins- und Menschenverständnis maßgeblich¹⁷¹. Nach Söhngen sind Begriff und Sache der *analogia fidei* im katholischen Dogma und in der Dogmatik nicht unbekannt¹⁷². Er leugnet aber nicht, daß die *analogie fidei* in der neueren katholisch-thomischen Theologie nicht so sehr zur Sprache gekommen ist.

Die Hauptthese Söhngens lautet "*analogia fidei* ist *analogia* als *analogia entis*"¹⁷³. Das heißt, eine echte Theologie solle nicht nur logisch und metaphysisch exakter zugeschliffen werden und dazu die *analogia entis* einsetzen¹⁷⁴, sondern auch das Evangelium in seiner eigenen Begrifflichkeit mehr und mehr herausarbeiten und dazu die *analogia fidei* einsetzen¹⁷⁵. Kurz gesagt, die Analogie in der Theologie ist eine Einheit beider Analogien, die in der inneren Entsprechung von Glaubens- und Seinsanalogie wurzeln¹⁷⁶. Der Hintergrund dieser These liegt in einem besonderen Anliegen Söhngens. Er sagt: "Mein Beitrag zum Analogieproblem soll auch ein Beitrag sein, ein gemeinsames theologisches Anliegen aufzuweisen, wo wir Katholiken uns mit unseren evangelischen Brüdern in Christo wohl verständigen können. Dieses Anliegen ist eine Theologie der *analogia fidei* in der vom Glauben gegebenen und bestimmten Einheit mit der *analogia entis*"¹⁷⁷.

¹⁷⁰ Weisheit, 930.

¹⁷¹ Ebd. 930-931. Die Aussage Karl Barths befindet sich in: "Kirchliche Dogmatik I", 1 (1932); und seiner Anhänger: Hermann Diem, *Analogia fidei* gegen *analogia entis* - Ein Beitrag zur Kontroverstheologie, in: *Evangelische Theologie* (1936), 157-180.

¹⁷² Einheit, 235. Söhngen gibt Beispiele von Klassikern der *analogia fidei* wie der Franziskaner Bonaventura und der Benediktiner Anselm.

¹⁷³ Vorwort Söhngens in: *Einheit*, V.

¹⁷⁴ Das heißt, der theologische Begriff wird abstrakt metaphysisch oder philosophisch gemäß der Vernunft und Natur des Menschen entfaltet.

¹⁷⁵ Das heißt, der theologische Begriff wird biblisch-konkret-heilsgeschichtlich gemäß der Offenbarung Gottes und dem Glauben der Kirche entwickelt.

¹⁷⁶ Vgl. *Einübung*, 136-137.

¹⁷⁷ *Einheit*, 246.

2.2.1.1.2. Die Einheit der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung

Es geht hier um die Frage, ob der Mensch nach seiner natürlichen Vernunft und Natur den übernatürlichen Gott erkennen kann; ob der Mensch Gott als den Ursprung und als das Ziel aller geschaffenen Dinge aus den Werken seiner Schöpfung erkennen kann. Bezüglich der heilsgeschichtlichen Ansicht, daß nach Röm 5,12.18 durch Tod und Verdammnis des Einen, Sünde auf alle Menschen kommt, und daß die Rechtfertigung so auch durch des Einen Gerechtigkeit allen Menschen zuteil wird¹⁷⁸, tut sich die Frage auf: "Ist dem Menschen, der des Heiligen Geistes ermangelt, noch eine Erkenntnis und Liebe Gottes geblieben, die also nicht vom Geiste Gottes, sondern aus dem eigenen Geist des Menschen stammt?"¹⁷⁹. Söhngen versucht, darauf mit einer Einheit der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis zu antworten. Die Gotteserkenntnis wird auch Gottesoffenbarung genannt, sofern die Gotteserkenntnis aus göttlicher Offenbarung durch seine Schöpfung gesehen wird¹⁸⁰. Wir stellen dies hier gemäß dem Schema Söhngens dar¹⁸¹.

2.2.1.1.2.1. Die natürliche Gotteserkenntnis

Es ist an sich dem Menschen möglich, mit dem Licht seiner natürlichen Vernunft Gott, den Ursprung und das Ziel aller geschaffenen Dinge aus den Werken von Gottes Schöpfung zu erkennen und sicher zu erkennen, das heißt, auch beweisen zu können¹⁸². Söhngen beruft sich auf den Römerbrief, wo gesagt wird: "Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig" (Röm 1,19-20)¹⁸³. Söhngen sieht die Lehre dieser natürlichen Gotteserkenntnis oder der Gottesoffenbarung durch Gottes Schöpfung selbst als feste Lehre der katholischen Kirche¹⁸⁴,

¹⁷⁸ Einheit, 200.

¹⁷⁹ Ebd. 201.

¹⁸⁰ Vgl. Einheit, 212-234, hier 215-216.

¹⁸¹ Einheit, 166-167.

¹⁸² Einheit, 216.

¹⁸³ Das Zitat stammt aus der Bibel-Einheitsübersetzung.

¹⁸⁴ Diese Feststellung der katholischen Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis ist oft in den Werken Söhngens zur Sprache gekommen. z.B. Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Einheit, 173-211; Die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung, in: Einheit, 212-234; Natürliche Theologie und Heilsgeschichte, in: Einheit, 248-264. Es geht hier offensichtlich um den Unterschied der Lehre von Gnade und Natur bei der evangelischen und katholischen Kirche.

wie sie bereits im I. Vatikanischen Konzil festgelegt wurde¹⁸⁵.

Es läßt sich hier nicht vermeiden, die traditionelle Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade im Blick auf die natürliche Gotteserkenntnis zu erwähnen. Söhngen lehnt den Vorwurf Emil Brunners ab, daß die katholische natürliche Theologie¹⁸⁶ ein ungebrochenes, für sich bestehendes, sich selbst genügendes Vernunftsystem sei¹⁸⁷, d.h. die natürliche Theologie oder Gotteserkenntnis werde in der katholischen Theologie nicht im Rahmen der Heilsgeschichte eingesetzt. Nach Söhngen hat Emil Brunner aber nicht unrecht, wenn er sagt, daß es katholische Theologen gibt, die in ihrer natürlichen Theologie nicht auf die heilsgeschichtliche Grundlinie achten. Söhngen weist darauf hin, daß es nach katholischer Lehre keine von der Heilsgeschichte loslösbare theologie naturalis gibt¹⁸⁸. Darum meint Söhngen, daß der Naturbegriff eine synthetische Verhältnisbestimmung von konkret-heilsgeschichtlichem und abstrakt-philosophischem Naturbegriff darstellen sollte. Oder anders gesagt, der abstrakt-metaphysische Naturbegriff muß vom biblisch-heilsgeschichtlichen Naturbegriff kritisch abgegrenzt werden. Damit gibt es nie einen *status naturae purae*, "sondern stets die Natur in der Hinordnung auf das Übernatürliche, sei es im Besitz, sei es im Verlust des Übernatürlichen"¹⁸⁹. In diesem Sinn des Naturbegriffes bewegt sich die natürliche Gotteserkenntnis Söhngens.

* *In der ursprünglichen Integration ist die natürliche Gotteserkenntnis die vorge-schichtliche Schau Gottes im Paradies und im unversehrten Gottesspiegel der Kreatur*

¹⁸⁵ Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft lautet, "daß es eine zweifache Erkenntnisordnung gebe, unterschiedlich nicht nur dem Prinzip, sondern auch dem Objekt nach: und zwar dem Prinzip (Erkenntnisgrund, Erkenntnisquell) nach, weil wir in der einen Ordnung durch die natürliche Vernunft, in der anderen Ordnung durch den göttlichen Glauben erkennen, dem Objekt (Erkenntnisgegenstand) nach, weil außer dem, wozu die natürliche Vernunft zu gelangen vermag, uns zu glauben vorgestellt werden in Gott verborgene Geheimnisse (*mysteria in Deo abscondita*), die (uns) nicht bekannt zu werden vermöchten, wenn sie (uns) nicht von Gott her geoffenbart worden wären". Zitat aus Söhngens Übersetzung des I. Vatikanischen Konzilstextes (DS 3015), in: Weisheit, 921-922.

¹⁸⁶ Die natürliche Theologie bedeutet: eine philosophisch-theologische Reflexion auf Art, Grund, Gewißheit und Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis. Söhngen, *Natürliche Theologie*, in: LThK VII, 811-812. ✓

¹⁸⁷ Einheit, 248. Söhngen sagt: "Nach Brunner ist der wesentliche Unterschied: Eine evangelische *theologia naturalis* ist immer nur echt als eine durch die Sünde gebrochene und darum von der *theologia revelata* nicht loslösbare *theologia naturalis*; die katholische *theologia naturalis* dagegen gebe es als ein ungebrochenes, für sich bestehendes, sich selbst genügendes Vernunftsystem". Söhngen zitiert hier die Aussage E. Brunners in seinem "Gespräch mit Karl Barth" über "Natur und Gnade" (1934).

¹⁸⁸ Einheit, 253.261. Söhngen verweist auf die Texte des I. Vatikanischen Konzils: Denz. 1785 und 1786, und auch auf das Buch Hr. Lennerz "Natürliche Gotteserkenntnis", 1926, in dem Lennerz die Stellungnahme der Kirche zur *theologia naturalis* entfaltet (Seite 133-184). ✓

¹⁸⁹ Einheit, 165.

und zugleich Anfang und Gleichnis der Gottschau von Angesicht zu Angesicht¹⁹⁰. Das Wort „Integration“ bezeichnet die Verklärung der Natur durch das Übernatürliche in ihrer heilsgeschichtlichen Bewegung¹⁹¹. Die ursprüngliche Integration verweist auf die Integration im Paradies bei Adam vor seinem Sündenfall. In Adams paradiesischer Gotteserkenntnis zeigt sich ein unversehrter Gottesspiegel der Kreatur, aber es ist keine *visio facie ad faciem*, sondern eine *visio per speculum*¹⁹². Die *visio facie ad faciem* wird sich erst in der Integration der Glorie ereignen. Die Gottschau in der ursprünglichen Integration ist Anfang und Gleichnis der Gottschau in der Integration der Glorie. Als Gleichnis bedeutet Adams paradiesische Gotteserkenntnis das Erkennen in einer Entsprechung oder Analogie, nicht in einer Gleichheit. Die paradiesische Gotteserkenntnis Adams ist damit von der endgeschichtlichen Gottesschau von Angesicht zu Angesicht in der Integration der Glorie zu unterscheiden.

**** Im Verlust der Integration ist die natürliche Gotteserkenntnis die trümmerhafte Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes im zerbrochenen Gottesspiegel der Kreatur und die Sehnsucht nach glücklichem Leben in einer Gottschau**¹⁹³. Der Verlust der Integration geschah beim Sündenfall Adams, sodaß alle Menschen als seine Nachkommen die Erkenntnis Gottes nur im zerbrochenen Gottesspiegel der Kreatur erfahren können. Nachdrücklich verweist Söhngen hier auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis beim ganzen Menschengeschlecht und bei den vielen Religionen, auch außerhalb der christlichen Religion¹⁹⁴. Söhngen glaubt damit, die Nichtchristen und die nicht christlichen Religionen können Gott ebenfalls erkennen. Ihre Gotteserkenntnis aber bestehe im zerbrochenen und trümmerhaften Gottespiegel der Kreatur. Die Gotteserkenntnis der Heiden¹⁹⁵ ist "ein mühsames und rätselvolles Zusammenfügen von Scherben und Splittern"¹⁹⁶. Der Grund ist hier, daß die Menschennatur mit dem Verlust der Integration nicht angetastet wird.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Lehre Söhngens von der Sehnsucht der Heiden und Nichtchristen nach der Gottesschau oder *visio beatifica*. Diese Lehre ist eine

¹⁹⁰ Das Schema der Gotteserkenntnis, in: Einheit, 166.

¹⁹¹ Vgl. Einheit, 164.

¹⁹² Hier übernimmt Söhngen die Meinung Augustinus' und seiner Anhänger; vgl. Einheit, 169.

¹⁹³ Das Schema der Gotteserkenntnis, in: Einheit, 166.

¹⁹⁴ "Den Ausdruck <<trümmerhafte Möglichkeit>> bei der <<natürlichen Gotteserkenntnis im Verlust der Integration>> gebrauche ich im Blick auf das ganze Menschengeschlecht und seinen vielen Religionen außer der einen, allein wahren Religion". Ebd. 170. "Die eine, allein wahre Religion" nach Söhngen ist die christliche Religion, vor allem wie sie in der katholischen Kirche zum Ausdruck kommt; vgl. Einheit 282.

¹⁹⁵ In seinen Werken wird Söhngen den Ausdruck "Heiden" sehr oft auch für die Nichtchristen verwendet, und zwar die Menschen, die Christus nicht erkennen und nicht an ihn glauben.

¹⁹⁶ Einheit, 170.

Synthese der Lehre des Augustinus und des Thomas. Augustinus hat bei den Platonikern genauso wie bei den Christen das Wissen vom Heilsziel, nämlich der *visio beatifica* gefunden¹⁹⁷, aber die Platoniker hatten den Weg zum Heilsziel nicht finden können, denn dieser befände sich nur in Christus¹⁹⁸. Nach Thomas ist das Heilsziel auch die *visio beatifica*, und die Heiden können dieses Heilsziel erkennen. Anders bei Thomas aber ist die Betonung der strengen und wesentlichen Übernatürlichkeit des Heilsziels, "das Gott von vornherein dem Menschen gesetzt hat dadurch, daß er den Menschen über den Menschen und dessen natürliche Anlagen hinaus berufen hat zur Teilnahme am inneren dreifaltig-göttlichen Leben"¹⁹⁹. Um also das übernatürliche Heilsziel erreichen zu können, ist es - nach Thomas - notwendig, einen übernatürlichen Weg zu wählen, nämlich die übernatürliche Offenbarung und deren übernatürliche Gnadenmittel, die sich nur im Christentum finden. Auf der Basis der augustinischen und thomanischen Lehre formuliert Söhngen eine Synthese: "...die Lehre von der im kreatürlichen Menschenwesen sich regenden Sehnsucht nach der beseligenden Schau Gottes. Die Heiden und Nichtchristen hatten und haben zwar nicht die Hoffnung Israels und der Christen; aber sie hatten und haben die Sehnsucht, das Seufzen der Geschöpfe nach der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes"²⁰⁰. Die Sehnsucht der Heiden nach glückseligem Leben in einer Gottschau ist hier nicht nur als eine bloß natürliche Glückseligkeit und Gottschau gemeint, sondern zielt auf ein integrierend natürliches Gleichnis der wesenhaft übernatürlichen Gottschau. Die Sehnsucht der Heiden bezieht auf eine Art paradiesischer Gottschau. "Das Paradies ist noch in uns zurückgeblieben, nicht als Wirklichkeit, aber wenigstens als Sehnsucht nach einer verlorenen Gottseligkeit, als 'Seufzen der Kreatur' (Röm 8,22), 'als Harren der Kreatur auf die Erwartung der Offenbarung der Kinder Gottes' (Röm 8,19)"²⁰¹. Für Söhngen ist das Bewußtsein der Gottessehnsucht der Heiden sehr wichtig in der Mission und der Missionstheologie²⁰².

¹⁹⁷ "Dieses Ziel steht von der Bibel des Neuen Testaments her fest, namentlich von Paulus und Johannes her. Da lautet es an den beiden klassischen Stellen (1 Kor 13,12 und 1 Joh 3,2): <<Jetzt sehen wir nur wie durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber von Angesicht zu Angesicht>>; und <<Wir werden ihn sehen, so wie er ist>>". WaT, 48.

¹⁹⁸ Ebd. 43-46.

¹⁹⁹ Ebd. 48.

²⁰⁰ Ebd. 69.

²⁰¹ Einheit, 171.

²⁰² Es ist sehr interessant, daß Söhngen die Grundmerkmale im ostasiatischen Denken über den Weg zum Heilsziel bespricht. z.B. er sagt: "Gerade auch <<Tao>> zeigt, daß ostasiatischem Denken <<der Weg>> im religiös ausgezeichneten Sinn des Erlösungsweges geläufig ist". WaT, 101-111, hier 102. Obwohl Söhngen keine besonderer Gedanke an die Missionstheologie hat, zeigt sich doch Söhngens besonderes Anliegen einer Missionstheologie. Die kurzen Überlegungen Söhngens zur Missionstheologie befinden sich in: Weisheit, 959f.

2.2.1.1.2.2. Die übernatürliche Gotteserkenntnis

Söhngen versteht die wesenhafte übernatürliche Gotteserkenntnis durch das Licht des göttlichen Glaubens und der göttlichen Herrlichkeit. Die übernatürliche Gotteserkenntnis durch das Licht des göttlichen Glaubens bedeutet die Gotteserkenntnis, die durch die im Alten und Neuen Testament vermittelte Offenbarung und durch den Glauben empfangen wird. Die übernatürliche Gotteserkenntnis durch das Licht der göttlichen Herrlichkeit wird als die Gotteserkenntnis in der Integration der Glorie oder im Lichte der Gottschau von Angesicht zu Angesicht verstanden.

Die übernatürliche Gotteserkenntnis durch das Licht des göttlichen Glaubens

Die Rede von der übernatürlichen Gotteserkenntnis bei Söhngen bezieht sich stets auf ihre Integration der natürlichen Gotteserkenntnis, oder genauer gesagt, man kann eine Beziehung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Gotteserkenntnis beobachten. Söhngen faßt die Lehre des I. Vatikanischen Konzils von Gotteserkenntnis dahingehend auf, daß es von der natürlichen Gotteserkenntnis nicht um ihrer selbst willen handelt, sondern daß das Konzil die übernatürliche Offenbarung in ihrem Unterschiede und ihrem Verhältnisse zur natürlichen Offenbarung festlegen will²⁰³. Söhngen sieht zwei Grundseiten bezüglich des Verhältnisses zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis oder Gottesoffenbarung. "Die erste Grundseite hat zum Inhalt das, was die natürliche Offenbarung für die übernatürliche Offenbarung bedeutet"²⁰⁴. Hier wird die natürliche Gotteserkenntnis als der notwendige äußere, menschliche Anknüpfungspunkt für die im besondern Sinne göttliche Offenbarung gesehen. "Die zweite Grundseite hat umgekehrt zum Inhalt das, was die übernatürliche Offenbarung für die natürliche Offenbarung bedeutet"²⁰⁵. Nach Söhngen gibt die übernatürliche Gotteserkenntnis oder Offenbarung eine für die sittliche Lage des Menschen eigentlich notwendige Hilfe in den Schwierigkeiten der natürlichen Gotteserkenntnis, sodaß auch der gefallene Mensch sicher und rechtzeitig und ohne Irrtum das von Gottes Dasein und Wesen zu erfassen vermag, was an sich der menschlichen Erkenntniskraft zugänglich ist²⁰⁶. Das Verhältnis zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis hier kann auch mit anderen Worten zum Ausdruck gebracht werden, und zwar mit der sogenannten "Einheit von Glaubenserfahrung und Schöpfungs- oder Naturerfahrung". Das heißt, die Glaubenserfahrung sichert im Lichte ihrer Gegebenheiten das Verständnis des Gleichnislichtes der

²⁰³ Einheit, 216.

²⁰⁴ Ebd. 217.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd.

Naturerfahrung, und das Verständnis des Gleichnislichtes der Naturerfahrung dient dem Verständnis der durch Glauben erfahrenen Gegebenheiten²⁰⁷. Allerdings versteht Söhngen die Glaubenserfahrung hier als die durch den Glauben verstandene Gotteserfahrung, und die Naturerfahrung oder die Schöpfungserfahrung als die natürliche Gotteserkenntnis.

Die übernatürliche Gotteserkenntnis durch das Licht des göttlichen Glaubens ist grundsätzlich im Alten Testament und im Neuen Testament vorgekommen. Dabei sieht Söhngen immer die natürliche Gotteserkenntnis in der Bezogenheit auf ihre Einheit mit der übernatürlichen Integration, die durch den Glauben wiederhergestellt wird. Das heißt, die Integration der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis ist in der sich in Christus realisierenden und von den Menschen durch Glauben empfangenen Integration anzusehen. Wohl gemerkt, der Begriff der Integration bedeutet hier die Verklärung der Natur durch das Übernatürliche in ihrer heilsgeschichtlichen Bewegung²⁰⁸.

*Im Alten Testament ist die Gotteserkenntnis eine Erkenntnis der Schöpferordnungen unter dem Gottesgesetz und unter der Verheißung und Hoffnung einer Neuordnung und Neuschöpfung*²⁰⁹. Mit den Begriffen "Schöpferordnungen" und "Gottesgesetz" meint Söhngen die herrschaftlichen Ordnungen, "als da sind die Herrschaft Gottes über die gesamte Kreatur, insbesondere der Gottesgebote über den Menschen, die Herrschaft des Mannes in der Familie und der Eltern über die Kinder, die Herrschaft des Eigentümers über seinen Besitz und die herrschaftliche Ordnung des Staates"²¹⁰. Die herrschaftlichen Ordnungen hier stammen von der Offenbarung Gottes selbst, in der Gott sich seinem auserwählten Volk in besonderer Weise durch die heilsgeschichtliche Führung, das Gesetz und die Propheten offenbarte²¹¹. Auf Grund des Standpunktes der Gebrochenheit der Schöpfung (wegen des Sündenfalls Adams) wartete das Volk Israel auf die Neuordnung und Neuschöpfung. Das Alte Testament ist die Zeit der Verheißung und Hoffnung dieser Neuschöpfung geworden, die erst im Neuen Bund erfüllt wird. Das Prinzip der alttestamentlichen Auslegung Söhngens ist, daß die Aussagen des Alten Testaments über die Aussagen des Neuen Testaments ausgelegt werden müssen²¹². Damit beziehen sich die Begriffe "Verheißung" und "Hoffnung" im AT auf die Unterscheidung der Neuschöpfung im NT.

²⁰⁷ Auf Grund des Schemas der Gotteserkenntnis bei Söhngen, *Einheit*, 170.

²⁰⁸ Ebd. 164.

²⁰⁹ Ebd. 167.

²¹⁰ Ebd. 171.

²¹¹ *Einheit*, 228.

²¹² *Einheit*, 181.

*Im NT ist die Gotteserkenntnis eine Erkenntnis der Schöpfung und des Schöpfers auf dem Christusantlitz in der Gnade und in der sich erfüllenden Verheißung und Hoffnung einer Neuschöpfung*²¹³. Aus dem Licht der neutestamentlichen Offenbarung können die Menschen durch den Glauben Gott, den Schöpfer der Schöpfung, auf dem Antlitz Jesu Christi erkennen. Wie Paulus sagt: "Denn Gott, der sprach aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi" (2 Kor 4,6). Auf dem Antlitze Jesus Christi leuchtet die Persönlichkeit Gottes auf, nämlich der eine wahre und lebendige Gott, zu dem wir wahrhaft zu beten vermögen, indem wir auf das göttliche Geheiß seines Sohnes hin zu sagen uns erkönnen: "Vater unser"²¹⁴. In Christus offenbart uns Gott, daß er der gnädige Gott ist, der in seinem Sohn Jesus Christus Frieden mit uns macht und uns wieder in die Herrlichkeit der Kinder Gottes einsetzt (Röm 5,1-2). Wir sind zwar die Kinder Gottes, aber nicht von Natur, sondern durch Gnade, das heißt durch die Annahme an Kinderstatt, weil der Sohn Gottes Christus ist. Durch den Glauben erkennt und erfährt der Christ Gott nicht mehr im zerbrochenen Gottesspiegel der Kreatur, sondern im reinsten Spiegel des Gottmenschen, nämlich Christus. In der neutestamentlichen Offenbarung wird das, was in der natürlichen Gotteserkenntnis noch dunkel ist, klar und deutlich. "Erst die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuze Seines Sohnes öffnet die schweren Wolken, die dem Menschen, wie er nun einmal in dieser Welt durch den Sündenfall beschaffen ist, die Sonne der Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung verdunkeln"²¹⁵. In Jesus Christus verwirklicht sich die Neuschöpfung, die im Alten Testament verheißten und erwartet wurde. Wir müssen den Begriff der Neuschöpfung heilsgeschichtlich verstehen. Das heißt die Neuschöpfung bedeutet eine Wiedergeburt aus dem Todesstand der Sünde in den Lebensstand der Gerechtigkeit und Heiligkeit²¹⁶. "Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden" (2 Kor 5,17). "Denn es kommt nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, sondern darauf, daß er neue Schöpfung ist" (Gal 6,15)²¹⁷. Als Neuschöpfung ist der Mensch ein neuer Mensch geworden, der in Christus lebt, nicht mehr als Bild des irdischen Menschen, des ersten Adam, sondern als Bild des himmlischen Menschen, des letzten Adam, nämlich Christus (1 Kor 15,49). Der neue Mensch werde nach dem Bild Gottes erneuert zu rechter Erkenntnis, daß er den wahren

²¹³ Einheit, 167.

²¹⁴ Einheit, 227.

²¹⁵ Einheit, 210; vgl. Der abwesende Gott, 159.

²¹⁶ Einheit, 195.

²¹⁷ Die biblischen Zitate hier stammen von Söhnngen in Einheit, 195.

Gott in seinem Sohn erkennen und erfahren kann, denn wer den Sohn sieht, sieht auch den Vater (Joh 14,6-10; 12,45). Söhngen sagt noch: "Und wie Paulus, so läßt auch Johannes die Erkenntnis und Liebe Gottes uns eingegossen sein durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm 5,5; 2 Kor 3,18)"²¹⁸. Das bedeutet, unsere übernatürliche Erkenntnis entspringt nicht unserer Vernunft und Natur, sondern kommt aus der Gnade des Heiligen Geistes, der in uns wohnt (vgl. Röm 8, 8-17).

Die übernatürliche Gotteserkenntnis durch das Licht der göttlichen Herrlichkeit

*In der Integration der Glorie ist die Gotteserkenntnis eine endgeschichtliche Schau eines neuen Kosmos im verklärten Geistleib und im Lichte der Gottschau von Angesicht zu Angesicht*²¹⁹. Hier ist die Gotteserkenntnis auf das Ende der Geschichte ausgerichtet, bei der Gott die ganze Schöpfung befreien wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Alle früheren Arten der Gotteserkenntnis wie: die natürliche und übernatürliche durch den Glauben gelten nicht mehr in der Integration der Glorie, weil wir Gott in der Integration der Glorie von Angesicht zu Angesicht begegnen und ihn schauen werden. Die Integration der Glorie ist also die volle Einheit von Gott und Menschen in Jesus Christus, die sich vollziehen wird, wenn Christus die volle Gottesherrschaft durch das Gericht nach der Auferstehung der Toten und durch die Übergabe seines Reiches an den Vater aufrichtet. In der Integration der Glorie werden die Neuschöpfung und die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen vollkommen offenbar, sodaß der Mensch wieder voll der Herrlichkeit und Ebenbildlichkeit Gottes ist, gerade weil dann „Gott alles in allem sein wird“ (1 Kor 15,28)²²⁰. "Und einst werden wir einen neuen Himmel und eine neue Erde mit den Augen Gottes, nämlich im Lichte unserer seligen Gottschau, sehen; die unsterblichen Meisterwerke des Menschengestes werden am Ende der Geschichte nicht einfach verlöschen, sondern im Licht, das Gott selbst ist, neu aufleuchten"²²¹.

2.2.1.2. Offenbarung Gottes

Der Offenbarungs- und der Glaubensbegriff in der Theologie Söhngens spielen eine wichtige Rolle, nämlich nicht nur als ein Gegenstand der Theologie, sondern auch als eine Voraussetzung für die christliche Theologie. Das heißt, die christliche Theologie als

²¹⁸ Ebd. 192.

²¹⁹ Einheit, 167.

²²⁰ Vgl. Einheit, 201.211.

²²¹ Ebd. 164.

Glaubenswissenschaft muß sich im geoffenbarten und verkündigten Glauben bewegen. Kurz gesagt, die Theologie muß mit wissenschaftlichen Methoden unter glaubensmäßigen Voraussetzungen arbeiten²²².

In der Philosophie und Theologie ist der Offenbarungsbegriff auf zweierlei Art zu verstehen. Im ersten Sinn verweist er in der Religionphilosophie und natürlichen Theologie auf die natürliche Offenbarung, nämlich auf Gottes Offenbarung in seiner Schöpfung. Im zweiten Sinn oder im besonderen und eigentlich-göttlichen Sinn verweist der Offenbarungsbegriff auf die übernatürliche Offenbarung²²³. Der Offenbarungsbegriff in diesem besonderen Sinn ist es, den wir hier behandeln möchten. Methodologisch ist hier zu unterscheiden zwischen den dogmatischen Begründungen, in denen die Offenbarung durch die inneren Glaubensbegründungen erörtert wird²²⁴ und den fundamentaltheologischen Begründungen, in denen die Offenbarung mit den äußeren Glaubbarkeitsbegründungen besprochen wird²²⁵.

Die Offenbarung ist Selbsterschließung, und zwar "im strengen Begriffe einer Selbsterschließung des verborgenen, von uns Geschöpfen nicht zu erschließenden Inneren Gottes"²²⁶. Die Selbsterschließung Gottes ist nichts anderes als der Heilswille Gottes. "Was uns Gott selber erschließt, ist sein göttlicher Heilswille oder Heilsplan mit uns (Eph 1,3-14; besonders 1,5.9.11)"²²⁷. Der Offenbarungsbegriff bei Söhngen bedeutet damit, daß Gott uns seinen Heilswillen offenbart²²⁸. Der Heilswille Gottes verweist auf den

²²² Die Voraussetzungen der Theologie sind glaubensmäßiger und kirchlich-dogmatischer Art; vgl. Die Theologie im "Streit der Fakultäten", in: Einheit, 19. Söhngen sagt: "Die Uraussagen und Voraussetzungen der Theologie, und zwar der gesamten Theologie (historische und exegetische Theologie also einbegriffen) sind aber dogmatischer Natur. Die Voraussetzungen der Theologie sind die Dogmen; und Dogmen sind Voraussetzungen, die nicht in Frage gestellt werden dürfen, wenn sie auch der theologischen Forschung Fragen über Fragen aufgeben, so doch nur solche Fragen, durch die nicht die Dogmen selbst in Frage gestellt werden - es sind Fragen über die Dogmen auf dem festen Grund dieser Dogmen." Weisheit, 941.

²²³ Einheit, 161.

²²⁴ Das heißt, die Selbstbesinnung des Dogmatikers als solchen muß innerhalb des Glaubens verbleiben; vgl. Einheit, 281-285.

²²⁵ Das heißt, die Fundamentaltheologie sucht die äußere Glaubbarkeit der Offenbarung, und zwar "eine Glaubbarkeit außerhalb des Offenbarungsglaubens, also eine Glaubbarkeit innerhalb des einsichtigen Wissens; und da es sich in der göttlichen Offenbarung um die auch geschichtliche Tatsache einer göttlichen Kund- und Teilgabe an das vernünftige Geschöpf handelt, so wird jene Einsicht historisch-philosophischer Natur sein müssen". Einheit, 284.

²²⁶ Einheit, 354.

²²⁷ Ebd. Söhngen sagt noch: "Nach der Schrift ist unzweifelhaft, daß Gott sich uns erschließt, indem er seinen Heilswillen uns offenbart und an uns verwirklicht".

²²⁸ Es ist also klar, daß der personale Offenbarungsbegriff, wie er im II. Vatikanischen Konzil vorkommt, im Offenbarungsbegriff Söhngens noch nicht vorhanden ist. Nach dem II. Vatikanischen Konzil ist die Offenbarung die Selbstmitteilung Gottes (vgl. DV 2.5.).

Inhalt der Offenbarung Gottes. Dieser Heilswille Gottes ist in den Tiefen Gottes verborgen und vor aller Weltzeit beschlossen, aber Gott offenbart uns seinen Heilswillen in der Heilsgeschichte und verwirklicht ihn auch. Söhngen nennt deshalb die Offenbarung als zur Wirklichkeit des Mysteriums gehörig²²⁹. Das heißt, das Mysterium, das in der Theologie Söhngens konkret-heilsgeschichtlich verstanden wird, ist der geoffenbarte Heilsplan Gottes. Hier können wir den Offenbarungsbegriff Söhngens genauer erfassen: die Offenbarung Gottes bewegt sich in der Heilsgeschichte, bzw. die Offenbarung wird dynamisch verstanden, nämlich bezüglich des Heilsgeschehens, das sich im Jesus Christus verwirklicht und uns durch seinen Heiligen Geist gegenwärtig ist²³⁰. "Die Gottesoffenbarung ist geschehen, und sie ist in ganz besonderer, einzigartiger und abschließender Weise geschehen durch Jesus Christus als den Gottesboten schlechthin; diese Gottesoffenbarung in Jesus Christus lebt fort und begegnet mir in der von ihm gestifteten Kirche"²³¹.

Es gibt kein Verständnis der Offenbarung ohne ein Verständnis der Offenbarungszeichen²³². Es geht hier um die Frage, was die Offenbarungszeichen bedeuten, ob Gott sich tatsächlich in diesen Zeichen offenbart und ob Gott wirklich hier spricht oder gesprochen hat. Also nimmt Söhngen die biblischen Offenbarungszeichen in Augenschein²³³. Söhngen geht davon aus, daß die göttliche Offenbarung zwei Seiten hat²³⁴. Eine Seite ist ein uns tiefverborgenes, nur im Glauben selbst zu ergreifendes Innenwesen, nämlich das geheimnisvolle Wort Gottes; und die andere Seite ist eine uns erscheinende Außenseite. Diese Außenseite erscheint in den sichtbaren Offenbarungszeichen "sichtbar", hier im Sinn von erkennbar, für die sinnlich-vernünftige Erkenntnis des Menschen. Zu den Offenbarungszeichen gehören die Wunderzeichen, die Zeugnis- und Ärgernischarakter haben²³⁵, und auch die Wörter und die durch sie bezeichneten Begriffe²³⁶. Die Offenba-

²²⁹ Einheit, 354.

²³⁰ Das bedeutet, der Offenbarungsbegriff Söhngens verweist nicht zuerst auf den rationalen Sinn, sondern auf den konkret-relationalen Sinn.

²³¹ Einheit, 282.

²³² Vgl. Einheit, 265.

²³³ In seiner Abhandlung "Wunderzeichen und Glaube, biblische Grundlegung der katholischen Apologetik", in: Einheit, 265-285.

²³⁴ Einheit, 270.

²³⁵ "Der Doppelcharakter der Wunderzeichen, ihr Zeugnis- und Ärgernischarakter wird hier sichtbar. Wer den Wunderzeichen keinen guten Willen, kein gerades Herz entgegenbringt, dem wird es zum Ärgernis und Fall, zu einem Zeichen, das Widerspruch herausfordert (Lk 2,34). Und am allerwenigsten sind die wahren Gotteswunder ein Zauber, der dem Menschen einfach angetan wird wider seinen freien Willen. Wie Jesus seine Wunder dem Menschen nicht aufzwingt, so zwingen auch seine Wunder dem Menschen nicht den Glauben auf. Auch in seinen Wunderwerken sucht Jesus die persönliche Berührung mit den Seelen. Da nun die Bibelsprache nicht wissenschaftlich zerlegt, sondern das lebendige Ganze der persönlichen Entscheidung für oder gegen Christus schaut, so redet sie gleich von

rungszeichen sind nicht die verhüllte Sache selbst, die allein im Glauben gehört wird; sie sind die Hülle, die gesehen wird²³⁷. Diese Offenbarungszeichen begleiten den Vorgang der Offenbarung Gottes in der Geschichte.

Der Vorgang der Offenbarung Gottes ereignet sich durch das Reden oder das Wort und das Handeln Gottes. Der Standpunkt der Besprechung des Vorgangs der Offenbarung Gottes bei Söhngen ist der Tatcharakter der Offenbarung. Wie schon erwähnt wurde, ist der Offenbarungsbegriff Söhngens konkret-dynamisch. Deshalb stellt Söhngen fest, die Offenbarung Gottes habe einen Tatcharakter²³⁸. Der Tatcharakter der Offenbarung bedeutet, daß die Offenbarung des göttlichen Mysteriums das Heilswerk in Wort und Tat ist²³⁹. Gott redet mit dem Menschen im Wort; das Wort geschieht zwar durch das Mittel der Menschensprache und ihrer Aussageweisen, es ist aber in Wirklichkeit die Aussage Gottes selbst. In der Werkoffenbarung begegnet der Mensch Gott wirklich in der geschichtlichen Tat, in der Gott sich selbst, seine Herrschaft, Gerechtigkeit und Liebe ausdrückt²⁴⁰.

Nach Söhngen ist es sehr wichtig, die Einheit von Wort und Tat oder von Reden und Handeln, wodurch sich Gott offenbart, zu beachten. Dazu sagt er: "Den vollen Tatcharakter der Offenbarung bejahen, heißt vor allem auch, die innere Einheit von Wort und Tat im Heilswirken Gottes lebendig erfassen. Das Wort Gottes ist, weil Gottes Wort, Tat, sozusagen Tatwort, und die Tat Gottes ist, weil Gottes Tat, Wort, sozusagen Geisttat. Das Im-Werke-sein ist die göttliche Wirklichkeit des Wortes Gottes; und das Im-Worte-sein ist die göttliche Geistigkeit der Taten Gottes"²⁴¹. Das von Söhngen oft vorgelegte Beispiel zur Einheit von Wort und Tat Gottes ist das Werk der Schöpfung

dem Glauben oder Unglauben, mit dem man Jesus und seinen Wunderzeichen begegnet", Einheit, 277-278.

²³⁶ Söhngen macht dazu eine Anmerkung: ".....aber gerade als Begriffswörter sind es signa formalia, d.h. hier: die Begriffswörter sind trotz ihrer Herübernahme aus der Menschenrede die der Glaubensoffenbarung innere Form unmittelbarer Kundgabe und Kenntnisaufnahme des Offenbarungsinhaltes", Einheit, 270. Söhngen glaubt, daß seine Meinung der katholischen Lehre entspricht. Denn das I. Vatikanische Konzil rechnete bei den Offenbarungszeichen an erster Stelle die Wunder und Weissagungen (DS. 3009/NR 32); die Weissagungen und die Wunderzeichen kommen z.B. in: Joh 10,40-42 vor; vgl. Einheit, 271.

²³⁷ Vgl. Einheit, 273.

²³⁸ Vgl. Einheit, 355.

²³⁹ Söhngen spricht hier über den Inhalt der Offenbarung, nämlich: das Heilswerk. Söhngens Auffassung vom biblischen Offenbarungsbegriff: "Wir dürfen nicht übersehen, daß die Offenbarung im biblischen Begriffe beides bedeutet: Heilsrede Gottes an den Menschen und Heilstun Gottes mit dem Menschen". Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft, 191.

²⁴⁰ Vgl. Weisheit, 951-952.

²⁴¹ Einheit, 355.

durch das Wort des Schöpfers²⁴². "Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht" (Gen 1,3). In der Schöpfung ist alles Seiende vom Wort her gekommen. Denn wenn Gott spricht, erschafft er etwas; aber auch umgekehrt, wenn Gott etwas erschafft, spricht er. "Sein Worten der Welt ist Werken der Welt; und sein Werken ist Worten"²⁴³. Gott offenbart sich aber durch Wort und Werke nicht nur in der Schöpfung, sondern in der ganzen Heilsgeschichte. Damit sprechen wir jetzt über die Geschichtlichkeit der Offenbarung.

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung ist sehr deutlich in Hebr 1,1-3 ausgedrückt. "Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvollendes Wort, hat die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt". Söhngen stellt fest, die Offenbarung Gottes im Alten und im Neuen Bunde sei eine geschichtliche Veranstaltung, d.h. die Offenbarung Gottes ist eine geschichtliche Wirklichkeit, die wirklich und geschichtlich in der Welt vorgekommen ist²⁴⁴. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung bedeutet nicht, daß wir geschichtliche Tatsachen als Erscheinung oder Offenbarung Gottes erleben, sondern umgekehrt, daß wir die Erscheinung oder Offenbarung Gottes als geschichtliche Tatsache erfahren²⁴⁵.

Das Zentrum und der Gipfel der geschichtlichen Offenbarung Gottes aber ist Jesus Christus, der eine Offenbarung Gottes nicht bloß empfangen hat, sondern die Offenbarung Gottes selbst ist²⁴⁶. Er ist das fleischgewordene Wort Gottes und die Gottestat des

²⁴² "Die Bibel redet von Gottes Offenbarung in seinem Wort (Hebr 1,1-2); sie redet auch von Gottes Offenbarung in seinem Werk der Schöpfung (Röm 1,19-20). Aber auch das Gotteswerk der Schöpfung ist durch das Wort des Schöpfergottes geworden und bleibt durch das Schöpferwort getragen und erhalten." AM, 100.

²⁴³ AM, 103. Er sagt noch: "Das Gewortetsein des Seienden gehört ganz wesentlich und innerlich zum Sein des Seienden und zum Dasein des Menschen. Welt ist Welt in Sprache, wie Sprache Sprache in Welt ist; beide koexistieren nicht nur, sondern inexistieren, implizieren einander in transzendentaler Relation". Ebd. 103-104. Bezüglich der Funktion der Sprache sieht Söhngen, daß das Wort Gottes eine energetische Macht hat. D.h. das Wort Gottes ist kein Wort, das keine Macht und keinen Sinn hat, sondern es gibt eine offenbarende Macht der Sprache: was Gott sagt, wird zu dem, was er sagt. Das ist eine energetische Funktion der Sprache des Wortes Gottes. Er gibt noch ein anderes Beispiel: "Alle Dinge sind durch das Wort geworden, und ohne dieses ist nichts geworden von allem, was geworden ist" (Joh 1,3) - geworden bedeutet hier: geschaffen, also nicht geworden im griechisch-philosophischen Sinn des Werdens als Bewegung des Möglichen aus Nichtsein zum Wirklichsein. Ebd. 101.

²⁴⁴ Einheit, 345.

²⁴⁵ Vgl. SW, 119.

²⁴⁶ Einheit, 316.

gekreuzigten Gottmenschen. Das ganze Leben Jesu ist die Offenbarung Gottes selbst, aber in seiner Auferstehung und Erhöhung offenbart sich Gott vollends. Seit Christus von dieser Erde in den Himmel aufgefahren ist, ist die Kirche Jesu Christi die geschichtliche Trägerin des Christusmysteriums²⁴⁷. D.h. die Kirche wird zu dem Ort, in dem Christus, der Offenbarer Gottes, durch den Heiligen Geist in der Welt gegenwärtig ist und bleibend das Heilswerk tut. "Die in Jesus Christus ein für allemal geschehene Offenbarung des göttlichen Geheimnisses wird stete Gegenwart in ihrer lebendigen Verkündigung durch Wort und Sakrament der Kirche"²⁴⁸. Es zeigt sich, daß die Offenbarung Gottes nicht nach der Geschichte des Lebens Jesu aufhört, sondern immer in der Weltgeschichte - nämlich in der Kirche - stattfindet, aber stets durch Christus im Heiligen Geist²⁴⁹.

Die Offenbarung Gottes findet in der Geschichte eine endgeschichtliche Ausrichtung²⁵⁰. Nach Söhngen gibt es einen doppelten Sinn des eschatologischen Charakters der Offenbarung Gottes²⁵¹. *Erstens* verweist der eschatologische Charakter der Offenbarung Gottes auf die Neuschöpfung, die mit der Auferstehung Christi von den Toten bereits mitten in dieser Weltzeit angebrochen ist. Die Neuschöpfung wird in der Auferstehung der Toten am Ende der Welt und der Geschichte vollendet. *Zweitens* verweist der eschatologische Charakter der Offenbarung Gottes auf Jesus Christus selbst, weil Jesus Christus am Ende der Zeiten die volle Gottesherrschaft aufrichten wird durch das Gericht nach der Auferstehung der Toten und durch die Übergabe seines Reiches an den Vater. Damit meint die endgeschichtliche Ausrichtung der Offenbarung ihre radikale Ausrichtung auf die Zukunft, in der die Heilserfüllung in ihrer Totalität offenbar wird.

2.2.1.3. Glauben

In der Fundamentaltheologie sind die Themen "Offenbarung" und "Glaube" untrennbar und miteinander verbunden²⁵². Aufgrund der Lehre des I. Vatikanischen Konzils begreift Söhngen den Begegnungspunkt zwischen Offenbarung und Glauben im Begriff „göttliches Geheimnis“, und zwar wird die Offenbarung als die Übergabe des göttlichen Geheimnisses gesehen und der Glaube als die Aufnahme des göttlichen Geheimnisses,

²⁴⁷ Einheit, 345.

²⁴⁸ Einheit, 359; vgl. auch Sinn, 156.

²⁴⁹ Zur Offenbarung und Geschichte: W. Kasper, Offenbarung Gottes in der Geschichte, in: B. Dreher u.a. (Hg.), Handbuch der Verkündigung I, 53-96.

²⁵⁰ Einheit, 357f.

²⁵¹ Einheit, 357f.

²⁵² Vgl. Fundamentaltheologie, in: LThK IV, 453-457.

das durch die Offenbarung vermittelt wird²⁵³. Da wir schon den Offenbarungsbegriff bei Söhngen behandelt haben, stellt sich nun die Frage nach seinem Glaubensbegriff.

Söhngen unterscheidet den Glauben nach der philosophischen-propädeutischen und der theologischen Betrachtungsweise²⁵⁴. Die philosophische Betrachtungsweise beschreibt den seelisch-geistigen Akt des Glaubens. Die eigentliche theologische Betrachtungsweise des Glaubens achtet dagegen auf den Glauben als die göttliche Tugend oder den Habitus der *fides*. In der philosophischen Betrachtungsweise des Glaubens erörtert Söhngen aber den Glaubensakt auch theologisch²⁵⁵. Es ist selbstverständlich die fundamentaltheologische Methode Söhngens, also historisch-philosophische Gesichtspunkte in seine theologische Untersuchung einzuschließen²⁵⁶. In der Forschung nach einer theologischen Begriffsbestimmung vertritt Söhngen ein Prinzip, nämlich die Begriffsbestimmung als wissenschaftliche Verarbeitung der kerygmatischen Begriffsentfaltung²⁵⁷. Damit arbeitet Söhngen an einem kerygmatischen Thema, z.B. dem Glauben, mit einer wissenschaftlichen Arbeitsmethode, also auch historisch und philosophisch.

Wie Söhngen den Glaubensakt versteht, können wir im IV. Kapitel seines Werks "Philosophische Einübung in die Theologie" sehen²⁵⁸. Dabei bespricht Söhngen den scholastischen Glaubensakt. Das Verständnis vom scholastischen Glaubensakt ist eine Entwicklung der augustinischen Begriffsbestimmung des Glaubens. Die augustinische Begriffsbestimmung des Glaubens lautet: "Glaube heißt mit Zustimmung denken"²⁵⁹.

²⁵³ "Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer Natur nach so sehr den geschaffenen Verstand, daß sie auch nach ihrer Übergabe durch die Offenbarung und nach ihrer Aufnahme durch den Glauben dennoch durch den Schleier des Glaubens selbst bedeckt und wie von einem Dunkel umhüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben fern vom Herrn pilgern: denn im Glauben wandeln wir, und nicht im Schauen (2 Kor 5,6.7)." Weisheit, 923.

²⁵⁴ Diese Unterscheidung ist sehr häufig bei den Scholastikern. Söhngen behandelt den aristotelisch-scholastischen Glaubensbegriff ausführlich in: Einübung, 78-89.

²⁵⁵ Es ist selbstverständlich, denn das entspricht dem Buch "Philosophische Einübung in die Theologie".

²⁵⁶ "Das innere Ziel der Apologetik und ihrer fundamentaltheologischen Methode ist die historisch-philosophische (also gerade nicht dogmatisch-theologische) Glaubbarmachung des Daseins einer göttlichen Offenbarung aus ihren Zeichen." Einheit, 284.

²⁵⁷ Er sagt noch weiter: "Kerygma und Theologie, Glaubensverkündigung und Glaubenswissenschaft sind durchaus zweierlei; aber es gibt keine kerygmatische Theologie als besondere Ergänzung zur strengwissenschaftlichen Behandlung der Glaubens- und Sittenlehre". Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen, 110.

²⁵⁸ München 1955, 70-108. Söhngen entfaltet das Verständnis des Glaubensaktes in der Lehre von Augustin, bei den Scholastikern, vor allem bei Anselm und Thomas. Söhngen sieht Augustinus als Wegbereiter des scholastischen Glaubensbegriffes. Söhngens Analyse des Glaubensaktes bei Augustin und den Scholastikern bringt zwei grundlegende Begriffspaare zum Ausdruck: *fides-intellectus* und *cogitatio-assensus* (oder *assensus*). Bei Thomas wird der Glaubensakt in der Folgerichtigkeit des aristotelischen Wissensbegriffs entfaltet.

²⁵⁹ "Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare". Zitat von: Einübung, 77.

Söhngen formuliert die scholastische Glaubenzustimmung als einen vom Willen eindeutig bestimmten, der göttlichen Wahrheit selbst fest anhängender Verstandesakt²⁶⁰. Glauben als Akt bedeutet ein festes Fürwahrhalten. Im scholastischen Glaubensbegriff liegt damit die Betonung auf dem intellektuellen Charakter der Glaubenzustimmung. Bei Thomas ist Glauben eine Denkbewegung mit Zustimmung. Die Denkbewegung hier verweist auf die Entscheidung und die Bestimmtheit²⁶¹, daß im Glauben der Mensch der göttlichen Wahrheit anhängt. Der Gegenstand des Glaubens ist nichts anderes als die göttliche Wahrheit. Diese Wahrheit ist die Wahrheit als verheißenes Heilsgut. "Als Heilsgut und Heilswahrheit bildet Wahrheit erst den Vollgegenstand des göttlichen Glaubens"²⁶². Die Glaubenswahrheit besagt Heilswahrheit, Wahrheit der Verheißung. In der Linie des scholastischen Glaubensbegriffs verstand das I. Vatikanische Konzil den Akt des Heilsglaubens als Fürwahrhalten des von Gott Geoffenbarten aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes selber²⁶³.

Söhngen selbst versucht die Glaubensbestimmung als Einheit von Glaubenswahrheit, Glaubensvertrauen und Glaubenswirklichkeit. Wie in der scholastischen Theologie und im I. Vatikanischen Konzil erklärt wird, wird der Glaube zuerst als Glaubenswahrheit, nämlich als festes Fürwahrhalten des von Gott Geoffenbarten, verstanden. Das Verständnis der Glaubenswahrheit als ein festes Fürwahrhalten soll mit dem Glaubensvertrauen von Hebr 11, der klassischen Bibelstelle für den christlichen Glaubensbegriff, verbunden werden. Der Glaube ist nach Hebr 11 vertrauender Glaube, denn Glaube ist "das feste Vertrauen auf das, was man erhofft, ein Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht" (Hebr 11,1)²⁶⁴. Das Glaubensvertrauen bedeutet an sich keinen Gegensatz zum

²⁶⁰ Ebd. 80.

²⁶¹ "Und zwar ist das Glauben gegenüber dem Meinen, das immerhin, anders als das Zweifeln, nach einer Seite hinneigt oder gar ihr anhängt, aber nicht bestimmt und ausschließlich, ein festes, einseitig bestimmtes, das Gegenteil ausschließendes, völlig sicheres und gewisses, entschiedenes Zustimmung". Ebd. 81.

²⁶² Ebd. 103.

²⁶³ "Da der Mensch von Gott, seinem Schöpfer und Herrn, ganz abhängig und der geschaffene Verstand der unerschaffenen Wahrheit völlig unterworfen ist, sind wir verpflichtet, dem offenbarenden Gott im Glauben vollen Gehorsamsdienst des Verstandes und Willens zu leisten. Diesen Glauben, der der Anfang des menschlichen Heils ist, bekennet die katholische Kirche als eine übernatürliche Tugend, durch die wir auf Antrieb und Beistand der Gnade Gottes glauben, daß das von ihm Geoffenbarte wahr ist, nicht weil wir die innere Wahrheit der Dinge mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes selbst hin, der weder täuschen noch getäuscht werden kann. >>Denn der Glaube ist <<, wie der Apostel sagt, >>die Gewißheit der Dinge, die wir erhoffen, ein sicherer Beweis dessen, was wir nicht sehen<< (Hebr 11,1)." DS 3008/NR 31.

²⁶⁴ Söhngen verweist auf die Übersetzung der Bibel des Stuttgarter NT für das katholische Volk. Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen, 113.

fürwahrhaltenden Glauben, sondern schließt ein Fürwahrhalten ein²⁶⁵. Das heißt, das Fürwahrhalten ist die innere Seite des Glaubensvertrauens selbst. Das volle Glaubensvertrauen lebt aus einem Fürwahrhalten, aber auch das Fürwahrhalten lebt aus einem Vertrauen, wenn dieses rein fürwahrhaltende Vertrauen auch noch nicht das volle Glaubensvertrauen ist. Nach Söhngen beansprucht das volle Glaubensvertrauen den ganzen Menschen, alle seine geistigen Kräfte, sein Herz und seinen Verstand, sein Wollen und sein Erkennen²⁶⁶. Söhngen meint, der Glaube sei ein Vertrauen mit allen Kräften, mit Herz und Verstand, gerichtet auf die göttliche Wahrheit; der Glaube soll also nicht nur intellektuell verstanden werden.

Der Glaube erfaßt nicht nur eine Wahrheit, nämlich die Heilswahrheit, sondern auch eine Wirklichkeit dieser Wahrheit. "Erfassen wir glaubend eine Heilswahrheit, so erfassen wir zugleich die in ihr gedachte Heilswirklichkeit. Die Wahrheit vom menschengewordenen Gottessohne bejahen, heißt die Wirklichkeit des menschengewordenen Gottessohnes bejahen"²⁶⁷. Deshalb verweist der Glaube zugleich auf Glaubenswahrheit und Glaubenswirklichkeit. Nach Söhngen bedeutet die Glaubenswirklichkeit, daß das, was der Mensch glaubt, nicht nur eine wahre Tatsache oder Realität ist, sondern auch real und wirklich gegenwärtig ist. Die Glaubenswirklichkeit verweist auf die Begegnung der Gläubigen mit Gott, der real und wirklich mitten unter den Gläubigen gegenwärtig ist. Söhngen beruft sich auf den paulinischen Epheserbrief: "Christus wohnt durch den Glauben in euren Herzen"(3,17). Für Söhngen sagt dieser Text, daß der Glaube an Christus im paulinischen Vollsinn kein bloßes Fürwahrhalten, sondern vielmehr die wirksame Gegenwart des lebendigen Christus in unseren gläubigen Herzen und in der Glaubengemeinschaft der Kirche besagt²⁶⁸. Damit ist der Glaube nicht nur ein Wahrhaben göttlicher Wirklichkeiten, sondern vielmehr ein seinshaftes Teilhaben an der göttlichen Wirklichkeit selbst²⁶⁹. Söhngen versteht den Glaubensbegriff im umfassenden Sinn nämlich als Einheit von Glaubenswahrheit, Glaubensvertrauen und Glaubenswirklichkeit.

²⁶⁵ Es zeigt sich im Hebr 11,3: "Durch Glauben erkennen wir, daß die Welten durch Gottes Wort geschaffen sind und daß also aus Unsichtbarem das Sichtbare entstanden ist"; und Hebr 11,6: "Ohne Glaube ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Glauben muß nämlich, wer sich Gott naht, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird." Die biblischen Zitate hier stammen von Söhngen. Ebd. 116.

²⁶⁶ Ebd. 117.

²⁶⁷ Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen, 111.

²⁶⁸ Vgl. CG, 34-35; Einheit, 334.

²⁶⁹ Vgl. Einheit, 334.

2.2.2. Die Seins- oder Wirklichkeitsstruktur des Mysteriums

Söhngen stellt fest, daß der Gegenstand des Glaubens die Mysterien sind²⁷⁰. Die Mysterien hier sind die christlichen Mysterien, die ein Ganzes bilden, und zwar das von Paulus so genannte Christusmysterium. Der Inhalt des Christusmysteriums lautet: "Gott hat sich zusammenfassend und abschließend in seinem Sohne Jesus Christus geoffenbart; und Jesus Christus ist der Gottmensch, der für uns am Kreuz litt und starb und der nun als der erhöhte Herr im Himmel und in seiner Kirche lebt"²⁷¹. Das Christusmysterium ist eine Wirklichkeit mit bestimmter Struktur, nämlich der Wirklichkeitsstruktur. Die Wirklichkeitsstruktur bedeutet die Seinsstruktur, und zwar in der Weise, wie das Mysterium oder das Christusmysterium aufgebaut ist. Die Wirklichkeitstruktur oder die Seinsstruktur²⁷² des Mysteriums wird von Söhngen in einer kategorialen Analysis fidei entfaltet. Eine kategoriale Analysis fidei entspricht der philosophischen Analysis scientiae, und zwar als eine Zerlegung oder Auflösung eines Objekts oder Begriffs in die Bestandteile, die seinen Akt aufbauen und seine Genesis bewirken²⁷³. Diese Analysis der Seins- oder Wirklichkeitsstruktur ist auf die Grundbestimmungen der Wirklichkeitsweise, in der uns das Mysterium begegnet, ausgerichtet.

2.2.2.1. Factum historicum

Das Mysterium oder das Christusmysterium ist *factum historicum*²⁷⁴. Als *factum historicum* bedeutet das Christusmysterium eine geschichtliche Tatsächlichkeit, eine geschichtliche Wirklichkeit. Das Christusmysterium verweist auf das Heilsgeschehen, das sich nicht jenseits unserer Geschichte, sondern im geschichtlichen Diesseits, mitten in der Weltgeschichte ereignet. Das Christusmysterium ist ein Teil der Weltgeschichte. Darum ist Jesus ein wirklich geschichtlicher Mensch, der in dieser Welt geboren ist und der den geschichtlichen Mächten wie dem Gesetz des Todes untersteht. Deshalb lehnt Söhngen

²⁷⁰ Vgl. die scholastische Meinung, daß der Gegenstand des Glaubens die göttlichen Wahrheiten sind. Damit ist es offensichtlich, daß der Glaubensbegriff Söhngens nicht zuerst intellektuell sondern dynamisch ist, in Hinblick auf seinen dynamisch-konkret-heilsgeschichtlichen Mysterienbegriff.

²⁷¹ Einheit, 345.

²⁷² Söhngen unterscheidet nicht die Wirklichkeitsstruktur und die Seinsstruktur. Für Söhngen haben beide gleichen Sinn.

²⁷³ Einheit, 342. Zu dieser Anwendung der Analysis fidei sagt Söhngen: "In meinem in <<Wissenschaft und Weisheit>>, 1943, 126-144, erschienenen Aufsatz <<Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube - Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fidei>> habe ich versucht, den Schichtengedanken der heutigen Philosophie für die Wesensbestimmung des christlichen Mysteriums fruchtbar zu machen". Einheit, 303.

²⁷⁴ Einheit, 271; 318; 323; 345-352; WM, 9-15.

die doketische oder monophysitische Lehre ab, die sagt, das Christusmysterium sei eine Übergeschichte und habe keine geschichtliche Wurzel²⁷⁵. Bezüglich der "Wahrheit", wie der Deutsche Idealismus sie versteht, sagt Söhngen, daß das Christusmysterium die Wahrheit einer einmaligen Tatsache und keine Wahrheit einer allgemeingültigen Idee sei²⁷⁶. Söhngen behauptet auch, daß, wegen der geschichtlichen Tatsächlichkeit des Mysteriums, das Christusmysterium kein Mythos ist. Der Unterschied zwischen Mysterium und Mythos liege nicht vor allem in der Sache der Wahrheit²⁷⁷, sondern darin, daß der Mythos nicht selbst Geschichte oder geschichtliche Tatsache ist, das Christusmysterium aber vielmehr eine geschichtliche Tatsache ist. Söhngen unterscheidet die Sinngebung oder Sinngebung eines Geschehens und die Tatsächlichkeit des Geschehens²⁷⁸. Obwohl der Mythos sich in seinem Wahrheitsanspruch auch auf die Geschichte bezogen zeigt, ist sein Geschehen aber nicht selbst eine geschichtliche Tatsächlichkeit. Damit verweist der Mythos vor allem auf die Sinngebung der Tatsächlichkeit des Geschehens.

Das Christusmysterium als *factum historicum* hat vier Hauptmerkmale. *Erstens* ist das Christusmysterium als eine in der Zeit geschehene Tatsache *einmalig* und *unwiederholbar*²⁷⁹. Das heißt, eine historische Tatsache geschieht nur einmal und bleibt dann vergangen. Es ist kein Kreislauf, der sich immer wieder ereignet. Genauso sind Geburt, Leben und Tod Jesu eine geschichtliche Tatsache, folglich nur einmal geschehen und für uns nur vergangene Tatsache, ein verstrichenenes Geschehen. Unser Herr Jesus kommt nicht wieder, um abermals in die Geschichte einzugehen, sondern um mit aller Geschichte das letzte Ende im Gericht über Lebende und Tote herbeizuführen²⁸⁰. Alles geschichtliche Sein ist dem Tod verfallen und hat ein Ende²⁸¹. Darum kann Söhngen sagen, daß Jesu Opfertod nur einmal geschehen ist, wie es im Hebr 9,28 steht: "So wurde auch Christus ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen"²⁸².

²⁷⁵ Einheit, 346.

²⁷⁶ Ebd. Die idealistische Philosophie versteht die Wahrheit als eine ewige Wahrheit, die unabhängig von den geschichtlichen Tatsachen, ihrer Entdeckung und Mitteilung ist. Die Geschichte ist sinnlos für die Geltung einer Wahrheit, wie sie in der philosophischen Wahrheit (z.B. von Platon oder von Aristoteles) verstanden wird.

²⁷⁷ Nach Söhngen gibt es ja Mythen, die eben eine starke Bildkraft und tiefen Wahrheitsgehalt haben. Er sagt: "Eine Philosophie des Christentums kann sich um die 'Wahrheit' des Christentums bemühen und gerade solcherweise das Christentum letzterdings zu einem Mythos umbilden. Alle idealistische Philosophie des Christentums in der Aufklärung und in der Romantik war von dieser Art". Einheit, 348.

²⁷⁸ Ebd. 348.

²⁷⁹ Ebd. 349; WM, 13f.

²⁸⁰ WM, 13.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Das Zitat stammt aus der Bibel-Einheitsübersetzung.

Zweitens liegt das Christusmysterium als eine geschichtliche Tatsächlichkeit *im Bereich entscheidenden Handelns*²⁸³. Eine Geschichte lebt von Entscheidungen, nämlich jenen, die vor der Geschichte oder über die Geschichte gefällt werden. Eine echtgeschichtliche Entscheidung ist, daß sie ein für allemal gefällt und dann gefallen ist. Der Opfertod Christi am Kreuz - nach Söhngen - ist eine echte, geschichtliche Entscheidung, und zwar die größte und wichtigste Entscheidung aller Geschichte. "Das Kreuz Christi stellt auch uns hienieden in eine echte, geschichtliche Entscheidung und so in eine Entscheidung, die mit unserem Tode ein für allemal gefallen ist"²⁸⁴. Das Christusmysterium verwirklicht sich damit entscheidend im Tod Christi, und die geschichtliche Tatsache des Todes Christi ist das Zentrum aller Weltgeschichte, weil die Scheidung zwischen der alten Weltzeit des Todes und der neuen Weltzeit ewigen Lebens erst im Tod Christi vollbracht wird²⁸⁵.

Drittens hat das Christusmysterium als *factum historicum die veritas facti, die Wahrheit der Tatsache* für sich²⁸⁶. Die Wahrheit des Christusmysteriums offenbart und verwirklicht sich in einem historischen Prozeß, nämlich in der Heilsgeschichte. Deshalb sagt Söhngen, daß die Wahrheit des Christusmysteriums auf der Wahrheit der Heilstatsachen aufbaut²⁸⁷. Der Hintergrund des Gedankens an die Wahrheit der Tatsache ist Söhngens Ablehnung des Wahrheitsbegriffes beim Deutschen Idealismus, der die Frage nach dem Wesen des Christentums folgerichtig als die Frage nach seiner reinen Idee versteht. Die Idee beim Deutschen Idealismus gilt als das Notwendige und Allgemeingültige, die geschichtliche Tatsächlichkeit dagegen als das Zufällige und Zeitbedingte²⁸⁸. In dieser Linie verweist die Wahrheit des Christusmysteriums beim Deutschen Idealismus auf die Wahrheit einer Idee. Darum behauptet Söhngen, daß die Wahrheit des Christentums und des Christusmysteriums auf die Wahrheit einer Tatsache, nämlich der Heilsgeschichte verweist²⁸⁹. Die Wahrheit des Christusmysteriums ist von der göttlichen und kirchlichen

²⁸³ Einheit, 349.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ WM, 13. Söhngen sagt dazu: "Nicht in der Geburt, erst im Tode Jesu fällt die Entscheidung der Zeiten, wird vollbracht die Scheidung zwischen der alten Weltzeit des Todes und der neuen Weltzeit ewigen Lebens".

²⁸⁶ Einheit, 350.

²⁸⁷ Der Ausdruck "Heilstatsache" ist von Söhngen auf die von Gott gesetzte Heilstatsache ausgerichtet. D.h. eine geschichtliche Tatsache, die von Gott kommt, die von Gott gemacht und veranstaltet wird. Dieses Verständnis gehört zum zweiten Hauptmerkmal der Wirklichkeitsstruktur des Christusmysteriums, nämlich der *actio divina*, vgl. u. S. 86.

²⁸⁸ Einheit, 293.

²⁸⁹ Vgl. Einheit, 289.

Bezeugung nicht trennbar²⁹⁰. Das bedeutet, die Heilsgeschichte oder die Heilstatsache als Wahrheit des Christusmysteriums ist einerseits eine von Gott selbst stammende Tatsache, und andererseits eine geschichtliche Tatsache, die der kirchlichen Verkündigung gegeben ist.

Viertens hat die Geschichte Entwicklungscharakter. "Wo Geschichte, da ist Entwicklung, und wo geschichtliche Entwicklung, da ist Überlieferung"²⁹¹. Wegen des geschichtlichen Charakters des Christusmysteriums hat auch das Christusmysterium Entwicklungscharakter. Der Entwicklungscharakter des Christusmysteriums verwirklicht sich in der Überlieferung der Kirche²⁹², weil die Kirche die geschichtliche Trägerin des Christusmysteriums ist. Das Christusmysterium tritt durch die Kirche in geschichtliche Erscheinung²⁹³.

2.2.2.2. Actio divina

Das Christusmysterium ist zwar eine geschichtliche Tatsächlichkeit; es ist aber nicht eine bloße geschichtliche Tatsache, sondern eine Heilstatsache oder die Tatsache der Heilsgeschichte. Das Christusmysterium ist Heilsgeschichte, d.h. Geschichte von Gott her und zu Gott hin, Geschichte, die in einem besonderen Sinn von Gott gemacht wurde und wird²⁹⁴. Damit besprechen wir jetzt die zweite Grundbestimmung der Wirklichkeitsstruktur des Christusmysteriums, nämlich das Christusmysterium als *actio divina*. Statt *actio divina* verwendet Söhngen auch den biblischen Ausdruck "Gottesherrschaft". "Das Mysterium ist Gottesherrschaft; ausführlicher, es ist das göttliche Handeln, durch das die Gottesherrschaft offenbar wird"²⁹⁵. Das göttliche Handeln betrifft Gottes Willen und Ratschluß, der in den Tiefen Gottes verborgen ist. Der göttliche Heilswille ist *secretum divinum* oder *mysterium divinum*, das kein Mensch zu wissen vermag, wenn Gott sich selbst ihm nicht offenbart.

²⁹⁰ Einheit, 350.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Überlieferung bei Söhngen meint etwas, was von den Aposteln als Ursprung herkommt und gemäß dem apostolischen Lehrwort, und in diesem Sinn sachlich und zeitlich nach den Aposteln, weitergegeben wird, vgl. Einheit, 320.

²⁹³ Söhngen erwähnt die Notwendigkeit für die Theologie, auf den historischen Aspekt in der christlichen Theologie zu achten. "Mit beiden Wesenszügen des Historischen muß christliche Theologie vollen Ernst machen, mit echter Entwicklung in Offenbarungs- und Kirchengeschichte, namentlich auch in der Dogmengeschichte, und mit der Geschichtlichkeit oder geschichtlichen Greifbarkeit der Überlieferung". Einheit, 350.

²⁹⁴ Einheit, 350.

²⁹⁵ Einheit, 353.

Gemäß einem kategorialen Aufbau nennt Söhngen die erste Grundbestimmung das *factum historicum*, eine von unten her grundlegende Schicht; und die zweite Grundbestimmung, die *actio divina* eine von oben her überlagernde und durchgreifende Schicht²⁹⁶. Die beiden Schichten bilden den größten Gegensatz; jedoch liegen sie auch am nächsten beisammen, insofern die Zwischenschichten sich aus dem Zusammenwirken der beiden äußersten Schichten ergeben und formen. Die Frage ist, was im äußersten und zugleich doch innersten Gegensatz zum historischen Geschehen steht, das in der Zeit verläuft und dessen Gang von dem Menschen als dem geschichtlichen Wesen entschieden wird?²⁹⁷. Söhngen antwortet: "Das göttliche Handeln, die göttliche Entscheidung aus Gottes ewigem Willen"²⁹⁸. Das göttliche Handeln bricht in das historische Geschehen ein als eine Entscheidung von außen und nicht von innen her. "Der Einbruch ist, rein historisch betrachtet, ein Bruch im historischen Geschehen. Dennoch einmal ins Werk gesetzt, bestimmt die göttliche Entscheidung den Verlauf des historischen Geschehens; sie geht so wahrhaft in dieses ein, daß sie selbst geschichtliche Tatsache wird. Der Einbruch wird zu einem Eingang ins historische Geschehen"²⁹⁹. Damit sieht Söhngen die zweite Grundbestimmung des Christusmysteriums, die *actio divina*, im Zusammenhang mit dem *factum historicum* als die göttliche Entscheidung, von außerhalb der Weltgeschichte in sie einzugehen, sodaß die göttliche Entscheidung selbst zur geschichtlichen Tatsache wird.

Das Christusmysterium als *actio divina* trägt vier Hauptmerkmale. *Erstens* ist das göttliche Mysterium die Offenbarung des in den Tiefen Gottes verborgenen und vor aller Weltzeit beschlossenen Heilsplanes³⁰⁰. Wir brauchen hier nicht die Bedeutung der Offenbarung ausführlich zu behandeln, weil wir darüber schon hinlänglich gesprochen haben. Wichtig ist hier, die Offenbarung bezüglich der zweiten Grundbestimmung, der *actio divina*, zu erörtern. Das Mysterium wird bei Söhngen im Zusammenhang mit dem Offenbarungsbegriff verstanden³⁰¹. Die Offenbarung ist die Selbsterschließung Gottes; und was Gott selbst erschließt, ist sein göttlicher Heilswille oder Heilsplan mit uns. Das Mysterium ist damit *mysterium divinum*, das nicht bei Gott stehenbleibt, sondern das

²⁹⁶ Vgl. Einheit, 352.

²⁹⁷ Vgl. ebd. 353.

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd. 354.

³⁰¹ Wie schon einmal zitiert wurde, sagt Söhngen: "Wie dem aber auch sei, Mysterium und Offenbarung sind einander fordernde Begriffe, die sich gegenseitig bestimmen, so daß der eine Begriff nicht ohne den anderen verstanden werden kann. Mysterium ist nur dann ein sinnvoller Begriff, wenn er auf uns hin verstanden wird." Einheit, 354.

Heil des Menschen betrifft. Das göttliche Mysterium offenbart sich in der Geschichte durch Wort und Tat, und das ist genau Heilsgeschichte. Heilsgeschichte besagt, daß wir die Erscheinung oder Offenbarung Gottes als geschichtliche Tatsache erleben³⁰². In dieser Offenbarung erschließt uns Gott seinen Willen und seine Macht. In seinem Willen und seiner Macht drückt sich das Wesen Gottes aus. "Gottes Wesen (wie im AT) sind seine Herrschaft und seine Treue, die Herrschaft, mit der Gott gebietet, und die Treue, mit der er zu seinen Verheißungen steht. Und die noch größere Wesensaussage des Neuen Bundes über Gott lautet: Gott ist die Liebe (1 Jo 4,16), die Liebe, die uns mit seinem Sohne alles geschenkt hat, da er ihn für uns in den Tod dahingab (Röm 8,32; Jo 3,16)"³⁰³.

Zweitens hat das Christusmysterium Tatcharakter. Der Tatcharakter des Christusmysteriums bedeutet, daß der geoffenbarte Heilsplan Gottes sich im Heilswerk verwirklicht, nämlich in Wort und Tat und schließlich in dem fleischgewordenen Wort Gottes und in der Gottestat des gekreuzigten Gottmenschen³⁰⁴. Die Begründung dieses Tatcharakters liegt in der geschichtlichen Tatsächlichkeit, weil das göttliche Mysterium geschichtlich in Erscheinung tritt. Gott handelt und redet in der Geschichte, und vor allem handelt und redet er in seinem Sohn Jesus Christus. Hier spiegelt der Tatcharakterbegriff ebenfalls die theologisch-heilsgeschichtlich Betrachtungsweise Söhngens wider. Das heißt, Söhngens Aussagen zum Tatcharakter des Christusmysteriums verweisen auf den theologischen Wesensbegriff des Christusmysteriums, der konkret-heilsgeschichtlich aufzufassen ist und nicht auf den metaphysischen Wesensbegriff, der statisch und abstrakt ist. Für Söhngen tritt das Wesen des christlichen Gottes in seinem Tatcharakter zutage.

Hier ist es wichtig, die Einheit des Mysteriums in den einzelnen Heilstatsachen zu besprechen. Wenn das göttliche Mysterium in die Geschichte eingeht, untersteht es notgedrungen dem Gesetz von Raum und Zeit. Das heißt, das göttliche Mysterium als geschichtliche Tatsächlichkeit läuft in der Zeit und im Raum ab. Folglich wird das göttliche Mysterium gleichsam Stück für Stück auf einzelne Tatsachen und Zeiten aufgeteilt. Dies wird verständlicher, wenn wir das Christusmysterium selbst sehen. Als geschichtliche Tatsächlichkeit wurde das Christusmysterium im Ereignis Jesu Christi verwirklicht. Jesus ist geboren, hat in Palästina gelebt, wurde am Kreuz getötet. Es gab eine Vielheit von geschichtlichen Tatsachen Jesu, die durch Ort und Zeit getrennt und davon bestimmt waren³⁰⁵. Als göttliches Mysterium aber ist die Vielheit der geschichtlichen Tatsachen Jesu nur ein unteilbares Ganzes des Christusmysteriums³⁰⁶. Die Geburt und der Tod Jesu

³⁰² SW, 119.

³⁰³ Einheit, 354-355.

³⁰⁴ Vgl. ebd. 355.

³⁰⁵ WM, 18.

³⁰⁶ Vgl. WM, 17.

sind zwar zwei geschichtliche Tatsachen, die zeitlich voneinander getrennt als Anfang und Ende des irdischen Lebens Jesu zu sehen sind; sie verweisen aber nur auf ein einziges Christusmysterium, oder anders gesagt: das Mysterium ist in den beiden Tatsachen letztendlich ein einziges. Genauso bildet die ganze Heilstatsache Christi von der Geburt bis zur Erhöhung Christi nur ein unteilbares und lebendiges Ganzes des Mysteriums. Deshalb lebt und erscheint Christus nach seiner Erhöhung vor dem Angesicht Gottes als der Gekreuzigte, und er lebt weiter in der Kirche durch seinen Geist als der erhöhte Herr, der zugleich auch als der Gekreuzigte lebt. Obwohl in der Liturgie das Christusmysterium in einer Vielfalt der Formen und Feiern und mit einer Reihe von Festzeiten und Festtagen dargestellt wird, ist das göttliche Mysterium, das darin gegenwärtig ist, nur ein unteilbares und lebendiges Ganzes des Christusmysteriums, weil nämlich Gott sich zusammenfassend und abschließend in seinem Sohn Jesus Christus geoffenbart hat; und Jesus Christus ist der Gottmensch, der für uns am Kreuz litt und starb und der nun als der erhöhte Herr im Himmel und in seiner Kirche lebt³⁰⁷. Damit stellt Söhngen fest, das Mysterium selbst bleibe ungebrochen und ungeteilt, während seine äußere Gestalt aufgeteilt ist auf die einzelnen Heilstatsachen, sei nun diese äußere Gestalt die Wirklichkeit der Geschichte oder sei es die Bildlichkeit der liturgischen Feier³⁰⁸.

Drittens hat das Christusmysterium eschatologischen Charakter³⁰⁹. Der eschatologische Charakter besagt die Ausrichtung der Heilsgeschichte auf Gott. "Da die Heilsgeschichte Geschichte von Gott her ist, von seinem göttlichen Willen und Handeln her, so ist auch Geschichte zu Gott hin."³¹⁰ Damit ist hier offensichtlich, daß das Christusmysterium von Gott ausgeht, in die Geschichte eingeht und schließlich wieder zu Gott hin zurückgeht. Im diesem Sinn heißt das, unsere jetzige Weltgeschichte ist eine Pilgerschaft zur Vollendung der Heilsgeschichte. Die Vollendung der Heilsgeschichte ist von der Auferstehung der Toten und von Christi Übergabe des Reiches an den Vater am Gerichtstag des Herrn gekennzeichnet³¹¹. Die Vollendung der Heilsgeschichte bedeutet auch den entscheidenden Sieg der Gottesherrschaft oder des Christusmysteriums³¹².

Viertens ist das Christusmysterium als *mysterium divinum* lebendige Gegenwart³¹³. Dieses vierte Hauptmerkmal verweist auf die Zeit der Kirche, und zwar die Zeit nach der

³⁰⁷ Vgl. Einheit, 345.

³⁰⁸ WM, 21.

³⁰⁹ Einheit, 357f.

³¹⁰ Ebd. 357.

³¹¹ Ebd. WM, 103.

³¹² Söhngen bezeichnet das Christusmysterium auch als Gottesherrschaft, vgl. Einheit, 353.

³¹³ Ebd. 359.

Himmelfahrt Christi bis zur Wiederkunft Christi, der die Lebenden und die Toten richtet. Das göttliche Mysterium ist uns im Gottmenschen Jesus Christus endgültig geoffenbart, sodaß es in Jesus Christus für die Welt und die Menschen sichtbar ist. "Und nach der Himmelfahrt Christi ist uns zwar seine sichtbare Gegenwart entzogen; aber der von den Toten auferstandene Herr ist der lebendige Christus, er lebt im Himmel, und er lebt, wie er es uns verheißen hat, in seiner Kirche und in den Seinigen"³¹⁴. Die Gegenwart Christi in seiner Kirche und in den Seinigen bedeutet nicht ein geschichtliches Nachleben wie ein Toter³¹⁵, sondern Christus lebt das Leben eines Lebendigen. Wenn Christus in seiner Kirche nur ein geschichtliches Nachleben führen würde, wäre seine Auferstehung von den Toten umsonst gewesen. Seine Gegenwart in der Kirche ist eine Gegenwart durch den lebendig machenden Geist mittels Wort und Sakrament.

2.2.2.3. Sittliche Dimension

Wir haben das Christusmysterium in den zwei Grundbestimmungen seiner Wirklichkeitsstruktur behandelt: es ist ein Heilsgeschehen, d.h. ein göttliches Handeln, das sich in der geschichtlichen Tatsächlichkeit verwirklicht. Söhnngen meint, wie das Mysterium in Jesus durch die Geschichte hindurchgegangen ist, so gehe nun die geschichtliche Wirklichkeit in der Kirche durch das Christusmysterium hindurch³¹⁶. Das bedeutet nicht nur, daß in der Kirche das Christusmysterium bis ans Ende der Zeit verkündigt und dargestellt wird, sondern auch, daß die Verkündigung und Darstellung des Christusmysteriums in der Kirche zugleich Anspruch auf die sittliche Verwirklichung des Christusgebotes erhebt³¹⁷. Damit kommt hier die dritte Grundbestimmung der Wirklichkeitsstruktur des Christusmysteriums zur Sprache, und zwar: die sittliche Dimension des Christusmysteriums, oder mit den Worten Söhnngens: das Christusmysterium als *Gottesgebot im Christusbeispiel*³¹⁸.

Die Frage lautet hier: warum hat das Christusmysterium eine sittliche Dimension? Das Christusmysterium hat eine sittliche Dimension, so Söhnngen, weil es durch die geschichtliche Wirklichkeit hindurchgeht. „Die geschichtliche Verwirklichung des <<Christusmysteriums>> vollzieht sich also in der sittlichen Verwirklichung des <<Christus-

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ "Nachleben" heißt: das Leben eines Verstorbenen in der Erinnerung der Hinterbliebenen; vgl. DUDEN, Deutsches Universal Wörterbuch A-Z., 1053.

³¹⁶ WM, 22.

³¹⁷ Ebd. 23.

³¹⁸ Einheit, 366; WM, 22-27.

gesetzes>> und <<Christusbeispiels>>³¹⁹. Die sittliche Dimension des Christumysteriums liegt hier damit in der geschichtlichen Wirklichkeit des Christumysteriums begründet. Das heißt, die geschichtliche Wirklichkeit des Christumysteriums beruht auf nichts anderem als auf seinem sittlichen Gehalt³²⁰. Das geschichtliche Leben Jesu z.B. enthält seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,8). Söhngen stellt sogar fest, daß der wesentliche Inhalt der geschichtlichen Wirklichkeit des Christumysteriums sein sittlicher Gehalt ist³²¹.

Das Christumysterium in seiner sittlichen Dimension trägt ebenfalls vier Hauptmerkmale. *Erstens* beansprucht uns das Christumysterium als Gebot oder Gesetz Gottes³²². Anders gesagt, das Christumysterium ist für uns Gottes Gesetz. Das Gesetz Gottes aber erfüllt sich in Jesus Christus, der in die Welt gekommen ist, um das Gesetz (des Alten Bundes) nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). Deshalb ist das Christumysterium nicht eigentlich die Lehre von einem neuen Gesetz oder von einer neuen sittlichen Ordnung, sondern Botschaft und Gabe eines neuen Geistes³²³. Die Botschaft hier bedeutet nicht die Botschaft *über* das Christusgeschehen, sondern die Botschaft *im* Christusgeschehen, d.h. das Christusgeschehen selbst³²⁴. Die Christusbotschaft ist das neue Leben; und dieses neue Leben ist für uns eine Gabe Gottes selbst, die sich in Jesus Christus befindet. Im Zusammenhang mit der sittlichen Dimension sieht Söhngen darum das Gesetz und Gebot Gottes im Christusgeschehen als Botschaft und Gabe eines neuen Geistes. Das heißt, das Gesetz und das Gebot Gottes bleiben wie im Alten Bunde in Kraft³²⁵, aber sie werden aus dem neuen Geist Christi heraus gesehen und verstanden. Erst im neuen Geist Christi wird das Gesetz tatsächlich als Gesetz und Gebot Gottes erfaßt und erfüllt. Im neuen Geist Christi wird das Gesetz sozusagen in seiner Gottesherrschaft neu und vollkommen eingesetzt³²⁶. Das Wort "Geist Christi" verweist wirklich auf den Heiligen Geist, der uns vom Vater und dem Sohn gesendet wird, um uns Christus zu bezeugen und uns alles zu lehren und uns an alles zu erinnern, was der Herr uns gesagt hat (Joh 14,26 und 15,26).

³¹⁹ WM, 23.

³²⁰ WM, 24.

³²¹ "Der wesentliche Inhalt des geschichtlichen Lebens Jesu ist sein sittlicher Gehalt, nämlich Christi Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes (Phil 2,8)". WM, 24.

³²² Einheit, 366.

³²³ Ebd.

³²⁴ Ebd. 365.

³²⁵ Weil Christus gekommen ist, nicht um das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.

³²⁶ Ebd. 366.

Das zweite Hauptmerkmal der sittlichen Dimension des Christusmysteriums ist *die vollkommene Erfüllung des Gotteswillens durch Christus*, vor allem in seinem Kreuzesgehorsam, und die uns dadurch (sakramental) ermöglichte Erfüllung des Gottesgesetzes in der Kraft und im Geist Christi³²⁷. Die Betonung liegt hier in der Erfüllung des Gotteswillens und der Erfüllung des Gottesgesetzes. Die Erfüllung des Gotteswillens verwirklicht sich in Jesus Christus, der seinem Vater gegenüber bis zum Tod gehorsam ist. Das ganze Leben Jesu drückt den Gehorsam gegenüber Gott aus, und sein Gehorsam findet tatsächlich sein Ziel im Kreuzestod (vgl. Röm 5,19)³²⁸. Jesus Christus erfüllt den Willen Gottes am vollkommensten und er wird für uns in seinem Kreuzesgehorsam die Sühne für alle Gesetzesübertretung und die neue Kraft für alle Gesetzeserfüllung³²⁹. Alle Gesetze müssen also in der Kraft und im Geist Christi ausgelegt und erfüllt werden. Deshalb wurde gesagt, die Erfüllung des Gottesgesetzes sei in der Kraft und im Geist Christi.

Genauso wie Christus durch seinen Heiligen Geist uns die Kraft zur Erfüllung der Gottesgebote gibt, so ist er uns in seinem irdischen Leben und Sterben *Beispiel*, dem wir sittlich nachzufolgen haben in der deshalb so genannten Nachfolge Christi oder *imitatio Christi*³³⁰. Hier bespricht Söhngen das in Christus erfüllte Gottesgesetz und Gottesgebot im Hinblick auf Kirche. Wenn das Christusmysterium uns im ersten und zweiten Hauptmerkmal der sittlichen Dimension des Christusmysteriums als die Gabe Gottes dargestellt worden ist, erscheint es uns im *dritten* Hauptmerkmal der sittlichen Dimension als *Beispiel* oder *Vorbild* des Lebens der Kirche. Die Ordnung von Gabe und Beispiel ist allerdings festgelegt, und zwar "zuerst göttliche Gabe und dann menschliches Beispiel"³³¹. Die christliche Moral ist nach Söhngen als *conclusio practica* aus dem Christusmysterium oder Christusgeschehen zu verstehen. Die sittliche Schlußfolgerung der Christusnachfolge wird auf das Christusmysterium als eine Prämisse zurückgeführt³³². Das Christus-

³²⁷ Ebd. 367.

³²⁸ "Wie das geschichtliche Leben Jesu, so hat auch sein sittlicher Gehalt, der Christusgehorsam (vgl. Röm, 5,19), sein Ziel im Kreuzestode Christi". WM, 24.

³²⁹ Einheit, 367.

³³⁰ Ebd. 368.

³³¹ Weiter sagt Söhngen: "...oder mit einem Begriffspaar Leos des Großen (Sermones 67, 5 et 72,1) zu reden: zuerst sacramentum (qui virtus impletur divina) und dann exemplum (quo devotio incitatur humana)". Einheit, 365.

³³² "Als eine Prämisse" bedeutet die Prämisse, die den Seinsgrund für das Sollen enthält, nach dem Leitsatz: operari sequitur esse. Söhngen sagt noch dazu: "Das christliche Sein und Haben enthält ein Sollen, das jenes Sein und Haben voraussetzt. Denn gefordert wird in Christus freilich immer nur so, daß zuvor mit dem Heiligen Geiste gegeben wird, was von Gott gefordert wird; aber mit der Gabe des Heiligen Geistes wird zurückgefordert, was uns in Christus gegeben wird und was Gottes Eigentum bleibt und wodurch auch wir Gottes Eigentum sind und zur Verfügung Gottes leben können und sollen." WM, 24.

mysterium ist zuallererst Heilsgeschehen, und nicht Beispiel für sittliches Leben; das sittliche Beispiel des Christusmysteriums steht an zweiter Stelle, nämlich als sittliche Schlußfolgerung aus dem Christusmysterium. Die christliche Moral findet damit ihren Quell im Christusmysterium. Söhngen nimmt als Beispiel das Mysterium von der Taufe in Röm 6, 3-12. "Wo Paulus das Mysterium von der Taufe verkündigt, durch die wir nämlich mit Christus der Sünde gestorben und zu neuem Leben auferstanden sind, da folgert der Apostel aus diesem göttlichen Geheimnis die sittliche Forderung, daß wir nun auch wandeln sollen gemäß dem Christusmysterium, dem wir in der Taufe gleichgebildet wurden"³³³.

Das *vierte* Hauptmerkmal der sittlichen Dimension des Christusmysteriums ist die *Verheißung*³³⁴. Diese Verheißung liegt in Christus, der die Schmach des Kreuzes leiden mußte, um so in die Herrlichkeit einzugehen. Der auferstandene Christus ist damit unsere Verheißung. Mit dieser Verheißung haben wir in der Nachfolge Christi die Garantie in Christus selbst. Die Verheißung verweist schließlich auf die eschatologische Ausrichtung, in der Christus nach der Auferstehung der Toten die volle Gottesherrschaft durch das Gericht und durch die Übergabe seines Reiches an den Vater errichten wird³³⁵. Damit setzt die Kirche bezüglich ihres sittlichen Lebens in der Nachfolge Christi oder *imitatio Christi* die Hoffnung auf die Heilsverheißung, in der Gott alles in allem wird.

2.2.2.4. Heilige Lehre

Die Wirklichkeit des Christusmysteriums ist aus zwei Grundschichten, nämlich *factum historicum* und *actio divina*, aufgebaut. Der Vollzug der geschichtlichen Verwirklichung des Christusmysteriums umfaßt nicht nur die sittlichen Dimension, sondern auch die erkenntnismäßige und lehrhafte Seite³³⁶. Die erkenntnismäßige und lehrhafte Seite der Seins- oder Wirklichkeitsstruktur des Mysteriums bedeutet, daß das Mysterium auch wesentlich Lehrmysterium oder Lehrgeheimnis ist³³⁷. Nach Söhngen gehört das Mysterium als Lehrgeheimnis zum Wesen des Mysteriums³³⁸. Das Mysterium als Lehrgeheim-

³³³ WM, 25.

³³⁴ Einheit, 368.

³³⁵ Ebd. 358.

³³⁶ "Das christliche Mysterium hat also auch eine erkenntnismäßige und damit lehrhafte Seite, was wir keinen Augenblick als nebensächlich einschätzen dürfen." WM, 102.

³³⁷ Ebd.; Einheit, 368f.

³³⁸ Allerdings bezieht sich Söhngen bei seiner Erklärung des Lehrgeheimnisses auf neuzeitliche Theologen, besonders auf die Gegner der Mysterientheologie, wie Karl Prümm, die das Mysterium als göttliche Wahrheiten verstehen.

nis bedeutet, daß das Mysterium zuerst als die göttliche Wahrheit verstanden wird. Die göttliche Wahrheit ist die in Gott verborgene und von Gott geoffenbarte Wahrheit. Man muß aber bemerken, daß das Mysterium als Lehrgeheimnis nicht als das allein Wesentliche des Mysteriums hinzustellen ist; das Mysterium als Lehrgeheimnis muß hingegen als eine wesentliche Ordnung innerhalb des ganzen Ordnungskosmos des Mysteriums verstanden werden³³⁹.

Es gibt bei der Grundbestimmung der Wirklichkeitsstruktur des Mysteriums als heilige Lehre vier Hauptmerkmale. *Erstens* ist das Christusmysterium als Lehrgeheimnis nicht widervernünftig; es hat Intelligibilitätscharakter³⁴⁰. Die Mysterien haben eine Entsprechung zu den Vernunftwahrheiten oder den verstehbaren Wahrheiten. Die von der Vernunft verstandene Wahrheit Gottes hat ihren Platz in der natürlichen Gotteserkenntnis oder natürlichen Gottesoffenbarung, in der der Mensch Gott durch seine natürliche Vernunft erkennen kann. Hier bewegt sich Söhngen natürlich innerhalb der Lehre des I. Vatikanischen Konzils³⁴¹. Das Konzil stellt fest, daß Vernunft und Glauben sich nicht widersprechen können³⁴². Natürlich bemerkt Söhngen, daß die Entsprechung der göttlichen Mysterien zu den Vernunftwahrheiten nur analog ist.

Das eigentliche Mysterium ist freilich eine übervernünftige Wahrheit³⁴³. Das ist das *zweite* Hauptmerkmal der Grundbestimmung der Wirklichkeitsstruktur des Mysteriums als Lehrgeheimnis. In der pluralen Form sind die Mysterien übervernünftige Wahrheiten oder sogenannte *mysteria stricte dicta*³⁴⁴. *Mysteria stricte dicta* bedeuten die göttlichen

³³⁹ Das bezieht sich hier wiederum auf Söhngens Kritik an K. Prümm, der das Mysterium nur als Lehrgeheimnis begreift.

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Die Konstitution des I. Vatikanischen Konzils über den Katholischen Glauben legt die Glaubenslehre der katholischen Kirche gegen die wesentlichsten Irrtümer des 19. Jahrhunderts dar, gegen Materialismus, Rationalismus, Pantheismus, und auch gegen die gefährlichen Strömungen des Traditionalismus und Fideismus. Bezüglich des Verhältnisses zwischen der menschlichen Vernunft und der göttlichen Offenbarung erklärt das Konzil die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, mit ihren natürlichen Kräften Dasein und Eigenschaften Gottes, des Schöpfers und Herrn der sittlichen Ordnung zu erkennen (vgl. DS. 3015-3018).

³⁴² Vgl. DS 3017-3018.

³⁴³ Vgl. Einheit, 368.

³⁴⁴ Für den Begriff der *mysteria stricte dicta* bzw. der Geheimnisse im strengen oder strikten Sinn bezieht sich Söhngen auf die Unterscheidung des Geheimnisbegriffs in der Schultheologie. Die Schultheologie unterscheidet die Geheimnisse im strikten (absoluten) und im weiteren Sinn. Im strikten Sinn bedeuten Geheimnisse die Wirklichkeit, die auch nach ihrer Offenbarung nicht in ihrem Wesen und ihrer inneren Möglichkeit durchschaut werden können. Im weiteren Sinn bedeuten die Geheimnisse die Wirklichkeiten, die ohne eine offenbarende Mitteilung in ihrer Existenz dem Menschen nicht zugänglich sind. K. Rahner kritisiert diese Unterscheidung, weil sie in der eigentlichen Sache nicht sehr viel weiter führt. Rahner legt für den Geheimnisbegriff eine dreifache Unterscheidung vor: das Mysterium *im weitesten Sinn*: natürlich erkennbare Sachverhalte über Gott, die wegen der Analogie aller Begriffe über ihn unscharf bleiben; *im engeren Sinn*: Sachverhalte, die nach der Offenbarung inhaltlich

Geheimnisse, die für die Vernunft an sich unzugänglich und uns allein aus göttlicher Offenbarung und durch die Gnade und Wahrheit des Glaubens bekannt sind und bleiben³⁴⁵. Die eigentlichen Mysterien können niemals in den Bereich des Erkennes des Menschen kommen, wenn sie nicht von Gott geoffenbart werden und wenn sie nicht durch den Glauben aufgenommen werden.

Die *mysteria stricte dicta* des I. Vatikanums beruhen auf den paulinischen Worten "Gottes Weisheit im Mysterium" (1 Kor 2,7; im Zusammenhang mit 1,18-2,16)³⁴⁶. Dem Thema "Gottes Weisheit im Mysterium" widmet Söhngen nicht wenig Raum³⁴⁷. Es ist für uns nützlich, Söhngens Gedanken zu diesem Thema etwas genauer darzulegen, weil es zum dynamischen Wesen des Mysteriums gehört³⁴⁸. Es geht hier um die Weisheit Gottes, die in Jesus Christus geworden ist (1 Kor 1,30). Diese Gottesweisheit ist im Mysterium verborgen (1 Kor 2,7). Denn wie das Mysterium, so ist auch seine Weisheit nicht die Weisheit des Menschen, sondern einzig und allein die Weisheit Gottes, verborgen in den Tiefen Gottes, die Gottes Geist erforscht, und darum von keinem der Weisen und Herrscher dieser Welt erkannt werden kann³⁴⁹. Nach Söhngen wird der Begriff der Gottesweisheit im Mysterium also inhaltlich vom Begriff des Mysteriums oder des Christusmysteriums bestimmt³⁵⁰. Das heißt, die Gottesweisheit im Mysterium verweist nicht auf die griechisch-philosophische Weisheit³⁵¹, sondern auf den gekreuzigten Christus³⁵². Die im Mysterium verborgene Gottesweisheit wird uns durch das Pneuma geoffenbart (1 Kor 2,10). Darum ist die Gottesweisheit pneumatisch oder dynamisch. Das heißt, die Gottesweisheit des Mysteriums ist keine leere und ohnmächtige Wortweisheit der Griechen, sondern die göttliche Geistmacht (1 Kor 1,17-18 und 2,4-5), die den Gläubigen als Heilskraft zuteil wird. Das Pneuma oder der Geist des Herrn läßt uns die Gegenwart des

einsichtig sind; und *im strengen Sinn*: jene Sachverhalte, die nach der Offenbarung inhaltlich nicht einsichtig werden; vgl. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften IV, 51-99; ders., Geheimnis, in: LThK IV, 593-597, hier 595-596; ders., Geheimnis, in: SM II, Sp. 189-196; W. Beinert, Geheimnis des Glaubens, in: LKD, 169-170.

³⁴⁵ Vgl. DS 3015.

³⁴⁶ Vgl. Weisheit, 921; J. Auer, KKD II, 248.

³⁴⁷ Vor allem: "Das Mysterium in theosophischer Sicht: Die Gottesweisheit des Mysteriums im geistlichen Christus- und Schriftverständnis" in: WM, 90-99;

³⁴⁸ WM, 90-99.

³⁴⁹ WM, 90.

³⁵⁰ WM, 93.

³⁵¹ D.h. sie betrifft die wissenschaftliche Schulweisheit durch begriffliche Forschung nach dem Wesentlichen; vgl. de Vries, Weisheit, in: PhW, 453.

³⁵² "Entscheidend ist das Urteil, das Paulus vom Mysterium des gekreuzigten Christus her über alle Philosophie der Griechen fällt: sie wird als Weisheit dieser Welt, als menschliche und fleischliche Weisheit, als Wort- oder Schwatzweisheit gebrandmarkt." WM, 92.

Herrn in der Heilsgeschichte sowohl im Alten Bund als auch im Neuen Bund wahrnehmen. Die im Mysterium verborgene und durch das Pneuma enthüllte Weisheit ist aber Auswirkung und Vollendung des einen Pneuma, das auch in jedem Christusgläubigen wohnt. Dieses Pneuma ist das Pneuma des Christusglaubens, wie es das Pneuma des Herrn ist, der durch den Geist des Glaubens in unseren Herzen wohnt und wirkt³⁵³. Anders gesagt, die Aufnahme der göttlichen Weisheit durch die Gläubigen ist nur möglich durch den Heiligen Geist, der in jedem Gläubigen wohnt. Das zeigt uns auch, daß der Glaube hier vorausgesetzt wird. Denn "durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen"(Eph 3,17).

Die Mysterien als übervernünftige Wahrheiten sind *lehrbar und wißbar*³⁵⁴. Die Lehrbarkeit und Wißbarkeit sind das *dritte* Hauptmerkmal der Grundbestimmung der Wirklichkeitsstruktur des Mysteriums als Lehrgeheimnis. Es handelt sich um Dogma und Theologie. Im Dogma wird die in Gott verborgene und von Gott geoffenbarte Wahrheit gelehrt und erklärt. Das Dogma vermittelt und enthält das in den Tiefen Gottes verborgene und uns durch seinen Geist geoffenbarte Mysterium, das sich in Christus verwirklicht und das der Kirche übergeben ist, damit sie es überliefert und verkündet³⁵⁵. In Bezug auf den theologischen Begriff versteht Söhngen das Dogma in doppeltem Sinn³⁵⁶. *Erstens* ist Dogma im allgemeinsten Sinn der Meinungs- und Aussagebereich, in welchem Scheidung und Entscheidung gilt: Entweder - oder, Ja oder Nein, Wahr- oder Falschsein. *Zweitens* ist das Dogma im ganz besonderen Sinn in der christlichen Verkündigung und Theologie jener Bereich fester Meinung und entschiedener Aussage, der nicht nur über Glaubenswahrheiten und Glaubenstatsachen und über Glaubensweisen Meinungen und Aussagen aufstellt, sondern sich in den Glauben selbst gläubig hineingestellt weiß, in das Ja des Glaubens zu seiner Wahrheit und in das Nein zum Unglauben und Irrtum³⁵⁷. Die Dogmen sind Aussagen über das Christusmysterium, das von Gott geoffenbart ist und von den Menschen im Glauben aufgenommen wird.

³⁵³ WM, 95.

³⁵⁴ Einheit, 368.

³⁵⁵ Vgl. Einheit, 305-323.

³⁵⁶ Weisheit, 952.

³⁵⁷ Söhngen formuliert das Verständnis von Dogma aus der Schultheologie; vgl. das heutige theologische Verständnis des Dogmas: "Unter Dogma versteht man eine für den Christen verbindliche Lehraussage, in der mit kirchlich festgelegten Sprachmustern eine Offenbarungswahrheit zeitgeschichtlich ausgelegt, auf die christliche Praxis bezogen und dadurch in ihrem bleibenden Sinngehalt bewahrt wird (Dogma im engeren Sinn). Eine dogmatische Aussage ist ein wissenschaftliches Urteil, das die kirchlich vermittelten Inhalt des christlichen Glaubens darstellt, begründet, auslegt oder Vorarbeiten für ein künftiges Dogma leistet (Dogma im weiteren Sinn)", W. Beinert, Dogma/Dogmatische Aussage, in: LKD, 89.

Um das Grundverständnis der christlichen Theologie zu gewinnen, geht Söhngen von zwei Prinzipien aus. *Einerseits* hat die Theologie ein pneumatisches Prinzip, das in der Gottesweisheit im Mysterium liegt. Gottes Weisheit im Geheimnis ist keine Theologie im Sinne theologischer Wissenschaft, sondern Gottesmacht und Heilskraft, die in den Tiefen Gottes verborgen und uns durch den Geist geoffenbart ist und sich im Gottmenschen Jesus Christus verwirklicht. Das pneumatische Prinzip von der Gottesweisheit im Mysterium ist der geistliche Urgrund und Ursprung christlicher Theologie³⁵⁸. Das heißt, das Anliegen christlicher Theologie ist nicht die wissenschaftliche Sorge, sondern die Sorge um den Geist Gottes und den göttlichen Glauben. Deshalb stellt Söhngen eine rhetorische Frage: "Was nützt in der christlichen Theologie eine 'Wissenschaft', die vom Geiste Gottes verlassen ist und die den göttlichen Glauben verlassen hat?"³⁵⁹. *Andererseits* hat Theologie eine andere Grundlage, nämlich das Vernunftwissen. Theologie als eine Vernunftwissenschaft betrifft das, was der Mensch durch seine Vernunft, durch seinen Geist wissen kann und weiß, auch über Gott³⁶⁰. In den paulinischen Briefen ist es die griechische Weisheit, die im Gegensatz zu der Gottesweisheit im Geheimnis steht³⁶¹. Nach dem allgemeinen Sinn von Wissenschaft muß die wissenschaftliche Theologie logisch, methodisch-systematisch und vernünftig dargestellt werden. Für Söhngen soll die christliche Theologie eine Einheit oder Synthese beider Prinzipien sein. Die christliche Theologie ist *Gottes Weisheit im Geheimnis und durch den Weg der Wissenschaft*³⁶². Das ist das Grundverständnis der Theologie bei Söhngen, das alle seine Werke prägt³⁶³. Seiner An-

³⁵⁸ Es geht hier um den Grund der Theologie. Theologie gründet nicht in sich selbst, sondern im Kerygma, das selbst nicht Theologie ist, aber der begründende Uranfang und ausrichtende Ursinn aller Theologie, die arche und das telos, die energeia und entelecheia, die in allem theologischen Werk am Werke seiende Urwirklichkeit und Urbildlichkeit; vgl. Weisheit, 910.925.

³⁵⁹ WM, 97.

³⁶⁰ Weisheit, 908.

³⁶¹ Vgl. 1 Kor 2,6-7; Eph 1,8-9.

³⁶² Für diese Auffassung kann man sich auf mehrere Arbeiten Söhngens berufen, wie "Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit", in: Cath 1 (1932) 49-69, auf einige Abhandlungen, die in "Die Einheit in der Theologie" gesammelt sind, vgl. z.B. 41,61, 317, 325; vor allem auf "Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft", in: MySal I, 907-980. Im zuletzt genannten Werk faßt Söhngen seine Grundgedanken über die christliche Theologie zusammen.

³⁶³ Was am Grundverständnis der Theologie bei Söhngen auffällt, ist sein Hinweis auf die Einheit der Theologie im Proslogion Anselms. Es lohnt sich, kurz das theologische Programm Anselms darzustellen, wie Söhngen es versteht. Das theologische Programm Anselms, des Vaters der Konklusionstheologie, findet sich in seinem *Proslogion*. Anselm kennzeichnet sein theologisches Programm mit drei Formeln: nämlich: *fides quaerens intellectum*, *intellectus fidei* und *credo ut intelligam*. Das heißt, der Glaube geht auf Suche nach Einsicht (*fides quaerens intellectum*), und zwar sucht er mittels der Vernunft den Grund dessen einzusehen, was uns in der Glaubenserfahrung zunächst schlicht gegeben ist. Anselm unterscheidet also im Bereich der Theologie die schlichten Gegebenheiten der Glaubenserfahrung und die Erfahrungserkenntnis als wissenschaftliche Bearbeitung der Erfahrungsgegebenheiten. (Söhngen verweist hinsichtlich dieser Unterscheidung auf ähnliche Differenzierungen bei Kant). Das

sicht nach setzt die Theologie schließlich im gläubigen und kirchlichen Leben ein. "Theologische Aussage ist nicht bloß Aussage über das, was wir und wie wir es glauben, sondern Aussage, gemacht von der Vernunft derer, die selbst im Glaubensleben eines Christen und in der Glaubengemeinschaft der Kirche stehen und das in ihr verkündigte Wort und Heil Gottes gehorsam hören"³⁶⁴. Der Sitz der Theologie ist nicht nur in der Glaubensvernunft, sondern auch im Glaubensleben der Christen und in der Glaubengemeinschaft der Kirche beheimatet. Die Theologie hat somit ihren Ort in der Kirche und ihren Dienst an der Kirche und ihrer Verkündigung. Der Ort und der Dienst der Theologie an der Kirche liegen vor allem in ihrer kritischen Funktion³⁶⁵. Die christliche Theologie hat also eine kritische Funktion, nicht nur nach außen gegenüber der Welt, sondern auch nach innen angesichts ihrer selbst und der Kirche. Für Söhngen ist aber wichtig, daß der katholische Theologe sich in seiner Lehrtätigkeit und Lehrmeinung dem hierarchischen Lehramt und Lehrspruch des Papstes und der Bischöfe unterstellt³⁶⁶. Die kritische Funktion der Theologie sorgt sich vornehmlich in ihrem kritischen Dienst an der Kirche um den rechten Glaubensgeist, „...ja auch um den guten Geschmack in der Frömmigkeit und ihrer Sprache“³⁶⁷.

Das *vierte* Hauptmerkmal der Wirklichkeitsstruktur des Mysteriums als Lehrgeheimnis betrifft die göttliche Autorität, die die Wahrheit unseres Glaubens und Glaubensverständes garantiert. Denn die göttlichen Mysterien sind übervernünftig. "Die intelligibilitas der veritas fidei begrenzt sich an der credibilitas; die Einsichtigkeit ist also Glaubwürdigkeit, und zwar die interna credibilitas non evidens, die von der dogmatischen Spekulation angegangen wird, im Gegensatz zur externa credibilitas evidens, mit der es die Fundamentaltheologie zu tun hat"³⁶⁸. Die göttliche Autorität, womit die Dogmatik sich beschäftigt, befindet sich in der inneren Glaubbarkeit des Gotteswortes selbst, der Selbstbe-

Vernunftwissen darf aber nicht über die Glaubenserfahrung hinaus in einen luftleeren Vernunftraum fliegen und so die Glaubenserfahrung aufheben. Der Glaubensverstand oder *intellectus fidei* ist fest auf die Glaubenserfahrung bezogen, weil ohne Glaubenserfahrung den Begriffen des Glaubensverständes kein rechter Gegenstand zugrunde liegen würde. Von daher ergibt sich die kritische Regel Anselms: *credo ut intelligam*: ich glaube zuallererst, um dann auch, was ich glaube, einzusehen und stets nur so auch einsehen zu können, indem ich zuallererst glaube. Auffassungen Söhngens zu Anselm finden sich in: Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, Einheit, 24-62; Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht, besonders von Anselms ontologischem Argument her, in: Einheit, 140-160.

³⁶⁴ Weisheit, 954.

³⁶⁵ Vgl. Weisheit, 956.

³⁶⁶ Söhngen sagt sogar, daß der katholische Theologe in seiner Lehrmeinung und Lehrtätigkeit nicht gegen Kirche und kirchliches Lehramt stehen darf, vgl. Weisheit, 956.

³⁶⁷ Weisheit, 957.

³⁶⁸ Einheit, 368-369.

zeugung des Gotteswortes in der Offenbarung³⁶⁹. Anders gesagt, die göttliche Autorität liegt in der Fülle der geheimnisvollen Wahrheiten und Wirklichkeiten der Gottesoffenbarung in Jesus Christus. Söhngen fügt hier noch an, daß die Gottesoffenbarung in Jesus Christus fortlebt und mir in der von ihm gestifteten Kirche begegnet, und diese Kirche Jesu Christi allein in der römisch-katholischen Kirche wirklich ist³⁷⁰.

2.2.3. Zusammenfassung

Wir haben nun einen Überblick von Söhngens Anschauung vom dynamischen Wesen des Mysteriums gewonnen. Es geht hier nicht um den philosophischen, sondern um den theologischen Wesensbegriff, der konkret und heilsgeschichtlich ist. Das konkret-heilsgeschichtliche Wesen des Mysteriums beruht also auf dem heilsgeschichtlichen Standpunkt, daß Gott geschichtliche Anstalten getroffen und geschichtliche Tatsachen gesetzt hat, um sich uns in besonderer Weise zu offenbaren. Die Heilstatsache, in der die ganze Heilsgeschichte zusammengefaßt ist, ist der gekreuzigte und auferstandene und in seiner Kirche fortlebende Herr Jesus Christus; alle christlichen Lebenswerte sind auf jene heilsgeschichtliche Lage bezogen, in die der Mensch durch seine Sünde und Christi Kreuz gebracht ist. Es ist damit offensichtlich, daß Söhngen vornehmlich auf dem Standpunkt der paulinischen Christologie steht. Der Brennpunkt seiner Besinnung auf das Wesen des Mysteriums ist das dynamisch-lebendige Christusmysterium.

Die Begegnung zwischen Gott und Menschen ist möglich, obwohl beide von unterschiedlichem Wesen sind. Bei allen Menschen gibt es eine Sehnsucht nach der Begegnung mit Gott. Aber erst in der Christusoffenbarung und im Christusbauen erfüllt sich die Sehnsucht der Menschen ganz. Die Christusoffenbarung und der Christusbauen verweisen auf die Wirklichkeit des Christusmysteriums. Mit der Sonde der kategorialen Analysis fidei lotet Söhngen die Seins- oder Wirklichkeitsstruktur des Christusmysteriums aus, um die Grundbestimmungen der Wirklichkeitsweise des uns begegnenden Mysteriums zu finden. Söhngen bringt vier Grundbestimmungen der Wirklichkeitsstruktur des Mysteriums zum Ausdruck: *factum historicum*, *actio divina*, sittliche Dimension und heilige Lehre oder Lehrgeheimnis. Diese Grundbestimmungen bilden zusammen ein ganzes Mysteriumswesen und umfassen die ganze Ordnung des Mysteriums.

Wenn wir die Überlegungen zum Wesen des Mysteriums bei Söhngen beurteilen, wird die Betonung des heilsökonomischen Mysteriums Gottes deutlich. Es handelt sich um den heilsökonomischen Gott. Gott ist "für uns", und zwar Gott, der sich uns in der

³⁶⁹ Vgl. Einheit, 281ff.

³⁷⁰ Ebd. 282. Es ist damit offensichtlich, daß Söhngen sehr römisch-katholisch denkt.

Heilsgeschichte zu erfahren gegeben hat. In Bezug auf die trinitarischen Überlegungen handelt Söhngen vor allem von der ökonomischen Trinität. Die immanente Trinität kommt bei Söhngen sehr wenig zur Sprache. Söhngen achtet nicht so sehr auf die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität. Dieser Mangel beruht in seinem Offenbarungsbegriff, der den Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht zuerst als Selbstmitteilung Gottes, sondern als Heilswille Gottes sieht³⁷¹.

2.3. Die geschichtliche Verwirklichung des Mysteriums als Christusmysterium

Aus dem letzten Abschnitt wird ersichtlich, daß Söhngen das Mysterium Gottes wesentlich heilsgeschichtlich versteht. Das heilsgeschichtliche Mysterium Gottes beschreibt den Heilsplan Gottes, der sich in den zeitlichen Ereignissen verwirklicht. Das Mysterium Gottes verweist auf nichts anderes als auf den Gotteswillen, auf die zeitliche Verwirklichung des ewigen Heilsplans in der Heilsgeschichte. Hier wollen wir die Frage stellen, wie Gott seinen Heilsplan in der Geschichte verwirklicht. Wir wollen Söhngens Sicht der geschichtlichen Verwirklichung des Mysteriums Gottes untersuchen. Wir werden das in zwei Hauptschritten zur Sprache bringen. Zuerst besprechen wir die trinitarische Struktur des Heilsmysteriums. Anschließend behandeln wir das Christusmysterium als die geschichtliche Verwirklichung des Heilsmysteriums.

2.3.1. Die trinitarische Struktur des Heilsmysteriums

Unter dem Begriff des Heilsmysteriums versteht Söhngen den Heilswillen Gottes, der sich in der Geschichte vollzieht. Deshalb verweist das Heilsmysterium auf die Heilsgeschichte, und zwar als Geschichte von Gott her und zu Gott hin, die das in der Geschichte sich verwirklichende Handeln Gottes enthält³⁷². Das Heilsmysterium, nämlich die Heilsgeschichte, als das Handeln Gottes bekundet eine trinitarische Struktur. Die trinitarische Struktur weist darauf hin, daß die Heilsgeschichte das Handeln Gottes, des Vaters, in Jesus Christus, seinem Sohn, durch den Heiligen Geist ist. Die Heilsgeschichte ist ein gemeinsames Handeln des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Obwohl der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ihre eigene Rolle in der Heilsgeschichte haben, ist ihr Handeln nur eines, nämlich das Heilswerk Gottes. Das Handeln Gottes in der Heils-

³⁷¹ Die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität ist eng verbunden mit dem Begriff und Inhalt einer wirklichen Selbstmitteilung Gottes, vgl. H. Vorgrimler, *Theologische Gotteslehre*, 161ff.

³⁷² "Es ist Heilsgeschichte, das heißt Geschichte von Gott her und zu Gott hin, Geschichte, die in einem besonderen Sinne von Gott gemacht wurde und wird. Es ist kurz gesagt die Geschichte der Gottesherrschaft. Und die Tatsachen der Heilsgeschichte sind Heilstatsachen". *Einheit*, 350.

geschichte ist deshalb eine *actio* des Dreieinigen Gottes. Um das genauer zu verstehen, müssen wir aber diese trinitarische Struktur präzisieren.

Hier werden wir sie mit den Begriffen: "theozentrisch", "christozentrisch" und "pneumatologisch" zum Ausdruck bringen. Der Wortteil "Zentrum" bei "theozentrisch" und "christozentrisch" ist freilich nicht als streng gleichartige Bildung zu verstehen und zu interpretieren³⁷³. Im theologischen Ausdruck verweist der Ausdruck "theozentrisch" auf Gott als erstes und letztes *subiectum* aller theologischen Aussagen. Dazu sagt Söhnngen: "Gott ist *centrum* aller theologischen Aussagen als ihr erst- und letztliches *subiectum*, er ist *terminus a quo* und *terminus ad quem*"³⁷⁴. Gott als Subjekt bedeutet ein Subjekt im logischen Begriff, d.h. ein Subjekt, von dem Prädikationen oder Aussagen gemacht werden. Wenn Gott das Subjekt ist, ist Christus das Prädikat; dies wird in der kerygmatischen Kurzformel ausgedrückt: "Gott in Jesus Christus"³⁷⁵. "Christozentrisch" verweist demnach auf Christus als *praedicatum mediumque* theologischer Aussagen³⁷⁶. "Christus ist *centrum* als *praedicatum mediumque*, er ist mediator auch in diesem logischen und theologischen Begriff; und weil der Herr der Geist ist und als Geist in uns wohnt, so ist die Christozentrik pneumatologisch von Gottes Geist her und auf des Menschen Geist hin zu verstehen"³⁷⁷. Diese letzten Worte Söhnngens drücken zugleich die pneumatologische Struktur der Heilsgeschichte aus. Es wäre nicht ganz zutreffend, wenn wir die pneumatologische Struktur als Pneumatozentrik bezeichnen würden. Denn der Heilige Geist ist selbst jener umgreifende Horizont, innerhalb dessen jede theologische Reflexion überhaupt erst als solche erfolgen kann³⁷⁸. Darum benutzen wir hier den Ausdruck "pneumatologische Struktur".

³⁷³ Vgl. R. Schulte, Das Christusergeignis als Tat des Vaters, in: MySal III/1, 49-85, hier 52.

³⁷⁴ Weisheit, 920.

³⁷⁵ Vgl. ebd. 919.

³⁷⁶ Vgl. R. Schulte, ebd. H. Küng kommentiert: "Christozentrik wird leicht als exklusives Programm mißverstanden, als ob sie Gott den Vater als Ausgangs- und Zielpunkt des Heilsgeschehens oder den Heiligen Geist als die alles einende Kraft in den Hintergrund des Glaubensbewußtseins drängen wolle. Richtig verstanden wird aber Christozentrik Anliegen eines jeden Christen sein müssen: Christozentrik besagt, daß Christus, als der Gott-Mensch, die Mitte aller göttlichen Werke und Worte ist, sie besagt an sich nicht mehr als "christlich", wenn dies im eigenen Sinn gebraucht wird, fordert aber, daß die Theologie dieser Tatsache konsequent Rechnung trage. Christozentrik ist in erster Linie nicht wissenschaftliches Formalprinzip, sondern schlichte Wirklichkeit: Christus als die lebendige Mitte aller Werke und Taten Gottes ('objektive Christozentrik')". Ders., Christozentrik, in: LThK II, 1169; vgl. G.L. Müller, Christozentrik, in: LKD, 75ff.

³⁷⁷ Weisheit, 920.

³⁷⁸ Vgl. H. Mühlen, Das Christusergeignis als Tat des Heiligen Geistes, in: MySal III/2, 513f. Zitieren wir noch die Worte Mühlens vom Heiligen Geist. "Die Lehre vom Heiligen Geist ist nämlich zunächst nicht eine Aussage über ihn, sondern jegliche theologische Aussage ist nur <<in>> ihm möglich. Der Heilige Geist ist den Aussagen der Heiligen Schrift entsprechend nicht unser gegenständiges Gegenüber, denn er hat sich nicht in dem Person-Wort <<Ich>> geoffenbart, wie Jahwe im AT und Jesus im NT,

2.3.1.1. Theozentrisch

Die ganze Heilsgeschichte geht von Gott aus und zugleich zu Gott hin³⁷⁹. Das erste verweist auf den Ursprung, den Anfang und den Quell der Heilsgeschichte, und das zweite auf das Ziel oder die Richtung der Heilsgeschichte. Gott ist der Ursprung, der Anfang und der Quell der Heilsgeschichte, denn die Heilsgeschichte ist Gottes Heilswille, der in den Tiefen Gottes verborgen und vor aller Weltzeit beschlossen ist³⁸⁰. "Dieser göttliche Heilswille ist in einem schlechthin ausschließlichen Sinne in den Tiefen Gottes verborgen; keinerlei menschliches Denken und Planen vermag auch nur im entferntesten von sich aus den göttlichen Heilswillen zu *berühren*"³⁸¹. Söhngen beruft sich auf den paulinischen Mysteriumsbegriff, und zwar insofern, als das Mysterium den Heilswillen oder den Heilsplan Gottes betreffe³⁸². Genauso kommt unsere Erwählung von Gott selbst, "weil er mein Heil 'will' im freien Ratschluß seines Wohlgefallens, gemäß dem er uns in Liebe vor Grundlegung der Welt auserwählt und vorherbestimmt hat, durch Jesus Christus Kinder Gottes zu werden (vgl. Eph 1,3-5/11)"³⁸³. Damit bringt Söhngen den Ursprungscharakter bei Gott mit dem Ratschluß Gottes und unserer Erwählung zum Ausdruck.

Gott offenbart - und das heißt er realisiert³⁸⁴ - seinen Heilswillen in der Geschichte. Gott ist immer die Hauptfigur in der Heilsgeschichte. Das heißt, alles, was sich in der Heilsgeschichte vollzieht, ist *actio* Gottes³⁸⁵; oder man kann auch sagen, die Heilsge-

sondern er ist zunächst und primär <<das ungegenständlichste, ewig jenseits aller Objektivierung atmende Geheimnis, in dessen Licht jedoch alles klar und durchsichtig wird, was überhaupt aufklärbar ist>>.....Der Heilige Geist ist als die uns <<nächste>> göttliche <<Person>> deshalb nicht in einem ähnlichen Sinne <<Mittler>> zu Christus hin, wie Christus der Mittler zum Vater hin ist, sondern er ist die sich selbst vermittelnde Vermittlung, die alles mit allem vermittelt, selbst aber keiner Vermittlung mehr bedarf". Ebd. 513-514.

³⁷⁹ "Das Geheimnis ist in Gott, von Gott her und zu Gott hin: es ist in den Tiefen des Gottes verborgen und von Gott durch seinen Geist uns geoffenbart und zur Verherrlichung Gottes und zu unserer Verherrlichung mit Gottes und seines Christus Herrlichkeit bestimmt - Gottes und unsere Verherrlichung gehen in eines." Weisheit, 911.

³⁸⁰ In Hinblick auf den Sinn des paulinischen Mysteriums Gottes versteht Söhngen die Heilsgeschichte als die Realisierung des Heilswillens Gottes. "Was uns Gott selber erschließt, ist sein göttlicher Heilswille oder Heilsplan mit uns (Eph 1,3-14; besonders 1,5.9.11)". Einheit, 354.

³⁸¹ WM, 100.

³⁸² Diese Auffassung des paulinischen Mysteriumsbegriff bei Söhngen entspricht der Auffassung der Exegeten. Z.B. Bornkamm, *μυστήριον*, in: ThWNT IV, 825ff; L. Cerfaux, Christus in der paulinischen Theologie, 1964 (Deutsche Übertragung aus der französischen Ausgabe: "Le Christ dans la theologie de Saint Paul", 1951), hier: 249f.

³⁸³ WM, 100.

³⁸⁴ Wohl gemerkt, daß die Offenbarung einen Tatcharakter hat; vgl. Einheit, 355.

³⁸⁵ Es ist natürlich mit dem Mysteriumsverständnis als *actio divina* verbunden.

schichte ist die Tat des Vaters³⁸⁶. Es ist Gott, der Abraham berufen hat und ihm die Verheißung gab (Gen 11-13). Es ist Gott, der zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hat (Hebr 1,1). In der Geschichte offenbart sich Gott in Wort und Tat, und letztlich in dem fleischgewordenen Wort Gottes und in der Gottestat des gekreuzigten Gottmenschen³⁸⁷. Jesus Christus ist in die Welt gekommen, nicht aus seinem eigenen Willen selbst, sondern im Auftrag von Gott, dem Vater. Er handelte im Auftrag vom Vater, denn "Gott hat die Welt geliebt, so sehr, daß er Seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt und Ihn dahingegeben hat, damit die Welt gerettet werde durch Ihn (Joh 3,16.17)"³⁸⁸. Gott der Vater ist aber nicht nur der Ursprung der Sendung des Sohnes, sondern auch der Sendung des Heiligen Geistes, der in uns wohnt. "Als die Fülle der Zeit gekommen war, entsandte der Gott seinen Sohn als einen vom Weibe Geborenen und unter das Gesetz Gestellten, damit er die unterm Gesetze Stehenden loskaufe und damit wir die Einsetzung an Sohnes Statt empfangen. Was aber das betrifft, daß ihr in der Tat Söhne seid, so entsandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da schreit: Abba, Vater!" (Gal 4,4-7)³⁸⁹.

Der Kreuzestod Jesu ist der Mittelpunkt der Heilsgeschichte³⁹⁰, in dem Gott uns aus der Macht der Finsternis befreit hat³⁹¹. Außerdem ist der Kreuzestod Jesu als Hinübergang Jesu aus dieser Welt zum himmlischen Vater zu verstehen³⁹². Der Kreuzestod ist zugleich der Wendepunkt in der Richtung der Heilsgeschichte, und zwar *von* der ursprünglichen Richtung von Gott in die Welt *zur* abschließenden Richtung: von der Welt zu Gott zurück. Genauer gesagt: die Heilsgeschichte bewegt sich von Gott her, geht in die Geschichte hinein, erreicht den Mittelpunkt in Kreuzestod Jesu und geht zu Gott hin wieder zurück. Gott der Vater ist darum nicht nur der Ursprung, der Anfang und der Quell der Heilsgeschichte, sondern auch das Ziel und die letzte und volle Ausrichtung der Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte findet ihre Vollendung darin, "wenn Christus bei

³⁸⁶ Vgl. R. Schulte, Das Christuserignis als Tat des Vaters, 49-88.

³⁸⁷ Vgl. Weisheit, 914ff; Einheit 355.

³⁸⁸ HC, 28.

³⁸⁹ Einheit, 329; CG, 27.

³⁹⁰ "Der Opfertod Christi am Kreuze, diese Heilstatsache der Heilstatsachen, ist eine echte, geschichtliche Entscheidung, und zwar die größte und wichtigste Entscheidung aller Geschichte." Einheit, 349.

³⁹¹ "Gott hat uns befreit aus der Macht der Finsternis und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt. In Ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden" (Kol 1, 13.14). Einheit, 202.

³⁹² "Der Hinübergang Jesu aus dieser Welt zum himmlischen Vater im Durchgang durch den Opfertod ist der neue, christliche Sinn von Pascha, das ursprünglich Vorübergang bedeutet. Vor dem Paschafeste, da Jesus wußte, seine Stunde sei gekommen, daß er aus dieser Welt zum Vater hinübergehe, und da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, so liebte er sie bis ans Ende (Jo 13,1)". WM, 11 (Anm. 2).

seiner Wiederkunft zum Gerichte das Reich Gottes dem Vater übergibt und jegliche Herrschaft und jegliche Macht und Gewalt zunichte macht (1 Kor 15,24)³⁹³. In dieser Zeit der Vollendung der Heilsgeschichte wird die Heilsgeschichte auch beendet werden. Dann wird alles Christus unterworfen sein, dann wird auch der Sohn sich selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott alles in allem sei (1 Kor 15,28).

2.3.1.2. Christozentrisch

Die christozentrische Struktur verweist nicht darauf, daß Christus das Zentrum der Heilsgeschichte im gleichen Sinn darstellt wie Gott der Vater, der ja der Ursprung, der Anfang, der Quell und zugleich das Ziel der Heilsgeschichte ist. Die christozentrische Struktur verweist aber darauf, daß Christus in der durchaus vermittelnden Funktion von Gott her und zu Gott hin zu sehen ist³⁹⁴. Der Begriff der Christozentrik weist bei Söhnen darauf hin, daß das, was Christus ist, sagt und bewirkt, die große und endgültige Prädikation oder Aussage Gottes, des Vaters ist³⁹⁵. Christus ist das *medium* oder die Mitte, die Gott selber von sich selbst gemacht hat. "Christozentrisch" ist also bei Söhnen ein Mittelbegriff³⁹⁶, der zeigt, daß die ganze Heilsgeschichte Gottes sich wesentlich nur und immer in Jesus Christus, dem Gottmenschen, vollzieht und verwirklicht, während sie im Vater ihren Ursprung und ihr Ziel hat.

Die christozentrische Struktur bezieht sich zuerst auf Gott den Vater. Wie schon gesagt, Gott der Vater tut alles in Christus. Christi Beinamen, wie z.B. "Sohn Gottes" und "Ebenbild Gottes" verweisen unmittelbar auf die besondere Beziehung Christi zu Gott, dem Vater³⁹⁷. Gott ist der Schöpfer- und der Erlösergott³⁹⁸. Kol 1, 15-20 ist der Haupttext, den Söhnen verwendet, um die zentrale Rolle Christi in der Schöpfung und der

³⁹³ Einheit, 357. Hier wird der eschatologische Charakter der Heilsgeschichte zum Ausdruck gebracht.

³⁹⁴ Weisheit, 920.

³⁹⁵ Vgl. Weisheit, 919.

³⁹⁶ "Von einer theologischen Theorie des Urteils her gesehen, gehört Christus und alles Christologische auf die Seite des Prädikates und der Prädikate, Gott aber erstlich und letztlich auf die Seite des Aussagesubjekts. So ist denn der Mittler Christus die <<Mitte>>, das *medium* auch in jenem logischen Begriff, der als Mittelbegriff und Mittelsatz in allem theologischen Schluß- und Beweisverfahren das Amt des Mittleren, der Vermittlung und der Vermitteltheit ausübt." Weisheit, 919.

³⁹⁷ Zum Ebenbild Gottes: Einheit, 33-41, 67-84, 114-125, 173-211, 167-171, 185-187, 243-247; zum Sohn Gottes: Einheit, 183-185, 226,233, 345,357,360; WM 9f.

³⁹⁸ "Vergessen wir es nicht: die Frohbotschaft unseres Herrn und Heilandes ist nicht nur eine Frohbotschaft über den Erlösergott und die Erlösung, sondern ebensosehr und ebendeshalb eine Frohbotschaft über den Schöpfergott und seine Schöpfung". Einheit, 227.

Erlösung zu bekunden³⁹⁹. Gott der Schöpfergott hat alles in Christus erschaffen, deshalb ist Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der Schöpfung⁴⁰⁰. Diese Erstgeburt hier ist aber im Zusammenhang mit der Erlösung zu verstehen⁴⁰¹. Söhngen interpretiert die Worte: Christus als der "Erstgeborene der Schöpfung" im Zusammenhang mit Röm 8,29, und zwar Christus als Erstgeborener unter vielen Brüdern, unter denen, die Gott vorherbestimmt hat, daß sie nach Gottes Bild gestaltet werden, das der Sohn Gottes ist⁴⁰². Christus als der Erstgeborene verweist also auf die Sohnschaft und ihr Herrschaftsrecht als Inhaltsbestimmung der Gottebenbildlichkeit Christi⁴⁰³. Christus als Ebenbild Gottes ist auch die Erscheinung oder Offenbarung Gottes selbst, "die in die Geschichte hineinwirkt und mitten in ihr eine Geschichte von Gott her, nämlich Heilsgeschichte macht"⁴⁰⁴. Die ganze Heilsgeschichte läßt sich in der Heilstatsache zusammenfassen, die der gekreuzigte und in seiner Kirche fortlebende Herr Jesus Christus ist⁴⁰⁵. Es zeigt sich damit, daß Christus die Hauptrolle sowohl in der Schöpfungsordnung als auch in der Erlösungsordnung spielt, in der Gott stets in Christus handelt und wirkt.

Außer auf Gott den Vater bezieht sich die christozentrische Struktur auch auf den Heiligen Geist. Das heißt, alle Werke des Heiligen Geistes sind immer nur um des Chri-

³⁹⁹ Einheit, 182-185. Kol 1, 15-20 lautet: "Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut". Zitat aus der Bibel-Einheitsübersetzung.

⁴⁰⁰ In seinen Werken behandelt Söhngen das Thema: Präexistenz Christi oder die ewige Herkunft der Sendung des Sohnes sehr wenig. Dies ist aber der Hintergrund oder die Voraussetzung der Christologie Söhngens geworden, wenn er z.B. sagt: "Geoffenbart worden ist uns die Agape von Gott in seinem Sohne Jesus Christus. Vom Himmel hoch hat uns Jesus Christus die Frohbotschaft der neuen Liebe gebracht und in Gleichnissen die Geheimnisse der neuen Liebe verkündigt.....Die Liebe, die bei Gott und Gott selber war, ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet; und wir haben ihre Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit (vgl. Jo 1,14)". Offenbarung, 10.

⁴⁰¹ "Er (Christus) ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, damit Er in allem den Vorrang habe. Denn es hat Gott gefallen, die ganze Fülle in Ihm wohnen zu lassen und durch Ihn alles mit Sich zu versöhnen, indem Er Frieden stiftete durch das Blut Seines Kreuzes, - durch Ihn zu befrieden alles auf Erden und im Himmel (Kol 1,16-20)." Einheit, 184.

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Söhngen spricht ausführlich von Christus als dem Ebenbild Gottes. Es scheint uns, daß die Überlegungen Söhngens zum Ebenbild Christi seinen Gedanken über die "Sakramentalität" Christi zeigen.

⁴⁰⁴ Einheit, 186.

⁴⁰⁵ Vgl. Einheit, 302.

stus und der Sendung Christi willen⁴⁰⁶. Der Heilige Geist kam und kommt in die Welt, nicht wegen seiner selbst, sondern weil Christus ihn der Welt vom Vater sandte, und um Zeugnis für Christus abzulegen (vgl. Joh 15,26)⁴⁰⁷. Der Heilige Geist also bewegt sich immer im Rahmen der Sendung des Sohnes und um der Sendung des Sohnes willen⁴⁰⁸. Damit ist es offensichtlich, daß die christozentrische Struktur sich auf den Vater und den Heiligen Geist bezieht.

2.3.1.3. Pneumatologisch

Die Heilsgeschichte ist das Handeln Gottes, das sich in Jesus Christus durch den Heiligen Geist vollzieht. Das heißt, die Heilsgeschichte trägt nicht nur die theozentrische und christozentrische Dimension, sondern auch die pneumatologische Dimension. Bei der pneumatologischen Dimension handelt sich es um das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes als der dritten göttlichen Person⁴⁰⁹. Söhngen schreibt zwar keinen besonderen Traktat über die Lehre vom Heiligen Geist; in seinen Werken werden aber mehrfach seine Überlegungen zur Pneumatologie angedeutet. Uns fällt auf, daß die Pneumatologie Söhngens sehr stark von der biblischen Pneumatologie, nämlich konkret-dynamisch-heilsgeschichtlich, beeinflußt ist⁴¹⁰. Deshalb wohl sagt Söhngen: "Der paulinische Geistbegriff ist ein Kraft- und Tatbegriff, freilich ein Begriff personhafter Kraft und Tat. Es liegt nichts an einem Wesensbegriff eines göttlichen Geistwesens, sondern alles am heilsgeschichtlichen Handeln des Gottes, der sich in seinem Sohn Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbart"⁴¹¹.

⁴⁰⁶ Vgl. HC, 28.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Vgl. Jo 16, 13.

⁴⁰⁹ Vgl. K.H. Neufeld, Pneumatologie, in: LKD, 416.

⁴¹⁰ D.h. Söhngen entfaltet mehr eine heilsökonomische Pneumatologie als z.B. ein abstrakt-metaphysisches Wesen des Heiligen Geistes. Söhngen weist immer darauf hin, die theologische Begriffsbildung zu beachten. Nach Söhngen soll die theologische Begriffsbildung von den Schriftaussagen und den Schriftbegriffen ausgehen, und diese Aussagen und Begriffe der Schrift sind dynamisch-existentiell und konkret-heilsgeschichtlich. Die konkret-heilsgeschichtlichen Begriffe der Theologie bringen immer den lebendigen Gott zum Ausdruck, und zwar Gott, der sich in Jesus Christus, dem gekreuzigten und erhöhten Gottmenschen durch den Heiligen Geist geoffenbart hat. Es ist anders bei der abstrakt-metaphysischen Begriffsbildung, die Gott als das erste unbewegte Bewegende oder das Denken des Denkens aristotelischer Physik und Metaphysik oder das höchste Gut in platonischer Idee oder das vollkommenste Wesen und den Weltenurheber nach der Ratio der Aufklärung ausdrückt; vgl. Einheit, 170f, 186, 197-201, 205, 243-246, 255, 261, 262-264, 300, 335, 355-357, 362f.

⁴¹¹ Einheit, 329.

Söhngen stellt die entscheidende Rolle des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte fest. Gott offenbart uns seinen in den Tiefen Gottes verborgenen Heilswillen durch den Heiligen Geist⁴¹². Diesen Heilswillen Gottes vollzog Jesus Christus, "und zwar Jesus Christus der Gekreuzigte, das heißt Jesus Christus, der sich selber Seinem und unserem himmlischen Vater in den Tod dahingegeben hat durch den Heiligen Geist"⁴¹³. Der Heilige Geist ist hier das Band der Liebe im Schoße Gottes zwischen dem Vater und dem Sohn⁴¹⁴. Darum waren das ganze irdische Leben und der Tod Jesu ein Leben und ein Tod im Heiligen Geist⁴¹⁵; und es ist der Geist Gottes, der Jesus von den Toten erweckt hat (Röm 8,11)⁴¹⁶.

Der Heilige Geist aber verbindet und vereint nicht nur den Vater und den Sohn, sondern auch den Vater im Sohn Jesus Christus mit den Gläubigen. Wenn es heißt, daß Jesus Christus in seiner Kirche gegenwärtig ist, ist er es stets durch den Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist hier das Mittel der Gegenwart, das Band der Vereinigung⁴¹⁷. Der Heilige Geist vereinigt uns damit in der Gemeinschaft der Trinität, und zwar: ".....in Christus durch den Heiligen Geist sind wir in Gott, und Gott ist in uns"⁴¹⁸. "Der uns einwohnende Heilige Geist gestaltet unseren Geist und unser Leben gleich mit dem Christusgeist und Christusleben in Erkenntnis und Liebe und vereinigt uns so aufs innigste mit Christus"⁴¹⁹. Gemäß den paulinischen Briefen (Gal 4, 4-7; Rom 8, 8-17, Phil 1,19) bezeichnet Söhngen den in uns wohnenden Geist Gottes als den Geist Christi⁴²⁰; und nach Eph 3,17a faßt Söhngen zusammen: "Wo der Geist Gottes, da wohnt und wirkt in uns Christus; und wo Christus, da wohnt und wirkt in uns sein Geist"⁴²¹. Dies ist aber keineswegs modalistisch zu verstehen. Gemäß der paulinischen Lehre, daß der Herr der Geist ist (vgl. 2 Kor 3,17), handelt es sich nicht um seinshafte Identität, sondern um eine dynamische Identität. Christus wirkt und wohnt in uns stets durch den Heiligen Geist, so daß Christus und der Heilige Geist sich zu einem einzigen Tätigkeitsprinzip zusammen-

⁴¹² Vgl. Weisheit, 911.

⁴¹³ Einheit, 394.

⁴¹⁴ HC, 28; Offenbarung, 10.

⁴¹⁵ Vgl. Einheit, 363.

⁴¹⁶ Offenbarung, 10.

⁴¹⁷ Einheit, 360.

⁴¹⁸ Einheit, 364.

⁴¹⁹ Einheit, 338; CG, 44.

⁴²⁰ Vgl. Einheit, 329-334; CG, 27-35.

⁴²¹ Einheit, 331; CG 29,30. Vgl. die Worte Ambrosius', wenn er sagt: "Wo Christus, da ist der Heilige Geist, wo der Heilige Geist, da ist Christus", in: *De Spiritu sancto* III, 9,55; 7,45;16,117;20,156 (aus: *Neubeseelung*, 174).

Gott seinen eingeborenen Sohn auf die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. Die Liebe besteht nicht darin, daß wir Gott lieb gewannen, sondern daß er uns zuerst liebte und seinen Sohn sandte als Versöhnung für unsere Sünden. Geliebteste, wenn Gott uns so sehr liebte, müssen auch wir einander lieben' (1 Joh 4,9-11)" und "die Liebe Gottes, die uns in Jesus Christus erschienen ist, wird alle Tage neu in uns offenbar durch den Heiligen Geist"⁴²⁸. Hier ist offensichtlich, daß die trinitarischen Überlegungen Söhngens sich auf das Mysterium der Liebe Gottes als das Heilsmysterium beziehen.

Die Hauptbotschaft des Neuen Testamentes ist die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus. Von dieser Liebe Gottes geht Söhngen aus, um seine Überlegungen zur dynamisch-heilsökonomischen Trinität darzustellen. Jesus Christus ist die menschgewordene Liebe Gottes selbst; und der Heilige Geist ist das Band der Liebe im Schoße Gottes zwischen dem himmlischen Vater und seinem eingeborenen Sohn⁴²⁹. Als der Sohn Gottes wußte, daß für ihn die Stunde gekommen sei, hinüberzugehen aus dieser Welt zum Vater, und da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, so liebte er sie bis zum Ende (Joh 13,1). Jesus Christus hat sich seinem Vater in den Tod dahingegeben durch den Heiligen Geist⁴³⁰. Nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt sandte der Sohn Gottes den Jüngern vom Vater her den Heiligen Geist, den Geist der Wahrheit (Joh 15, 26). Der Geist ist für uns der Geist der Wahrheit und auch der Geist der Liebe; denn die Wahrheit, in die uns der Geist einführen soll (Joh 16, 13), ist Gottes Liebe zu uns in seinem Sohn Jesus Christus. Der Sohn Gottes, Jesus Christus, hat uns von unserer Sünde und vom Zorne Gottes erlöst; er hat uns wieder zu Kindern Gottes gemacht und so auch zu Brüdern und Schwestern, die einander brüderlich lieben sollen kraft jener Liebe, und zwar der Liebe Gottes, die in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde, ausgegossen ist (Röm 5,5). Diese Liebe Gottes für uns ist damit nichts anderes als die vom Heiligen Geist geschenkte Gabe, die sich auf die Liebe Christi bezieht. Das ist die Liebe, mit der Gott uns in Christus und Christus uns durch den Heiligen Geist liebt als das Band der Verbindung dieser Liebe⁴³¹. Damit sieht Söhngen das Wesen der Dreifaltigkeit Gottes als die ewige Verbindung der Liebe zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist. Der Vater und der Sohn lieben einander im Heiligen Geist⁴³². Die Kirche als Leib Christi nimmt an der Liebe Christi im Heiligen Geist zum Vater teil⁴³³. Zusammengefaßt:

⁴²⁸ Offenbarung, 10.

⁴²⁹ HC, 28.

⁴³⁰ Einheit, 394; vgl. 354-7.

⁴³¹ Vgl. Offenbarung, 11.

⁴³² Ebd. 18.

⁴³³ Das betrifft freilich den Gedanken Söhngens über die Kirche als Leib Christi. Wir werden diesen Begriff noch im dritten Kapitel behandeln. Dazu beruft Söhngen sich auf die Worte Joseph Dillersber-

schließen⁴²². Das heißt, in der Tätigkeit Christi und des Heiligen Geistes gibt es keine zwei Tätigkeitsprinzipien, sondern nur eines, oder m.a.W., das Werk Christi und das Werk des Heiligen Geistes sind dasselbe und eins.

2.3.1.4. Trinitätsoffenbarung als Heilsgeschichte

Wir haben die Rolle der drei göttlichen Personen in der Heilsgeschichte schon behandelt. Wir fassen die trinitarische Struktur der Heilsgeschichte in Hinblick auf die Theologie Söhngens in einer These zusammen: *Trinitätsoffenbarung in der Heilsgeschichte*. Der Ausgangspunkt dieser These ist das Offenbarungsverständnis Söhngens, der die Offenbarung Gottes als Selbsterschließung des verborgenen, von uns Geschöpfen nicht zu erschließenden Inneren Gottes sieht⁴²³. Was Gott uns erschließt, ist sein Heilswille, der uns offenbart und an uns verwirklicht wurde⁴²⁴. Die Offenbarung als Selbsterschließung Gottes geschieht in der Geschichte, im Rahmen der Zeit und des Raums. Weil inhaltlich die Offenbarung Gottes sein Heilswille ist, ist dann die Offenbarungsweise Gottes nichts anderes als die Heilsgeschichte. In der ganzen Heilsgeschichte erschließt sich Gott in Wort und Tat, oder mit den Worten Söhngens: "Die Offenbarung des göttlichen Mysteriums ist Heilswerk in Wort und Tat"⁴²⁵.

Das Wesen Gottes wird in der Theologie Söhngens vom Tatcharakter der Offenbarung her gesehen. Auf Grund der Offenbarung Gottes im Alten Testament ist das Wesen Gottes seine Herrschaft und seine Treue, und zwar die Herrschaft, mit der Gott gebietet, und die Treue, mit der er zu seinen Verheißungen steht⁴²⁶. Die größere Wesensaussage über Gott aber befindet sich im Neuen Testament. Sie lautet: Gott ist die Liebe (1 Joh 4,16), und zwar die Liebe, die er uns dadurch geschenkt hat, daß er seinen Sohn für uns in den Tod hingab (Röm 8,32; Joh 3,16)⁴²⁷. Die Liebe ist der Hauptgrund, warum Gott das Heil des Menschen will. "Darin ist die Liebe Gottes offenbar in uns geworden, daß

⁴²² Eine dynamische Identität verweist auf einen Tatbegriff und nicht auf einen Seinsbegriff, so daß Christus und der Heilige Geist nicht in zwei Tätigkeitsprinzipien auseinanderfallen, sondern sich zu einem einzigen Tätigkeitsprinzip zusammenschließen; vgl. Einheit, 331; auch: M. Schmaus, Heiliger Geist, SM II, 615-627, hier 621.

⁴²³ "Offenbarung in dem besonderen Sinne, der hier allein in Betracht kommt, ist Selbsterschließung, und zwar im strengen Begriffe einer Selbsterschließung des verborgenen, von uns Geschöpfen nicht zu erschließenden Inneren Gottes". Einheit, 354.

⁴²⁴ "Nach der Schrift ist unzweifelhaft, daß Gott sich uns erschließt, indem er seinen Heilswillen uns offenbart und an uns verwirklicht". Ebd.

⁴²⁵ Einheit, 355.

⁴²⁶ Einheit, 354.

⁴²⁷ Einheit, 354-355.

die Verbindung dieser Liebe der Dreifaltigkeit Gottes offenbart sich in der Heilsgeschichte, und zwar die Liebe Gottes wird der Welt durch den Sohn im Heiligen Geist geoffenbart und die Welt nimmt an der Liebe des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist teil. Wir können hier sehen, daß die Überlegungen Söhngens bezüglich der trinitarischen Struktur des Heilsmysteriums unmittelbar in der Bibel, und vor allem in der johanneisch-paulinischen Tradition, verwurzelt sind⁴³⁴.

2.3.2. Christusbysterium als die geschichtliche Verwirklichung

Bisher hat unsere Arbeit gezeigt, daß Söhngens Verständnis des Mysteriums keine abstrakte Lehre, sondern eine Wirklichkeit betrifft; und zwar eine Wirklichkeit, die auf das Heilsmysterium Gottes, das sich in Jesus Christus vollzog, verweist. Der Hauptcharakter dieser Heilswirklichkeit ist der Tatcharakter, der nach Söhngen dynamisch und historisch definiert wird. Darum sagt Söhngen: "Der Tatcharakter ist von maßgebender Bedeutung für die theologische Begriffsbildung. Weil das Mysterium göttlicher Heilswille ist, der sich in der Heilsgeschichte offenbart, darum sind die Aussagen der Schrift über das Mysterium heilsgeschichtliche Sachverhalte; und die Begriffe dieser Aussage sind in ihrem Inhalte dynamisch und historisch bestimmt"⁴³⁵. Aus dieser Aussage ist zu ersehen, daß das Mysterium Gottes keinen statisch-abstrakten sondern einen heilsgeschichtlichen Sachverhalt darstellt. Der heilsgeschichtliche Sachverhalt ist nichts anderes als das Christusbysterium, und zwar das Mysterium Gottes, das sich als Gottes Heilsgeschichte ereignet in Jesus Christus, "der in Gottesgestalt war und Knechts- und Menschengestalt annahm, der sich selbst erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze, und der darum von Gott erhöht wurde zum Herrn (Phil 2,6-11)"⁴³⁶. Das Christusbysterium ist demnach als die geschichtliche Verwirklichung des Mysteriums zu verstehen, denn der Begriff des Christusbysteriums enthält die geschichtliche Konkretion des Heilsmysteriums, das der Inhalt des Mysteriums Gottes ist⁴³⁷. Das Christusbysteri-

gers in seiner Theologie des Epheserbriefes "Der neue Gott" (1935, 122f.), der sagt: "Die christliche Gemeinde ist sonach aufgenommen in das göttliche Leben der allerheiligsten Dreifaltigkeit, 'teilhaftig der göttlichen Natur' (2 Petr 1,4)". Sinn, 161; SW, 30-31.

⁴³⁴ Genauer gesagt: die theologischen Überlegungen Söhngens zum Mysterium der Liebe Gottes berufen sich auf die johanneische Tradition, und seine theologischen Überlegungen zum Heilsmysterium auf die paulinische Tradition; vgl. wenn Söhngen sagt: "Paulus und Isaias jedoch sehen bei der Verborgenheit Gottes nicht oder nicht zuerst auf die Geheimnisse des göttlichen <<Wesen>>, sondern auf die Verborgenheit der <<Wege>> Gottes, des göttlichen Handelns in der Heilsgeschichte, und überhaupt in der Weltgeschichte". Weisheit, 912.

⁴³⁵ Einheit, 355.

⁴³⁶ Weisheit, 915-916.

⁴³⁷ Vgl. Weisheit, 914-915.

um ist also der Höhepunkt des Heilswerks Gottes, das von allen Völkern und auch im Alten Testament erwartet wird, das sich im Christusgeschehen erfüllte, und das mit dem erhöhten Herrn in der Kirche gegenwärtig bleibt.

2.3.2.1. Christus als Sehnsucht des Menschen

2.3.2.1.1. Heilsnotwendigkeit für Menschen

Wie schon gesagt wurde, behandelt Söhngen das Mysterium Gottes unter der heilsgeschichtlichen Perspektive. Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise geht vom Heilswillen Gottes aus, und sie erkennt die Natur des Menschen als sündhaft⁴³⁸. Der *locus classicus* für den natürlichen Menschen ist Röm 3,23, der lautet: "Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes". Söhngen weist hier darauf hin, daß die bestimmte heilsgeschichtliche Lage, in der sich der natürliche Mensch befindet, der Stand des gefallenen Menschen ist⁴³⁹. Der Stand des gefallenen Menschen wird als das Leben ohne Hoffnung und ohne Gott beschrieben, d.h. der Mensch lebt hoffnungslos und gottlos in dieser finsternen Welt, in der die Macht der Sünde und des Todes allgewaltig herrscht. Das ist die Lage des natürlichen Menschen, des alten Menschen. Gemäß dem Brief an die Epheser stellt Söhngen deshalb fest, der natürliche Mensch sei der Nichtchrist, der Mensch ohne Christus und somit der Weltmensch ohne Hoffnung und ohne Gott, das heißt ohne den Gott, der allein in Wahrheit Gott ist; und dieser wahre Gott sei der Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat (Eph 2, 12)⁴⁴⁰. Nur aufgrund der göttlichen Gnade kann der Mensch den Gott der Verheißungen erkennen und an den Verheißungen Gottes teilhaben⁴⁴¹. Der Gott der Verheißungen ist Schöpfergott und Erlösergott, der sich im Alten und Neuen Testament geoffenbart hat; und die Verheißungen Gottes verweisen auf die Heilsverheißung des Alten Bundes und die sich in Christus erfüllende Heilsverheißung des Neuen Bundes⁴⁴². Daraus ergibt sich, daß der Mensch aufgrund seiner Natur selbst niemals die Heilsverheißung erkennen und erhalten kann, sondern nur dank der göttlichen Gnade, von der er geheilt werden kann. Die göttliche Gnade verweist auf nichts anderes als auf den gnädigen Gott, der in seinem Sohn Jesus Christus Frieden mit uns schließt und uns wieder in die Herrlichkeit der Kinder Gottes einsetzt (Röm

⁴³⁸ Einheit 197f. 208. 251.

⁴³⁹ Einheit 198.

⁴⁴⁰ Einheit, 188.196.

⁴⁴¹ Einheit, 196.

⁴⁴² Vgl. Einheit, 171.

5,1.2)⁴⁴³. Es wird also mit Nachdruck festgestellt, daß alle Menschen wesentlich und grundsätzlich die Erlösung oder die Neuschöpfung benötigen, um die Sünde aufzuheben und die gottlosen und hoffnungslosen Menschen in der Neuschöpfung als Kinder Gottes neuzuschaffen⁴⁴⁴.

Die Neuschöpfung besagt eine Wiederherstellung oder Erneuerung. Was von Natur nicht vorhanden ist, wird geschaffen und mithin neugeschaffen, und ebenso wird, was schon einmal da war und verloren wurde, aufs neue geschaffen⁴⁴⁵. Es geht hier um die Gottebenbildlichkeit. Gemäß der katholischen Lehre und der theologischen Tradition etwa bei Augustin, Anselm und Bonaventura stellt Söhngen fest, daß durch unsere Christusebenbildlichkeit, d.h. in der Neuschöpfung, die Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt oder erneuert wird, die Adam im paradiesischen Urstand besaß, und die er durch seine Sünde für sich selbst und für alle seine Nachkommen verlor⁴⁴⁶. Durch den Sündenfall hat der Mensch zwar das natürliche Gottebenbild nicht verloren⁴⁴⁷; wohl hat er die übernatürliche Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall verloren. Der Verlust der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit beim Menschen "wirkt sich in der Erkenntnis Gottes aus, und zwar in einer Erkenntnis, die in der Liebe Gottes, im Tun des Willens Gottes ihr inneres Ziel hat"⁴⁴⁸. Diese übernatürliche Gottebenbildlichkeit wird in Christus aus Gnade wieder empfangen. Nachdrücklich betont Söhngen das Verhältnis zwischen Natur und Gnade: "das Verhältnis ist Erhöhung und Heilung der Natur durch ihre innerste Einbeziehung in die übernatürliche Gnadenordnung nach der geheimnisvollen, allererst durch den Glauben gültigen Analogie der in Jesus Christus geschehenen Aufnahme der Menschen-natur in das Gott-Wort"⁴⁴⁹. Mit dieser Auffassung will Söhngen vornehmlich zeigen, daß die Natur- und Gnade-Problematik vor allem von der heilsgeschichtlichen Betrachtung

⁴⁴³ Einheit, 226.

⁴⁴⁴ "Wir Menschen haben durch die Sünde die Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung in Nacht und Finsternis verkehrt: 'sie haben die Herrlichkeit und Wahrheit Gottes mit der Lüge (des Götzendienstes) vertauscht und Anbetung und Verehrung dem Geschaffenen erwiesen anstatt dem Schöpfer'; 'alle haben ja gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes', der herrlichen Gottebenbildlichkeit (Röm 1,23.25; 3,23). So bedarf und bedarf es jener Neuschöpfung und 'neuen Kreatur' (2 Kor 5,17), die mit der Rechtfertigung des Sünders, mit der Umschaffung des Gottlosen und Gottesfeindes in einen Heiligen und Freund Gottes gegründet wird." AM, 104.

⁴⁴⁵ Vgl. Einheit, 199.

⁴⁴⁶ Ebd.

⁴⁴⁷ Nach reformatorischer Auffassung ist die Natur des Menschen durch den Sündenfall unvollständig und gebrochen; das Gottebenbild des Menschen ist damit auch verdorben worden, weil das Ebenbild Gottes, nach den Reformatoren, zum Wesen oder zur Natur des Menschen gehört. Söhngen beschäftigt sich mit dem evangelischen Theologen Emil Brunner; vgl. Natürliche Theologie und Heilsgeschichte. Antwort an Emil Brunner, in: Einheit, 248-264.

⁴⁴⁸ Einheit, 205.

⁴⁴⁹ Einheit, 264.

her, und nicht von der abstrakt-metaphysischen her gesehen werden soll⁴⁵⁰. Für Söhngen gilt allerdings das Axiom: „Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie“⁴⁵¹. Angesichts des Themas unserer Arbeit ist es hier nicht möglich, auf die vielfältige Problematik des Verhältnisses zwischen Gnade und Natur einzugehen⁴⁵². Es ist hier nur darauf hinzuweisen, daß der Ausgangspunkt der Überlegungen Söhngens zur Heilsnotwendigkeit des Menschen das heilsgeschichtliche Menschenbild ist. Das heilsgeschichtliche Menschenbild besteht darin, daß der Mensch von Natur sündig ist und deshalb die Gnade oder das Heil braucht. Es geht also bei der Heilsnotwendigkeit des Menschen um die Natur des Menschen als Sünder und um die Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Gnade.

2.3.2.1.2. Christus als Sehnsucht des Menschen

Daß Christus die Sehnsucht des Menschen ist, ist unsere eigene Folgerung und nicht die direkte Aussage Söhngens selbst. Wir können aber diesen Schluß auf Grund von zwei Überlegungen Söhngens zur Gotteserkenntnis ziehen. Die erste Aussage Söhngens lautet: "Die Heiden und Nichtchristen hatten und haben zwar nicht die Hoffnung Israels und der Christen; aber sie hatten und haben die Sehnsucht, das Seufzen der Geschöpfe nach

⁴⁵⁰ "Der abstrakt-metaphysische Naturbegriff ist ein formal-theologischer Begriff und erst spät in der Theologie zum eigentlichen Durchbruch gekommen, wenn auch schon früh angelegt. Der heilsgeschichtliche Naturbegriff dagegen oder vielmehr die heilsgeschichtliche Betrachtung der menschlichen Natur ist kein von der Theologie erst gebildeter Begriff, sondern unmittelbares biblisches Offenbarungsgut". Einheit, 261.

⁴⁵¹ Vgl. Einheit, 165ff. Zur Geschichte und zum Sinn des Axioms vgl. J. Beumer, *Gratia supponit naturam*. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips, in: *Gregorianum* 20 (1939) 381-406; 535-552; Zur Sachbedeutung des Axioms vgl. E. Przywara, *Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam“*. Eine ideengeschichtliche Interpretation, in: *Scholastik* 17 (1942) 178-186; J. Alfaro, *Gratia supponit naturam*, in: *LThK* IV, 1169-1171; J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam*. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms, in: J. Ratzinger u. H. Fries (Hg.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 135-149.

⁴⁵² Die Diskussion um die Natur- und Gnade-Problematik zwischen der katholischen und evangelischen Theologie ereignete sich vor allem in der nachtridentinischen Zeit bis zur Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das Vaticanum II ersetzt die abstrakte Formel Natur und Gnade durch die konkreten Bezeichnungen "Mensch und Gott" oder "Schöpfung und Erlösung". Über die Diskussion der Gegenwart sagt G. Kraus: "Gegenwärtig herrscht zwischen ev. und kath. Theologie der Grundkonsens, daß die christliche Bestimmung der menschlichen Natur mit den biblischen Begriffen des Geschöpfes und des Ebenbildes Gottes erfolgen muß. Gleichzeitig sind die traditionellen Streitfragen in der Ebenbildauffassung überwunden: In Absetzung von Luthers Theorie des völligen Verlustes anerkennt die ev. Systematik den biblischen Befund, daß die Gottēbenbildlichkeit des Menschen in der Grundlage immer bleibt; in Absetzung von der herkömmlichen Aufspaltung in ein unverlierbares natürliches und ein verlierbares übernatürliches Ebenbild anerkennt die kath. Dogmatik, daß die Gottebenbildlichkeit biblisch eine unteilbare Einheit darstellt." G. Kraus, *Natur und Gnade*, in: *LKD*, 393.

der Offenbarung der Herrlichkeit"⁴⁵³. Die zweite lautet: "Erst die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuze Seines Sohnes öffnet die schweren Wolken, die dem Menschen, wie er nun einmal in dieser Welt durch den Sündenfall beschaffen ist, die Sonne der Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung verdunkeln. Im Kreuze Christi sind die finsternen, gottfeindlichen Mächte dieser Welt niedergeworfen. Auf dem Antlitz Christi (vgl. 2 Kor 4,6) und im Anblick des Kreuzes Christi überwinden wir den zwiespältigen, zugleich von Gottes Herrlichkeit erfüllten und Gottes Gerechtigkeit so wenig zeigenden Anblick der Welt"⁴⁵⁴. "Die Menschen" hier meinen alle Menschen, und Söhngen verweist auch auf Nichtchristen und Heiden. Die Nichtchristen und die Heiden kennen Christus und seine Offenbarung, wie die Kirche sie kennt, natürlich nicht. Darum sagt Söhngen, daß die Nichtchristen und die Heiden nicht die Hoffnung Israels und der Christen haben. Für Söhngen ist es aber wichtig, daß die "allgemeinen" Menschen eine Sehnsucht nach der Offenbarung Gottes, nach der beseligenden Schau Gottes, haben⁴⁵⁵. Daraus ergibt sich folgender Gedanke: Wenn die Offenbarung Gottes und seiner Herrlichkeit sich in Christus erfüllt, dann bezieht sich die Sehnsucht der Menschen eigentlich auf niemand anderen als auf Christus⁴⁵⁶. Die Menschen kennen zwar Christus nicht, sie haben aber Sehnsucht nach Ihm, der bei den Christen Christus genannt wird. Die Überlegung "Christus als Sehnsucht des Menschen" findet sich also tatsächlich in der Theologie Söhngens.

Die Überlegungen Söhngens zur Sehnsucht des Menschen nach Christus wurzeln in der paulinischen Christologie oder genauer gesagt: in der paulinischen Christozentrik, die Christus als den versteht, der die Decke über den Herzen Israels aufdeckt (vgl. 2 Kor 3, 14-17)⁴⁵⁷. Hier überträgt Söhngen die Paulusworte von 2 Kor 3,14-17 auf die Heiden und die Nichtchristen⁴⁵⁸, d.h. die Heiden oder die Nichtchristen erleben die Dunkelheit in ihren Herzen wegen des Sündenfalls, sodaß sie die Offenbarung der Herrlichkeit und der Liebe Gottes nicht mehr kennen⁴⁵⁹. Man kann auch sagen, daß Söhngen hier eine Paral-

⁴⁵³ WaT, 69.

⁴⁵⁴ Einheit, 211.

⁴⁵⁵ Vgl. Einheit, 171; WaT, 69.

⁴⁵⁶ Das Problem liegt darin, ob wir den Namen "Christus", nach dem die Menschen (d.h. die Heiden und die Nichtchristen) sich sehnen, nennen können; denn sie kennen Christus doch nicht. Es ist natürlich ein eigenes Problem, das in der Theologie bezüglich der Deutung des allgemeinen Heilswillens Gottes viel behandelt wird. Z.B. die nicht unumstrittene Auffassung K. Rahners, die die Nichtchristen als *anonymen Christen* versteht; vgl. K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften V, 136-158; ders., Die anonymen Christen, in: Schriften VI, 545-554; ein Überblick darüber: K. Riesenhuber, Der anonyme Christ nach Karl Rahner, in: ZKTh 86 (1964) 286-303.

⁴⁵⁷ WaT, 68; Weisheit, 917.

⁴⁵⁸ WaT, 68.

⁴⁵⁹ Vgl. Einheit, 210-211, 233.

lele zwischen Israel und den Heiden zieht, weil beide auf Christus als den, der die Dunkelheit in ihren Herzen aufdeckt, warten. Es gibt sogar, nach Söhngen, eine Parallelität zwischen Israel, den Heiden oder Nichtchristen und den Christen, und zwar eine Parallelität als Geschöpfe oder Kreaturen, die gemeinsam nach der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes seufzen⁴⁶⁰. Es zeigt sich damit, daß es eine religiöse Sehnsucht nach Gott grundsätzlich in allen Menschen gibt⁴⁶¹. Diese religiöse Sehnsucht aber erfährt unter den Heiden oder Nichtchristen, den Israeliten und den Christen eine unterschiedliche Verwirklichung. Bei den Heiden oder Nichtchristen manifestiert sich die Sehnsucht nach Gott in einer Erkenntnis Gottes, die trümmerhaft, zerbrochen und rätselvoll ist⁴⁶². Die Sehnsucht nach Gott bei Israel, wie sie im Alten Testament zu finden ist, steht unter dem Zeichen der Verheißung und Hoffnung einer Neuordnung und Neuschöpfung⁴⁶³. Die Christen erleben die Verheißungswirklichkeit des neuen Bundes, und zwar die Verheißung auf dem Grund der bereits in Jesus Christus geschehenen Erfüllung⁴⁶⁴. Damit kann hier gefolgert werden, daß nach der Ansicht Söhngens die Christussehnsucht der Heiden oder der Nichtchristen trümmerhaft, zerbrochen und rätselvoll ist.

2.3.2.2. Christus als Verheißung im Alten Testament

Der Begriff "Verheißung" wird bei Söhngen meistens als Gegensatz des Wortes "Erfüllung" verwendet, und zwar verweist "Verheißung" in der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise auf die Heilsverheißung im Alten Testament und "Erfüllung" auf die Heilsverwirklichung im Neuen Testament⁴⁶⁵. In seinem Buch "Gesetz und Evangelium" benutzt Söhngen das Wort "Verheißung" zusammen mit dem Wort "Gesetz"⁴⁶⁶. Die Verheißung und das Gesetz sind zwei Größen des Alten Bundes. Die alttestamentliche Ordnung ist eine Heilsordnung unter der Gottesverheißung und dem Gottesgesetz⁴⁶⁷.

⁴⁶⁰ "Müssen wir Christen und christlichen Theologen nicht auch darin unsere Christlichkeit erweisen, daß wir ein Gehör dafür haben, wie das Seufzen der gesamten Kreatur nach der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes auch mitten durch Glanz und Elend der heidnischen Religionen geht wie Geburtswehen einer religiösen Neuschöpfung (vgl. Röm 8,19-22)!" WaT, 69.

⁴⁶¹ Nach Söhngen findet man die religiöse Sehnsucht überall, bei allen Menschen und allen Religionen. So sagt Söhngen, z.B.: "Gerade auch <<Tao>> zeigt, daß ostasiatischem Denken der <<Weg>> im religiös ausgezeichneten Sinn des Erlösungsweges geläufig ist". WaT, 102.

⁴⁶² Vgl. Einheit, 166, 170.

⁴⁶³ Vgl. Einheit, 167.

⁴⁶⁴ Vgl. Einheit, 171.

⁴⁶⁵ Einheit, 167, 171, 368; SW 79-88; GE, 79-90.

⁴⁶⁶ GE, 79-82.

⁴⁶⁷ Einheit, 167, 171.

Zeitlich zuerst kam die Verheißung, die Gott dem Abraham gab, der so Vater des Glaubens und aller Gläubigen wurde; danach erst kam das Gesetz, und zwar gab Gott es dem Moses, der der Mittler und Gesetzgeber für den Alten Bund wurde⁴⁶⁸. Das Gesetz für Israel ist ein großes Gnadengeschenk Gottes, der Gipfel seiner Offenbarung und Ausdruck seines Willens. Insgesamt besitzt der Alte Bund damit zwei Größen: die Verheißung und das Gesetz. Durch die Verheißung und das Gesetz bezieht sich der Alte Bund auf Jesus Christus, der die Erfüllung der Verheißung und des Gesetzes im Neuen Bund ist⁴⁶⁹. Söhngen stellt auch fest, daß der Inhalt der Verheißung und des Gesetzes der Heilswille Gottes ist und bleibt⁴⁷⁰.

Die Atmosphäre des Alten Bundes wurde durch die Erwartung auf die Erfüllung der Heilsverheißung geprägt, wie sie deutlich in den Psalmen und den Aussagen der Propheten zu finden ist. Die Erwartung Israels liegt in nichts anderem als in Gott selbst, der nicht nur der fordernde, sondern auch immer schon der zusprechende und tröstende Gott ist⁴⁷¹. Nur auf Gott hofft Israel. Der fromme Israelit hebt seine Augen auf zu den Bergen, von wo er die Hilfe des Herrn erwartet, der Himmel und Erde geschaffen hat und die Wacht hält als der Hüter Israels (PS 121). Israel wartet auf Gott, den Erlöser; "seine Seele harret auf den Herrn, mehr als auf die Morgenröte Wächter warten: denn beim Herrn ist überreiche Huld, uns aus Gnade zu erlösen; und von aller Missetat und Schuld wird Er Israel erlösen (PS 130)"⁴⁷². Söhngen stellt den Alten Bund als die Phase dar, in der die Heilsverheißung von Gott geoffenbart wird und von Israel erwartet wird. Deshalb lassen sich die Aussagen und Ereignisse des Alten Testaments erst klar und deutlich machen von den Aussagen und den Ereignissen des Neuen Testaments her; die Aussagen und die Ereignisse des Neuen Testaments aber konzentrieren sich auf das Christusmysterium.

2.3.2.3. Christus als Erfüllung und Mittelpunkt im Neuen Testament

Die Auffassung Söhngens über das Heilsmysterium Gottes wird kurz wiederholt: die Offenbarung des in Gott verborgenen Mysteriums in der Zeitlichkeit; das Mysterium ist

⁴⁶⁸ Söhngen beruht sich auch auf den paulinischen Brief: Gal 3,17, der lautet: "Damit meine ich: Das Testament, dem Gott einst Gültigkeit verliehen hat, wird durch das vierhundertdreißig Jahre später erlassene Gesetz nicht ungültig, so daß die Verheißung aufgehoben wäre." (Zitat aus der Bibel-Einheitsübersetzung); vgl. GE, 79.

⁴⁶⁹ GE 79-80.

⁴⁷⁰ GE, 84.

⁴⁷¹ GE, 80-81.

⁴⁷² GE, 81.

noch rätselvoll und trümmerhaft in der Schöpfung, es ist Heilsverheißung im Alten Bund, es erreicht die Erfüllung und den Mittelpunkt im Neuen Testament, und es geht zur Vollendung am Ende der Geschichte. Das Zentrum des Heilsmysteriums bleibt aber immer Jesus Christus, die Verwirklichung des Mysteriums, als Erfüllung und Mittelpunkt der Heilsgeschichte⁴⁷³. Nun ist darauf hinzuweisen, wie Söhngen das Christusgeschehen als Erfüllung und Mittelpunkt der Heilsgeschichte entwickelt, und wie er das Christussein behandelt. Es geht hier also um den Kern der Christologie Söhngens.

2.3.2.3.1. Das Christusgeschehen

Der Begriff des Christusgeschehens in der Theologie verweist auf die für unser Heil wichtigen Ereignisse und Handlungen, die Jesus Christus zum Mittelpunkt haben⁴⁷⁴. Söhngen schrieb zwar keine systematische Abhandlung über das Christusgeschehen; er stellte aber zahlreiche Überlegungen dazu an⁴⁷⁵. Unter dem Begriff "Geschehen" versteht Söhngen ein geschichtliches Ereignis, d.h. dieser Begriff betrifft eine Tatsache in der Geschichte. Darum sind der Begriff "Geschehen" und "Geschichte" untrennbar miteinander verbunden. Söhngen verwendet die Begriffe "Geschehen" und "Geschichte" vor allem in seiner Besprechung über die Heilsgeschichte. Bei ihm wird die Heilsgeschichte auch Heilsgeschehen genannt⁴⁷⁶. Beide Begriffe zusammengenommen verweisen auf das Heilsereignis, das sich in der Geschichte vollzieht. Das Wort "Heilsgeschehen" selbst stammt aus dem Wort "Heil" und "Geschehen". Söhngen begreift diese Wortbildung folgendermaßen: das Wort "Heil" verweise auf das Handeln Gottes, das Wort "Geschehen" beziehe sich auf die geschichtliche Dimension⁴⁷⁷. Den Inhalt dieses Begriffs zu kennen, ist möglicherweise wichtig, um den Gedanken Söhngens an das Christusgeschehen zu erfassen. Söhngens Besprechung des Christusgeschehens betrifft also das Leben Jesu Christi, und zwar nicht nur sein irdisches Leben, sondern auch das ganze Ereignis und dessen Bedeutung, wie es im Neuen Testament steht.

⁴⁷³ Vgl. WM, 103.

⁴⁷⁴ Vgl. G. L. Müller, Christusgeschehen, in LKD, 77.

⁴⁷⁵ Dies geschieht in erster Linie in seinen "mysterientheologischen" Werken, aber auch in: Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube, Überlieferung und apostolische Verkündigung, Wunderzeichen und Glaube, CG.

⁴⁷⁶ Vgl. Einheit, 346-365.

⁴⁷⁷ "Wenn wir auf die zwei ersten Grundbestimmtheiten des Mysteriums noch einmal zurückblicken, so schält sich uns als Kernsatz heraus: das Christumysterium ist ein *Geschehen*, und zwar ist es Heilsgeschehen. Als *Heilsgeschehen* ist es göttliches Handeln; als *Heilsgeschehen* ist es in die geschichtliche Tatsächlichkeit hineingegeben." (Beachte: die kursive Schrift! Sie ist von Söhngen selbst). Einheit, 364-365.

Die Grundansicht des Neuen Testamentes ist, daß der irdisch-geschichtliche Jesus vom erhöhten Herrn und seinem Geist her verstanden werden soll⁴⁷⁸. Das heißt, das ganze Leben Jesu wird vom Licht der Auferstehung Christi her gesehen, oder anders gesagt: die Tatsache der Geschichte Jesu wird im Evangelium im Lichte des Osterglaubens dargestellt⁴⁷⁹. Damit verweisen die Schriften des Neuen Testamentes nicht auf die Jesulogie, die sich ausschließlich mit dem irdischen bzw. historischen Jesu beschäftigt, sondern auf die Christologie, die das Christusgeschehen vom Christusglauben her sieht⁴⁸⁰. Christusglaube bezeichnet den Glauben an den Gekreuzigten, der als der Herr der Herrlichkeit lebt⁴⁸¹. *Erstens* ist hier offensichtlich, daß der Tod und die Auferstehung Christi den Schlüssel zum Leben und zur Lehre des irdisch-geschichtlichen Jesus bilden, um die Schrift überhaupt und die Heilsgeschichte zu verstehen⁴⁸². *Zweitens* spielt hier der Glaube eine entscheidende Rolle bei uns, den Gläubigen, denn nur durch den Glauben erfassen wir Christus⁴⁸³. Es gibt in der Christologie Söhngens damit zwei Faktoren, um das Christusgeschehen zu verstehen, und zwar: den Tod und die Auferstehung Christi als Schlüssel und der Glaube der Kirche⁴⁸⁴.

2.3.2.3.1.1. Christusgeschehen als Erfüllung der Heilsverheißung

Wie schon erwähnt wurde, wird der Begriff "Erfüllung" in den Werken Söhngens im Gegensatz zum Begriff "Verheißung" verwendet. Der Begriff "Erfüllung" wird mit dem Gesetz verknüpft, so daß der Begriff "die Erfüllung des Gesetzes" aufscheint⁴⁸⁵. Was soll das heißen? Es geht hier darum, wie Söhngen das Verhältnis zwischen dem Christusgeschehen und dem Alten Bund versteht. Unserer Auffassung nach verwendet Söhngen den Begriff "Erfüllung", um dieses Verhältnis zu bekunden. Sein Ansatzkern ist Christus als die Erfüllung der Heilsverheißung und des Gesetzes. Söhngen beruft sich auf die

⁴⁷⁸ "Der irdisch-geschichtliche Jesus wird - nach der eigenen Lehre Jesu (Mk 10,32-34 = Mt 20,17-19 = Lk 18,31-33+34) - erst vom erhöhten Herrn und seinem Geist her verstanden werden. Das ist eine Grundansicht, von der vor allem das vierte Evangelium getragen und gestaltet ist." Einheit, 316.

⁴⁷⁹ Vgl. R. Schnackenburg, Christologie des neuen Testamentes, in: MySal III/1, 230-231.

⁴⁸⁰ Söhngen kennt auch die Pluralität der neutestamentlichen Christologie; vgl. Weisheit, 918-919.

⁴⁸¹ Einheit, 315.

⁴⁸² Ebd.

⁴⁸³ Einheit, 364.

⁴⁸⁴ Vgl. Die These W. Kaspers, die die Kirche als Sitz im Leben des Glaubens an Jesus Christus sieht; oder der Ausgangspunkt der Christologie ist der Glaube der Kirche. Aber grundsätzlich sagt Kasper: Jesus Christus sei das primäre, der Glaube der Kirche sei das sekundäre Kriterium der Christologie; ders., Jesus der Christus, 27-30, hier 30.

⁴⁸⁵ Einheit, 367-368; GE, 79-90.

Worte Jesu selbst, daß er nämlich nicht gekommen sei, das (im Alten Bunde gegebene) Gesetz (Gottes) aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt 5,17)⁴⁸⁶. Wir haben auch schon gesehen, daß es laut Söhngen zwei Größen im Alten Bund gibt, nämlich die Verheißung und das Gesetz. Diese zwei Größen verweisen eigentlich auf den Gott des Alten Testaments als den Bundesgott, der sich seinem auserwählten Volk Israel in besonderer Weise durch die heilsgeschichtliche Führung, das Gesetz und die Propheten geoffenbart hat⁴⁸⁷. Durch die Verheißung und das Gesetz verwirklichte sich also der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel. Dieser alttestamentliche Bund wird nun im Neuen Bund erneuert und erfüllt. Die Erneuerung und die Erfüllung des alten Bundes im Neuen Bund ist nicht im Sinne der Materie und der Form des Gesetzes zu verstehen⁴⁸⁸, sondern ereignet sich durch <<die Neuheit des Geistes>> "in der von Gott und seiner Gnade und Gerechtigkeit her in Jesus Christus geschehenden neuen Begegnung zwischen Gottes heiligem Willen und dem Gehorsam des Menschen"⁴⁸⁹. Die Neuheit des Geistes verweist auf nichts anderes als auf eine Person: auf Jesus Christus.

Jesus Christus ist die Erfüllung des Gesetzes. Die Erfüllung des Gesetzes geschieht damit in einer Person, im Gottmenschen Jesus Christus. Jesus ist der Herr der Schrift, indem er das geschriebene Gesetz in einem neuen Geist der Innerlichkeit auslegt⁴⁹⁰. "Die alte Satzung ist in Christus entkräftet" (2 Kor 3,14); "denn das Ende (und Ziel) des Gesetzes ist Christus" (Röm 10,4)⁴⁹¹. Der Hauptgrund, daß Christus die Erfüllung des Gesetzes ist, besteht darin, daß er den Willen Gottes aufs vollkommenste erfüllt und uns in seinem Kreuzesgehorsam die Sühne für alle Gesetzesübertretung und die neue Kraft ge-

⁴⁸⁶ Einheit, 312, 366.

⁴⁸⁷ Einheit, 228.

⁴⁸⁸ "Die Erfüllung des Gesetzes bedeutet ebensowenig in der Hauptsache eine formale Neuordnung, eine neue und bessere gesetzliche Fassung der Gesetzesmaterien, so etwas wie eine durchgeformte Kodifikation, sozusagen einen Codex Legis Evangelicae, ein neutestamentliches Deuteronomium, wobei anzumerken wäre, daß auch schon das alttestamentliche Deuteronomium an seinen Höhepunkten den Stil der Paraklese und Paränese, der Ermahnung und Empfehlung, spricht (vgl. Deut 6,5-9; 8,1-6; 30,11-14). Nicht Materie und Form des Gesetzes, nicht das Gesetz in seiner Art als Gesetz wird durch das Neue Gesetz des Evangeliums erneuert und vollendet". GE, 88-89.

⁴⁸⁹ GE, 89. Söhngen beruft sich auch auf die Worte Augustins und Thomas: "Wie Augustin erklärt: 'Neu ist der Neue Bund (und sein Neues Gesetz) wegen der Neuheit des Geistes, die den neuen Menschen heilt vom Schaden des Altseins' (De Spiritu et littera 20,35). Auch Thomas von Aquin erblickt das, was dem Neuen Gesetz des Evangeliums das Wesen der Neuheit auf- und einprägt, in erster Linie in der Neuheit des Geistes, in der die *intentio legis*, der Sinngehalt, die Sinnfülle des Gesetzes, verstanden und getan wird (S. theol. I II 107, 2 ad 2 et ad 4; 4 corp. et ad 3; 108, 3 ad 1)." GE, 89.

⁴⁹⁰ Hier beruft sich Söhngen auf mehrere Zitate, und zwar: Mk, 23-28 = Mt 12,1-8 = Lk 6,1-5: "Herr über den Sabbat". Mk 10,2-9 = Mt 19, 3-12: Scheidebrief des Moses. Mt 5,17-48: Gesetz und Propheten; fünftes, sechstes und zweites Gebot; Wiedervergeltung; Nächstenliebe. Einheit, 312.

⁴⁹¹ Einheit, 312.

gen alle Gesetzeserfüllung wird⁴⁹². Söhngen führt hier zwei Gründe an, warum Christus als Erfüllung des Gesetzes genannt werden kann. *Erstens* betrifft das den Willen Gottes, der schon im Gesetz des Alten Bundes geoffenbart wurde. Jesus Christus erfüllt und tut aufs vollkommenste den Willen Gottes, dessen Inhalt der Heilswille Gottes ist. Das ganze Leben Jesu ist nichts anderes als die Verwirklichung des Heilswillens Gottes. *Zweitens* bezieht sich das auf den Gehorsam Christi gegen Gott, der ihn gesandt hat. Aufgrund seines Gehorsams tut Christus alles, was Gott will. Der Gehorsam bis zum Kreuzestod (Phil 2,8) ist eigentlich der wesentliche Inhalt des geschichtlichen Lebens Jesu⁴⁹³. In Jesus Christus vollzieht sich der Heilswille Gottes aufgrund seines Gehorsams, und zwar seines Kreuzesgehorsams⁴⁹⁴.

Christus ist die Erfüllung der Heilsverheißung. Diese Heilsverheißung wurde von Gott schon im Alten Bund geoffenbart und erwartet⁴⁹⁵, denn der Alte Bund ist wirklich der Bund der Verheißung (vgl. Eph 2,12)⁴⁹⁶. Erst im Neuen Bund, und zwar in Jesus Christus, verwirklicht sich die Heilsverheißung. Söhngen beruft sich auf den zweiten Brief an die Korinther: "Denn Gottes Sohn Jesus Christus....ist nicht Ja und Nein (zugleich), sondern in ihm ist das Ja geschehen; denn für alle Verheißungen Gottes liegt in ihm das Ja, und daher ist durch ihn auch das Amen erfolgt (2 Kor 1,19-20)"⁴⁹⁷. In der Durchführung der Heilsverheißung im Neuen Bund liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem Neuen Bund und dem Alten Bund⁴⁹⁸. Nach Söhngen besteht der Inhalt der Heilsverheißung darin, daß wir befreit werden, "von der Knechtschaft des Verderbens hin zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21)⁴⁹⁹. Das bedeutet aber, daß der Begriff der Heilsverheißung nicht nur auf die Dimension der sich in Jesus Christus erfüllenden Heilsverheißung, sondern auch auf die eschatologische Dimension, nämlich die Vollendung der Heilsgeschichte, verweist. Denn Paulus spricht in Röm 8, 18-30 über das Leiden in der Hoffnung. Er sieht alles gegenwärtige Leiden als Teilhabe am Leiden Christi und deshalb im Zusammenhang mit unserer künftigen Verherrlichung als Teilhabe

⁴⁹² Einheit, 367.

⁴⁹³ Vgl. WM, 24.

⁴⁹⁴ Einheit, 367.

⁴⁹⁵ Vgl. SW, 21.

⁴⁹⁶ Einheit, 207.

⁴⁹⁷ GE, 80; vgl. Einheit, 312; SW, 22.

⁴⁹⁸ "Freilich ist im wesentlichen Unterschied zur Verheißung des alten Bundes die Verheißungswirklichkeit des neuen Bundes auf dem Grunde der bereits in Jesus Christus geschehenen Erfüllung und so auch bei den Christen sich erfüllende Verheißung." Einheit, 171.

⁴⁹⁹ Im Zusammenhang mit Röm 8, 18-30; vgl. auch Kol 1,13-14. Vgl. Einheit, 189, 201f, 226, 234.

an der Verherrlichung Christi des Auferstandenen⁵⁰⁰. Diese eschatologische Dimension der Vollendung der Heilsverheißung bemerkte bereits Söhngen, und zwar wenn er sagt: "der Christus, der die Schmach des Kreuzes leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen, der auferstandene Christus, ist unsere Verheißung"⁵⁰¹.

Zusammengefaßt gibt es einen doppelten Sinn, wenn Christus als die Erfüllung der Heilsverheißung verstanden wird. *Erstens* erfüllt sich die Heilsverheißung in Jesus Christus. *Zweitens* wird die Heilsverheißung an/in uns vollendet, wenn Christus bei seiner Wiederkunft mit seiner ganzen Herrlichkeit vollkommen offenbar wird⁵⁰². Denn "wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit Ihm offenbar werden in Herrlichkeit" (Kol 3,4).

2.3.2.3.1.2. Kreuzesmysterium als Mittelpunkt des Christusgeschehens

Man kann sagen, daß das Kreuzesmysterium der Schwerpunkt der Christologie Söhngens ist⁵⁰³. Unter dem Begriff des Kreuzesmysteriums versteht Söhngen jene Auffassung vom Christusmysterium, daß der Gekreuzigte der "Herr der Herrlichkeit" ist (1 Kor 2,8)⁵⁰⁴. Das heißt, das Kreuzesmysterium ist das Mysterium Christi, der am Kreuz gestorben ist und von Gott auferweckt wurde. Der Begriff des Kreuzesmysteriums betrifft damit eine Wirklichkeit, nämlich Jesus Christus selbst als den Gekreuzigten und den erhöhten Herrn, der durch seinen Geist in der Kirche lebt⁵⁰⁵. Nach Söhngen ist der Kreuzestod Christi der Mittelpunkt des Christusmysteriums, denn "das Kreuz als Hinübergang vom Tode zum Leben bezeichnet den unlösbaren Zusammenhang des himmlisch-ewigen Christus des Glaubens mit dem irdisch-zeitlichen Jesus der Geschichte"⁵⁰⁶. Das Kreuzesmysterium als der Schwerpunkt der Christologie Söhngens beruht vor allem auf der paulinischen Christologie⁵⁰⁷, und Söhngen beschäftigt sich nicht wenig mit der Kreuzes-

⁵⁰⁰ Vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 6-11), in: EKK VI/2, 145-169, hier 165.

⁵⁰¹ Einheit, 368.

⁵⁰² Vgl. Einheit, 201-202.

⁵⁰³ Es ist offensichtlich, nicht nur auf quantitativer Ebene, sondern auch auf qualitativer, daß der Gedanke an das Kreuzesmysterium immer wieder in seinen Werken zur Sprache kommt, und daß die christologischen Ansätze Söhngens vom Kreuzesmysterium ausgehen und auf es zurückgeführt werden.

⁵⁰⁴ WM, 32.

⁵⁰⁵ Vgl. WM, 16f.

⁵⁰⁶ WM, 13; vgl. Meßopfer, 51.

⁵⁰⁷ R. Schnackenburg nennt als Schwerpunkte paulinischer Christologie: den gekreuzigten Messias, den Sohn Gottes, den Kyrios, den zweiten Adam. Er sagt z.B.: "Verglichen mit den Synoptikern und der von ihnen repräsentierten urkirchlichen Tradition und Denkweise, interessiert sich Paulus weniger für das irdische Wirken Jesu, seine Worte und Taten, sondern nimmt seinen theologischen Ausgangspunkt

theologie⁵⁰⁸. Daß das Kreuzesmysterium in der Theologie Söhngens eine wichtige Rolle spielt, ist freilich untrennbar verbunden mit seiner Auseinandersetzung mit Odo Casel über die Mysterientheologie. Wie schon gesagt wurde, beschäftigen sich die Mysterientheologen mit dem Problem des Paschamysteriums als die zentrale Stelle in der Liturgie und im Christentum überhaupt und seine Gegenwart in der Liturgie.

Nun ist es hier wichtig darauf hinzuweisen, wie Söhngen das Thema des Kreuzesmysteriums als Mittelpunkt des Christusgeschehens und damit der Heilsgeschichte entwickelt. Wie also bezieht sich das Kreuzesmysterium auf das geschichtliche Ereignis Jesu, auf Gott selbst und auf uns?

2.3.2.3.1.2.1. Der irdische Jesus als geschichtlicher Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums

Söhngen stellt fest, daß der irdische Jesus der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums "an Christus" selbst ist. Die Worte "an Christus" verweisen hier auf die Parallelität zwischen dem irdischen Jesus und der Kirche in bezug auf den geschichtlichen Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums. Er sagt: "Und wie der irdische Jesus einmal der geschichtliche Träger war für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an Christus selbst, so ist nunmehr seine Kirche der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an den Christgläubigen"⁵⁰⁹. Der irdische Jesus ist die geschichtliche Tatsache Jesus, und zwar sein Leben in dieser Welt von seiner Geburt bis zu seinem Tod⁵¹⁰. Der Brennpunkt der Betrachtung Söhngens ist vor allem der Zusammenhang zwischen Geburt und Tod als geschichtliche Tatsache⁵¹¹. Der eindeutige Beweis für die Geschichtlichkeit des Menschen ist nicht die Geburt als solche, sondern der Tod. Söhngen beruft sich auf das biblische Geschichtsbild, daß der Tod an erster Stelle den großen geschichtlichen Mächten beizugesellen ist. Die Geschichte erweist sich dadurch als solche, daß in ihr das Gesetz des Todes auf der ganzen Linie herrscht. Die Geburt aus

von Kreuz und Auferstehung Jesu.....Es genügt ihm (Paulus), daß dieser Jesus am Kreuze gestorben ist und von Gott auferweckt wurde, um daraus alle Folgerungen für die Bedeutung Jesu Christi zu ziehen". Ders., *Christologie des Neuen Testamentes*, in: *MySal IIII*, 323.

⁵⁰⁸ Die Kreuzestheologie oder *theologia crucis* kommt öfters in den Werken Söhngens zur Sprache, z.B. in *Einheit*, 210f, 229-234; WM; SW; *Offenbarung*.

⁵⁰⁹ WM, 33.

⁵¹⁰ Es gibt nicht viele Aussagen über das irdische Leben Jesu in den Werken Söhngens. Söhngen beschränkt sich dabei auf die fundamentaltheologischen Themen gemäß seinem Fach als Fundamentaltheologe. z.B. "Wunderzeichen und Glaube (Biblische Grundlegung der katholischen Apologetik)", in: *Einheit*, 265-285. Hier kommt das Werk Jesu, indem Jesus Wunder gewirkt hat, zur Sprache.

⁵¹¹ WM, 12ff.

Fleisch und Blut bedeutet den Eingang des Menschen in die Geschichte, weil es Geburt zu einem Leben ist, das gleich mit seiner Geburt dem Gesetz des Todes verfällt. Darum ist die menschliche Geburt Jesu eigentlich auf den Kreuzestod Jesu als auf ihr Ziel ausgerichtet. Die Menschwerdung des Logos in der Zeit (vgl. Joh 1,14) steht von vornherein sozusagen im Zeichen des Todes (vgl. Phil 2,7-8), unter dem Gesetz des Todes. Nach Söhngen ist damit der Tod Jesu die entscheidendste Phase, in der die Neuschöpfung beginnt, durchgeführt zu werden. "Nicht in der Geburt, erst im Tode Jesu fällt die Entscheidung der Zeiten, wird vollbracht die Scheidung zwischen der alten Weltzeit des Todes und der neuen Weltzeit ewigen Lebens. Die Theologie des Neuen Testaments ist nicht Menschwerdungs-, sondern Kreuzestheologie"⁵¹². Söhngen beruft sich auf Paulus, der nur wenig vom geschichtlichen Leben Jesu berichtet und der Christus, den Gekreuzigten (1 Kor 1,23), zu seiner zentralen Verkündigung macht⁵¹³.

Mit den Worten "der irdische Jesus als der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums" betont Söhngen die Einheit des Christus des Glaubens mit dem Jesus der Geschichte⁵¹⁴. Diese Einheit kommt im Neuen Testament deutlich zur Sprache, wie das Bekenntnis des apostolischen Christuszeugnisses zeigt: "Jesus dem Christus" (1 Joh 5,1; Joh 20,31) oder "Jesus dem Herrn" (1 Kor 12,3; Röm 10,9; Phil 2,11). Es gibt darum keine zwei Jesus Christus, sondern nur einen oder nur ein Subjekt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und den erhöhten Herrn, denn "der irdisch-geschichtliche Jesus ist der zum Herrn erhöhte Christus (vgl. 1 Kor 12,3)"⁵¹⁵. Der Ausdruck "Jesus als der Gekreuzigte" verweist auf seine geschichtliche Tatsache, die einmalig ist. Als geschichtliche Tatsache bedeutet der Tod Jesu auch wirklich ein blutiges Opfer (Hebr 10,10)⁵¹⁶. Aber Jesus der Gekreuzigte ist auch Christus, der erhöhte Herr, der der Gegenstand des christlichen Glaubens ist. Jesus ist zwar am Kreuz gestorben, Gott hat ihn aber von den Toten auferweckt (Röm 10,9). Dank seiner Auferstehung wird Jesus Christus deshalb als der Erstgeborene aus den Toten genannt (Kol 1,18). "Wie aus dem Samen und Schoße der Adamskinder der Tod fortgepflanzt und geboren wird, so wird aus dem Schoße des Todes Christi das Leben geboren. Christi Tod war kein Tod zur Verweisung, sondern das göttliche Geheimnis des Todes zum Leben"⁵¹⁷. Söhngen stellt

⁵¹² WM, 13.

⁵¹³ Ebd.

⁵¹⁴ Vgl. Einheit, 318.

⁵¹⁵ Einheit, 314.

⁵¹⁶ Söhngen spricht oft über das blutige Opfer des Todes Jesu in Hinblick auf die unblutige Gegenwart des Kreuzesmysterium im Sakrament. "Das Kreuzesmysterium, das sich einst am Leibe des irdischen Jesus blutig zutrug, ereignet sich durch das Sakrament unblutig am mystischen Leibe des himmlischen Christus." WM, 34.

⁵¹⁷ WM, 16.

damit fest, daß der irdisch-geschichtliche Jesus und der erhöhte Herr bzw. der Christus des Glaubens nur auf ein und dieselbe Person, nämlich auf Jesus Christus, verweisen⁵¹⁸.

Die Einheit zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens kommt bei Söhngen auch anderweitig zur Sprache: laut Söhngen sind in Jesus Christus die geschichtliche Tatsache und das göttliche Mysterium zugleich geschehen⁵¹⁹. Allerdings ist hier eine Verschiebung in der Betonung zu beobachten, nämlich von der Person Christi hin zu seinem Werk. Das heißt, das Werk Christi ist geschichtliche Tatsache und zugleich göttliches Mysterium. Aber beide Ausdrucksweisen, nämlich: die Einheit des Jesus Christus der Geschichte und des Glaubens, und die Einheit des Werkes Christi als geschichtliche Tatsache und göttliches Mysterium, können natürlich nicht getrennt werden. Anders gesagt: die eine kann nicht ohne die andere verstanden werden. Diese Einsicht ist sehr wichtig, vor allem, wenn wir die Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der Liturgie besprechen.

2.3.2.3.1.2.2. Kreuzesmysterium als Offenbarung der Liebe Gottes

Es geht hier darum, wie das Kreuzesmysterium Christi mit Gott in Zusammenhang steht. Darauf lautet die eindeutige Antwort Söhngens, daß das Kreuzesmysterium die Offenbarung der Liebe Gottes sei⁵²⁰. Er geht vom Wesen Gottes aus, daß nämlich Gott die Liebe ist (1 Joh 4,8). Söhngen bezeichnet die Liebe als das Schicksal Gottes. "Sein Wesen ist dem Gott zum Schicksal geworden, durch freie Übernahme des Schicksals der Schöpfung und Erlösung; seine Liebe ist dem Gott zum Schicksal, zum Kreuz seines Sohnes geworden"⁵²¹. Das heißt, Gott und Liebe sind keineswegs trennbar; an Gott zu denken, bedeutet, an Liebe zu denken, und alle Liebe kommt nur von Gott und mündet in Gott ein. Die Liebe Gottes ist aber nicht nur ein Versprechen oder eine Aussage. Wesentlich ist, daß die Liebe Gottes uns in Jesus Christus, dem Gottmenschen, erschienen ist und geoffenbart wurde. Das bedeutet, die Liebe Gottes ist zuerst ein dynamisch-

⁵¹⁸ "Nur beide Augen zusammen sehen in der biblischen, neutestamentlichen Perspektive, sehen nicht flächen- sondern raumhaft, sehen das Geschichtliche in der Tiefenschau auf das *mysterium fidei* oder göttliche Geheimnis des Glaubens und sehen das Christusmysterium im Durchblick durch das *factum historicum* oder die geschichtliche Tatsächlichkeit, die das Mysterium vom Mythos scheidet." Einheit, 318.

⁵¹⁹ Es geht hier wieder um die Heilsgeschichte; vgl. WM 10-22; Einheit, 344-364.

⁵²⁰ Dieser Ansatz findet sich in vielen Werken Söhngens, z.B. Offenbarung, 10ff; Einheit, 210f, 233f, 388f; in seinen kleineren Schriften, wie: Das neue Leben, 2-3; Der Geist der Einsicht und der Liebe, 178; Der abwesende Gott, 159; Die Liebe ist Gottes Schicksal, 189-190.

⁵²¹ Die Liebe ist Gottes Schicksal, 190; vgl. Der Geist der Einsicht und der Liebe, 178.

personaler Begriff, denn die Liebe Gottes ist nichts anderes als Jesus Christus, die menschengewordene Liebe Gottes selbst⁵²².

Die in Jesus Christus offenbare Liebe Gottes verwirklicht sich in der Selbstentäußerung oder Kenosis Gottes in Christus. Die Selbstentäußerung Christi steht deutlich im Brief an die Philipper: "Seid so gesinnt, wie auch Jesus Christus gesinnt war! Er war in Gottes Gestalt, hielt es aber nicht wie einen räuberischen Anspruch fest, Gott gleich zu sein; sondern er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und im Äußern als ein Mensch erfunden. Er erniedrigte sich selbst und war gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze" (Phil 2,6-8). Dieser Hymnus (im Zusammenhang mit Phil 2, 6-11) drückt das tiefe Geheimnis der Kraft der göttlichen Liebe zutreffend aus. Jesus Christus war und ist Gott, er ist in Gottes Gestalt (Phil 2, 6), das heißt in der Herrlichkeit Gottes des Vater (vgl. Phil 2,11). Er ist kein Thronräuber, der sich mit gottesräuberischem Anspruch Gott gleich setzt; vielmehr entäußert er sich in freier Hingabe für uns Menschen. Das heißt, "die Königsgestalt Gottes legt er nach außen hin ab und nimmt die Knechtsgestalt des Menschen an. Und diese Selbstentäußerung geht bis zur äußersten Selbsterniedrigung, bis zum schimpflichen Sklaventod am Kreuze"⁵²³.

Die Selbstentäußerung und die Selbsterniedrigung Christi bringen wesentlich die Unbedingtheit der Liebe Gottes zum Ausdruck. Die Unbedingtheit der Liebe Gottes bedeutet, daß sie das zu lieben vermag, was nicht der Liebe wert ist; sie sucht das, was nicht der Liebe wert ist, um es der Liebe wert zu machen. So liebt Gott den Menschen, als dieser noch Sünder ist, als diesem der Zorn Gottes gebührt, und er nicht der Liebe Gottes wert ist. Gott liebt den Sünder, um diesen durch seine Liebe gerecht und liebenswert zu machen. So spricht Paulus: "Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn da wir noch schwach waren, ist Christus zur rechten Zeit für die Sünder gestorben. Es wird einer schwerlich für einen Gerechten sterben; für einen Wohltäter in den Tod zu gehen, bringt man den Mut allenfalls noch auf. Gott aber beweist seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren" (Röm 5,5-8). Hier ist es offensichtlich, daß dank der Liebe Gottes die Menschen von einem Feind Gottes zu einem Freund Gottes werden⁵²⁴. Und der Grund für den Wechsel unseres Status' vom Feind zum Freund Gottes liegt im Kreuzesmysterium Christi. So sagt Söhngen: ".....o wunderbares Geheimnis: die Herrlichkeit der Liebe Gottes ist zutiefst erschienen im Kreuze Jesu Christi. Denn das ist das tiefe

⁵²² Offenbarung, 10.

⁵²³ Ebd. 13.

⁵²⁴ Ebd. 14.

Geheimnis der Kraft der göttlichen Liebe: die Kraft Gottes wird hienieden in menschlicher Schwäche vollbracht, wie der Apostel Paulus sagt (2 Kor 12,9)⁵²⁵. Die menschliche Schwäche verweist hier auf die Schwäche des Kreuzes Christi. Christus entäußerte sich bis zum Kreuzestod in unbedingter Freiheit. Das heißt, niemand hat ihn zur Selbstentäußerung gezwungen. Christus tut dies, weil er uns liebt. Er kann nichts machen, außer zu lieben, da er die Liebe selbst ist. Seine Liebe ist von nichts abhängig, außer von sich selbst. Das ist die unbedingte Liebe Gottes, die uns im Kreuzestod Jesu Christi offenbart wurde. "Gott liebt uns nicht, weil wir seiner Liebe wert sind; sondern wenn Gott uns liebt, werden wir seiner Liebe wert"⁵²⁶. Übrigens können wir das Kreuzesmysterium als Offenbarung der Liebe Gottes von der trinitarischen Struktur her sehen. Beim Kreuzesmysterium hat sich Christus dem Vater durch den Heiligen Geist dahingegeben⁵²⁷. Hier äußert sich die Hingabe Christi in seiner Liebe zum Vater im Heiligen Geist⁵²⁸. Der Heilige Geist also ist das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn.

Die Frage ist jetzt, was das Kreuzesmysterium als die Offenbarung der Liebe Gottes für uns bedeutet. Damit begegnen wir dem soteriologischen Problem des Kreuzesmysteriums. Darauf versucht der Abschnitt "Kreuzesmysterium als Mittelpunkt der Heilsgeschichte" zu antworten.

2.3.2.3.1.2.3. Kreuzesmysterium als Mittelpunkt der Heilsgeschichte

Das Kreuzesmysterium Christi ist der Mittelpunkt der Heilsgeschichte⁵²⁹. Die ganze Heilsgeschichte, d.h. die Zeit, in der Gott seinen Heilswillen in der Geschichte vollzieht, fließt zum Kreuzesmysterium und mündet darin ein. Anders gesagt, das Kreuzesmysterium Christi ist der Kern der Verwirklichung des Heilsmysteriums Gottes. Darum betrifft das Kreuzesmysterium unmittelbar das Heil des Menschen, die Erlösung des Menschen aus der Macht der Sünde und der finsternen Welt. "Gott hat uns befreit aus der Macht der Finsternis und in das Reich Seines geliebten Sohnes versetzt. In Ihm haben wir die Erlösung durch Sein Blut, die Vergebung der Sünden" (Kol 1,13.14)⁵³⁰. Der Mensch, der seiner Natur nach Sünder war und folglich ohne Gott und ohne Hoffnung lebte, wird durch den Kreuzestod Christi mit Gott versöhnt (vgl. Eph 2, 12ff). "Wir sind der Sünde

⁵²⁵ Ebd. 10.

⁵²⁶ Ebd. 14.

⁵²⁷ Vgl. Einheit, 394; WM, 9.

⁵²⁸ Vgl. Offenbarung, 18.

⁵²⁹ WM, 103.

⁵³⁰ Einheit, 202.

abgestorben, leben aber dem Gott in Christus Jesus (Röm 6,11) und wandeln so in der Neuheit des Lebens (Röm 6,4). 'Demnach gibt es keine Verdammnis mehr für diejenigen, die in Christus Jesus sind' (Röm 8,1).⁵³¹ Die finsternen und gottfeindlichen Mächte der Welt, die den Menschen beherrschten, sind im Kreuz Christi niedergeworfen⁵³². Das heißt, der Kreuzestod Jesu als der Mittelpunkt der Heilsgeschichte bezieht sich nicht nur auf die Erlösung des Menschen, sondern auch auf die Schöpfung der neuen Welt, die nicht zwiespältig⁵³³, sondern voll der Herrlichkeit ihres Schöpfers ist⁵³⁴.

Im Hinblick auf die Unwürdigkeit des Menschen vor Gott ist die Erlösung für den Menschen nur ein Geschenk und eine Gnade. Wie Paulus sagt: "Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: obschon reich, ist er um eurerwillen arm geworden, damit ihr durch seine Armut reich werdet" (2 Kor 8,9). Dies ist tatsächlich ein großes Geschenk aus der Liebe Gottes, denn Christus erläßt uns die Schuld, in der wir bei Gott durch unsere Sünden stehen. Christus läßt es sich das äußerste kosten: der Sohn Gottes, selber ohne Sünde und Schuld, nimmt unsere Sündenschulden auf sich und bezahlt sie mit einem überaus kostbaren Preis, mit seinem kostbaren Blut, vergossen im Kreuzesleiden und Kreuzestode⁵³⁵. Das Kreuzesgeschehen also ist für uns Menschen eine Gnade Gottes, die er uns durch seine Liebe gegeben hat. Der Gnadencharakter unseres Heils wird im johanneischen Evangelium durch die Sendung des Sohnes zum Ausdruck gebracht. Johannes schrieb: "Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde" (Joh 3,16f). Damit zeigt sich, daß Söhngen die soteriologischen Überlegungen bei Paulus und Johannes kombiniert. Das Heil, das der Mensch nur als Gnade empfängt, stammt aus der Sendung des Sohnes, die von der Liebe Gottes ausging, und es kam durch Selsbtentäußerung und Selsbtserniedrigung in die Welt, um uns zu retten.

⁵³¹ Ebd.

⁵³² Vgl. Einheit, 211, 233.

⁵³³ D.h. "die Welt, wie sie nun einmal sich gibt, ist ein Buch mit Seiten, die von Gott voll sind, aber auch mit vielen, vielen Seiten, die einfach gottlos sind, die nicht mit Gottes Schriftzügen beschrieben sind" Einheit, 230.

⁵³⁴ "Auf dem Antlitze Christi und im Anblicke des Kreuzes Christi überwinden wir den zwiespältigen Anblick der Welt und ihr Zeugnis wider den Schöpfergott; und wir schauen die Welt wieder als Schöpfung, die voll ist der Herrlichkeit ihres Schöpfers, und wir warten auf den neuen Himmel und die neue Erde, auf die vollendet neue Schöpfung, in der 'Gott alles in allem sein wird' (1 Kor 15,28)" Einheit, 234.

⁵³⁵ Offenbarung, 15.

Es ist aber zu bemerken, daß der Begriff des Kreuzestodes bei Söhngen stets in Zusammenhang mit dem Begriff der Auferstehung Christi gemeint ist. Die Erlösung ist deshalb Kreuz und Auferstehung, Karfreitag und Ostern in Einem. "Es ist wiederum ein paulinischer und auch johanneischer Gedanke, daß Kreuzigung und Auferstehung nicht getrennt voneinander betrachtet werden können"⁵³⁶. Auf welche Weise der Mensch durch den Tod und die Auferstehung Christi aus der Sünde erlöst wird, wird deutlich in der Taufe, wie Paulus sie darstellte: "Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben" (Röm 6,3-4)⁵³⁷. Wir sind nicht mehr der alte Mensch, sondern der neue Mensch (vgl. Kol 3,9f). Das Leben des neuen Menschen ist ein Wandel nach dem Geist, denn der Mensch wird nach Gott in Christus gebildet und geschaffen. "Gottes Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott im voraus bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln" (Eph 2,10). Darum sagt Söhngen: "Der neue Mensch ist der Geistesmensch; denn in ihm wohnt der Geist Gottes, und er hat den Geist Christi"⁵³⁸. Das ist der neue Status des erlösten Menschen⁵³⁹. Söhngen sieht den neuen Menschen auch im Zusammenhang mit der Neuschöpfung, die sich im Kreuzestod und in der Auferstehung Christi vollzogen hat. Mit der Auferstehung Christi ist die Neuschöpfung bereits mitten in dieser Welt angebrochen. Die Neuschöpfung bedeutet aber die Entscheidung von Gott her über diese Welt, "daß diese Welt im Kreuze Christi dem Ende verfallen ist und einer Katastrophe zutreibt....Und zwar ist es die Auferstehung von den Toten, die aller Geschichte ein Ende macht"⁵⁴⁰. Hier ist es offensichtlich, daß das Kreuzesmysterium der Mittelpunkt der Heilsgeschichte schlechthin ist. Das heißt, das Kreuzesmysterium ist das Geschehen, in dem Gott seinen Heilswillen realisiert und in dem die Sehnsucht des Menschen nach dem Heil sich erfüllt; und das Kreuzesmysterium ist der Ausgangspunkt der Heilsgeschichte, die sich zu ihrer Vollendung hin bewegt.

⁵³⁶ Das neue Leben. Altchristliche Ostergedanken, 2-3.

⁵³⁷ Zitat aus der Bibel-Einheitsübersetzung.

⁵³⁸ Einheit, 189.

⁵³⁹ Söhngen erwähnt hier die katholische Lehre von der Rechtfertigung. Der Mensch wird gerechtfertigt, indem seine Sünden nicht rein äußerlich zugedeckt, sondern innerlich abgewaschen werden; der Sünder wird nicht rein äußerlich gerecht erklärt, sondern innerlich gerecht und heilig gemacht. Diese Gerechtigkeit kommt nicht aus Eigengerechtigkeit, sondern aus Gottesgerechtigkeit, nämlich der Gnade Christi und aus unserem Glauben an Jesus Christus. Die Gottesgerechtigkeit ist aber keine Fremdgerechtigkeit, sondern mit der Gottesgerechtigkeit werden wir beschenkt und an unserem inneren Geist erneuert, sodaß wir wahrhaft gerecht heißen und wahrhaft gerecht sind. Wir nehmen die Gottesgerechtigkeit in uns auf als die unsrige. Einheit, 203.

⁵⁴⁰ Einheit, 358.

Block-
system
Diete

2.3.2.3.2. Christussein

Wir haben bereits Söhngens Überlegungen zum Christusgeschehen und zu dessen soteriologischer Dimension dargestellt. Nun wenden wir uns der Frage nach dem Christussein zu. Es handelt sich um die Frage, wer Jesus Christus ist, und wie er in seiner Struktur verstanden werden muß⁵⁴¹. Gemäß unserem Thema fragen wir, welche Antworten Söhngen auf diese Fragen findet bzw. wie er das Sein Jesu Christi versteht. Jedenfalls ist die Antwort darauf bereits in unserer vorangestellten Untersuchung angedeutet. Wir haben sie allerdings in einem anderen Kontext und noch nicht im Zusammenhang mit dem Sein Christi besprochen.

2.3.2.3.2.1. Christus, Gottessohn

Der Titel Jesu Christi "Gottessohn" wird in den Werken Söhngens sehr oft verwendet. Söhngen benützt ihn aber manchmal nur vorübergehend, d.h. ohne diesen Begriff genauer zu definieren. Es fällt aber auf, daß Söhngen sich sehr auf die biblischen Überlegungen über den Sohn Gottes bezieht. Er beruft sich vor allem auf paulinisch-johanneische und hebräische Überlegungen.

Als "Gottessohn" wird Jesus Christus im allgemeinen in Beziehung zu Gott den Vater bezeichnet. Christus der Gottessohn ist Gott gleich. Er ist wie Gott ewig, bleibt derselbe, und seine Jahre hören nicht auf (vgl. Hebr 1,10-12)⁵⁴². Der Gottessohn ist hoch über die Engel erhoben, darum *sitzt* er zur Rechten der Majestät in der Höhe, während die Engel vor Gott *stehen*. Der Sohn ist also Ebenbild Gottes, Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abdruck des Wesens Gottes. Der Brief an die Kolosser stellt sogar fest, daß die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in Christus wohnt (Kol 2,9)⁵⁴³. Als Gottessohn wurde Christus das Anrecht auf das gesamte Erbe verliehen und auf die Herrschaft im Königshaus und Königtum. Der Gottessohn ist jene Person des Dreieinigen Gottes, die durch Menschwerdung, nämlich durch seine Geburt von einer Frau (vgl. Gal 4,4), in die Welt kam. Er ist also der menschengewordene, eingeborene und erschienene Gottessohn⁵⁴⁴. Er kam in die Welt, nicht aus eigenem Willen, sondern weil der Vater es wollte, denn der Vater, der uns sehr liebt, sandte ihn als Versöhnung für unsere Sünden (vgl. 1 Joh 4,10). Durch ihn offenbart uns Gott seine Liebe und seinen Heilswillen⁵⁴⁵. Jesus als Sohn läßt

⁵⁴¹ Vgl. M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, Bd. 1, 583.

⁵⁴² Einheit, 183.

⁵⁴³ Einheit, 184.

⁵⁴⁴ Vgl. Einheit 360; Neubeseelung, 170, 174; WM 9, 68.

⁵⁴⁵ Offenbarung, 10ff, Einheit, 191, 345, 357.

den Gottkönig und dessen Herrschaft in Erscheinung treten⁵⁴⁶. Jesus der Gottessohn verkündet und vermittelt die Offenbarung Gottes, und er ist selbst die Offenbarung Gottes⁵⁴⁷. Er hat sich dem Vater durch den Heiligen Geist in den Tod dahingegeben und wurde vom Vater durch den Heiligen Geist zu unserm Herrn erhöht.

Der Titel "Gottessohn" drückt nicht nur das Verhältnis Christi zum Vater, sondern auch das Verhältnis Christi, und in diesem die Beziehung des Vaters, zu uns Menschen aus. Das ist die soteriologische Dimension der Sohnschaft Christi. Diese Dimension kommt sehr klar in Röm 8 zur Sprache. "Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wieder zu fürchten, sondern ihr habt empfangen den Geist der Annahme an Sohnesstatt, in welchem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis zusammen mit unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir nämlich mit Christus leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden" (Röm 8,14-17)⁵⁴⁸. Das heißt, wir sind Kinder Gottes nicht von Natur aus, sondern durch Gnade, nämlich durch die Annahme an Sohnesstatt, und der Heilige Geist, der in uns wohnt, ist die Garantie für unsere Sohnschaft Gottes. Wir heißen und sind Kinder Gottes, weil der Sohn Gottes unser Bruder geworden ist, damit wir dem Sohn Gottes gleichgestaltet werden, wie Gott das schon vorherbestimmt hat (Röm 8,29)⁵⁴⁹. Dem Sohn Gottes gleichgestaltet zu werden, bedeutet, daß wir wieder in die Herrlichkeit der Kinder Gottes eingesetzt werden (vgl. Röm 5,2), und zwar in der Vollendung der Kindschaft Gottes, in der Gott alles in allem sein wird (vgl. Röm 8,18-25; 1 Kor 15,28)⁵⁵⁰.

Aus den Überlegungen Söhngens zum Titel "Gottessohn" ergibt sich, daß dieser Titel bei Söhngen vor allem auf das Wesen Jesu Christi verweist, das nicht statisch, sondern heilsgeschichtlich-soteriologisch verstanden werden muß.

2.3.2.3.2.2. Christus, Gottmensch

Der Titel "Gottmensch" taucht im Neuen Testament nicht auf, trifft aber sehr wohl den im NT dargestellten Sachverhalt⁵⁵¹. Söhngen bespricht zwar in seinen eigenen Ab-

⁵⁴⁶ Einheit, 311.

⁵⁴⁷ Einheit, 186.

⁵⁴⁸ Zu Röm 8,14-17 findet sich im Galaterbrief die gleichlautende Stelle 4,4-7; vgl. Einheit, 189-190.

⁵⁴⁹ Offenbarung, 15f.

⁵⁵⁰ Vgl. Einheit, 226, 234.

⁵⁵¹ Vgl. G. L. Müller, Gottmensch, in: LKD, 233.

handlungen das Problem des Titels "Gottmensch" nicht, wir können aber den Begriff des Gottmenschen in seinen Werken finden. Wir bemühen uns hier, den Gedanken Söhngens darüber zu umreißen.

Es geht beim Titel des Gottmenschen um die Einheit von Gott- und Menschheit in einem Subjekt oder in einer Person bzw. Hypostase. Wir finden Söhngens Überlegungen zu dieser Einheit in seinen Bemerkungen über das Christusmysterium, die eher heilsgeschichtlich als abstrakt-philosophisch geprägt sind. Er sagt: "Inhalt des Christusmysteriums ist kurz gesagt: Gott hat sich zusammenfassend und abschließend in seinem Sohne Jesus Christus geoffenbart; und Jesus Christus ist der Gottmensch, der für uns am Kreuz litt und starb und der nun als der erhöhte Herr im Himmel und in seiner Kirche lebt"⁵⁵². Aus diesen Worten können wir im Zusammenhang mit den anderen Werken einige Punkte herauslesen. *Erstens* drückt der Titel des Gottmenschen Christi Beziehung zu Gott und die Einheit mit ihm aus. Christus kommt von Gott her, d.h. Christus hat göttlichen Charakter. Er war und ist Gott, er war und ist in Gottes Gestalt, das heißt in der Herrlichkeit Gottes des Vaters (vgl. Phil 2,6.11)⁵⁵³. Christus offenbart Gott den Vater, nicht nur den Willen und das Wort des Vaters, sondern auch den Vater selbst. Darum sagt Jesus zu Philippus: "Philippus, wer Mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen" (Joh 14,9)⁵⁵⁴. In Christus dem Gottmenschen erschließt sich Gott⁵⁵⁵. Weil Gott die Liebe ist (1 Joh 4,16), ist Christus die personale Gestalt des Ausdrucks der Liebe Gottes geworden⁵⁵⁶. Die Einheit mit und die Beziehung Christi zu Gott dem Vater beseitigt aber die Unterschiedenheit Christi mit Gott nicht. Denn Jesus Christus ist der Gottmensch oder der menschengewordene Gott.

Zweitens bringt der Titel des Gottmenschen die Einheit und die Beziehung Christi mit den Menschen zum Ausdruck. Ausgangspunkt ist der Text des Johannes: "Das Wort ist Fleisch geworden" (Joh 1,14). Christus war und ist der *Logos*, das Wort, das im Anfang bei Gott und in alle Ewigkeit von Gott war⁵⁵⁷. Der *Logos* Gottes entäußerte sich seiner Gottesgestalt, nahm Knechtsgestalt an und wurde ein Mensch (vgl. Phil 2,7). Hier wird also festgestellt, daß Christus zum Menschen schlechthin geworden ist und dadurch menschlichen Charakter hatte. Weil Jesus eine wirklich historische Person war, erfuhr er

⁵⁵² Einheit, 345.

⁵⁵³ Offenbarung, 13.

⁵⁵⁴ Vgl. Einheit, 186.

⁵⁵⁵ Vgl. Einheit, 354.

⁵⁵⁶ Vgl. Weisheit, 915; Offenbarung, 10.

⁵⁵⁷ Einheit, 241.

natürlich alle Dimensionen, die zum Leben des Menschen gehören⁵⁵⁸. Die unvermeidliche Dimension des menschlichen Lebens ist der Tod. "Nicht die Geburt als solche, sondern der Tod ist der eindeutige Beweis dafür, daß jemand der Geschichte angehört und den geschichtlichen Mächten untersteht"⁵⁵⁹. Nach Söhngen ist damit der Kreuzestod für die Menschlichkeit Christi entscheidend. Deshalb wurde gesagt, daß der Gottmensch litt und starb.

Aus den beiden Überlegungen ergibt sich, daß in einem einzigen Subjekt, nämlich Jesus Christus, einander die Gottheit und die Menschheit begegnen, aber auch vereint werden. Diese Einigung ist bei Söhngen heilsgeschichtlich zur Sprache gekommen. "Das Christusmysterium ist nicht das reine *mysterium divinum* von einem ewigen Logos bei Gott, sondern das *mysterium divinum simul et factum historicum* des fleischgewordenen Logos. Der Logos, der ewig bei Gott war, hat sich in die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit und Zeitlichkeit hineinbegeben, er hat mitten unter uns gezeltet"⁵⁶⁰. Die Person Christi ist die Person des Logos, die traditionsgemäß die zweite Person des Dreieinigen Gottes genannt wird. Die Einigung zwischen Gottheit und Menschheit im Gottmenschen vollzog sich endgültig in seinem Kreuz und in seiner Auferstehung⁵⁶¹. Die Auferstehung Christi läßt nun die Geburt und das Leben Jesu im vollen Lichte des Mysteriums erstrahlen⁵⁶². Der von den Toten auferstandene Christus ist der lebendige Gottmensch, er lebt im Himmel, und er lebt in seiner Kirche und in den Seinigen. Anders gesagt, Christus ist der lebendige Gottmensch und der erhöhte Herr, der stets in der Kirche gegenwärtig ist.

Christus als Gottmensch ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5), weil er zugleich Gott und Mensch ist⁵⁶³. Hier kommt also die soteriologische Dimension des Titels "Gottmensch" hinzu. Söhngen versteht den Begriff des Gottmenschen als Mittler in Hinblick auf Christus als menschengewordener Gottessohn⁵⁶⁴, und zwar fol-

⁵⁵⁸ Wie bereits vorangestellt wurde, wird die geschichtliche Tatsächlichkeit durch vier Hauptmerkmale bezeichnet, und zwar: Einmaligkeit, entscheidendes Handeln, die Wahrheit der Tatsache und die Entwicklung-Überlieferung. Das heißt, Jesus als Mensch hat diese Hauptmerkmale erfahren und durchgemacht. Sein historisches Leben ist nur einmal geschehen. Seine Geschichte gehört in den Bereich des entscheidenden Handelns, oder anders gesagt: die Geschichte des Lebens Jesu enthält die Entscheidungen; und sein Opfertod am Kreuz ist eine geschichtliche Entscheidung, nämlich die größte und wichtigste Entscheidung aller Geschichte (vgl. Einheit, 582). Die Geschichte Jesu ist eine Wahrheit der geschichtlichen Tatsache, d.h. er ist eine geschichtliche Person, die in der Welt gelebt hat. Schließlich wird das Christusgeschehen durch die Tradition und die Geschichte der Kirche verstanden.

⁵⁵⁹ WM, 12.

⁵⁶⁰ Einheit, 348.

⁵⁶¹ Einheit, 359.

⁵⁶² Vgl. WM, 16.

⁵⁶³ Einheit, 242.

⁵⁶⁴ Vgl. Einheit, 360.

gendermaßen: er hat uns den Zugang zum Vater geöffnet, d.h. Christus ist unser Heil. Durch und in Christus strahlt die Sonne der Offenbarung Gottes, die durch den Sündenfall verdunkelt wurde, in seiner Schöpfung wieder; durch und in Christus wurden vor allem Gott und Mensch versöhnt, sodaß wir wieder in die Herrlichkeit der Kinder Gottes eingesetzt werden (vgl. Röm 5,1.2)⁵⁶⁵. In der Kirche ist Christus als Gottmensch gegenwärtig. Die Gegenwart Christi als Gottmensch bedeutet die Gegenwart des ganzen Christus. Der ganze Christus wiederum bedeutet Christus mit seiner ganzen Gottheit und seiner ganzen Menschheit, weil beide in Christus geeinigt wurden⁵⁶⁶. Die Mittlerschaft des Gottmenschen betrifft nicht nur die Schöpfung und die Erlösung, sondern auch die eschatologische Richtung der Heilsgeschichte. Die eschatologische Mittlerschaft des Gottmenschen wird offenbar, wenn er am Tage des Herrn die volle Gottesherrschaft durch das Gericht nach der Auferstehung der Toten und durch die Übergabe seines Reiches an den Vater aufrichten wird⁵⁶⁷.

2.3.2.3.2.3. Christus, Gottesgegenwart

Tatsächlich ist die Gottesgegenwart kein Titel Jesu wie Christus, Gottessohn, Menschensohn, Davids Sohn, Gottmensch usw. Der Begriff "Christus als Gottesgegenwart" bedeutet bei Söhngen, daß Jesus Christus ein Realsymbol der Gegenwart Gottes ist. Wir können diesen Begriff am besten mit dem heutigen Begriff „Jesus Christus als Ursakrament“ vergleichen⁵⁶⁸. Söhngen legt seine Gedanken zu Christus als Gottesgegenwart aus biblisch-heilsgeschichtlicher Perspektive dar. Die bisher beschriebenen Überlegungen Söhngens zum Christusmysterium brachten diesen Gedanken bereits zum Ausdruck. Es ist hier aber dringend nötig, Söhngens Überlegungen dazu systematisch darzustellen, damit wir diesen Begriff präzisieren können und wir zugleich einen Ausgangspunkt für unsere Forschung nach der Gegenwart des Mysteriums Christi bei Söhngen im kommenden Kapitel gewinnen können.

Der Begriff "Christus als Gottesgegenwart" wird von Söhngen sehr oft mit "Christus als Ebenbild Gottes" ausgedrückt. In seiner Abhandlung "Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen" behandelt Söhngen die Ebenbildlichkeit Christi aus-

⁵⁶⁵ Einheit, 226.

⁵⁶⁶ Vgl. Einheit, 360.

⁵⁶⁷ Einheit, 358.

⁵⁶⁸ Zu beachten ist, daß der Begriff "Jesus Christus als Ursakrament" in den Werken Söhngens überhaupt nicht zur Sprache kommt. Die Überlegungen Söhngens zur Sakramentalität Jesu Christi finden sich jedoch sehr deutlich in seinen Werken.

fürlich⁵⁶⁹. Er geht von der neutestamentlichen Aussage: Christus als Ebenbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) (nämlich in: 1 Kor 4,4; Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3) aus. Nach Söhngen enthält der Begriff "Christus als Ebenbild Gottes" vier Bestimmungen. *Erstens* war und ist Jesus Christus in Gottes Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ). Das bedeutet, Christus als Ebenbild Gottes ist Gott gleich, jedoch nicht wie ein Räuber, der die Beute gierig festhält, sondern er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an, wurde den Menschen gleich (Phil 2,6.7). "In Gottes Gestalt sein" kann auch mit "in Gottes Herrlichkeit sein" ausgedrückt werden, denn die Herrlichkeit ist die Gestalt Gottes. So steht im Hebr 1,3, daß Christus Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abbild des Gotteswesens ist. *Zweitens* betrifft die Ebenbildlichkeit den Titel Christi als Sohn Gottes. Wir brauchen dies hier nicht zu wiederholen. Nur wollen wir auf den Zusammenhang des Titels "Gottessohn" mit dem Ebenbild Gottes hinweisen. Als Gottessohn hat Christus den Vorrang, nämlich das Anrecht auf die Herrschaft im Königshaus und Königtum, weil er der Anfang und der Erstgeborene ist (vgl. Kol 1,15 und Röm 8,29). Und Gott hat uns Menschen dazu bestimmt, daß wir dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet werden (vgl. Röm 8,29). Damit ist Christus das Ebenbild Gottes, nach dem der neue Mensch gebildet wird. Nach Christus gebildet zu werden, besagt, daß wir in Christus an seiner Fülle der Gottheit teilnehmen⁵⁷⁰. *Drittens* ist Christus der neue und himmlische Adam (1 Kor 15,45-49). Der erste Adam war ursprünglich nach Gottes Bild geschaffen und in die Herrlichkeit des paradiesischen Daseins versetzt worden, aber er verlor die paradiesische Gottähnlichkeit durch seine Sünde. Der zweite Adam, nämlich Christus, steht wieder da als der ursprüngliche Mensch, und noch viel herrlicher als dieser, weil die ganze Fülle der Gottebenbildlichkeit in Christus leibhaftig wohnt. Während der erste Adam zum lebenden Seelenwesen wurde (vgl. Gen 2,7), wurde der letzte Adam zum lebensschaffenden Geist (1 Kor 15,45). Darum ist Christus der neue Mensch; der neue Mensch ist ein Mensch nach dem Bild Gottes. Daraus folgt: Christus ist auch als der neue Mensch das Ebenbild Gottes.

Weil Christus das Ebenbild Gottes im vollen Sinne ist, ist er auch der Offenbarer Gottes schlechthin. Damit kommen wir nun zur vierten und zugleich wichtigsten Bestimmung des Begriffs "Christus als Ebenbild Gottes" in Beziehung auf das Thema "Gottesgegenwart". Christus ist das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15). Man kann auch sagen, daß in Christus sich für uns der unbildliche, unsichtbare Gott verbildlicht. Das heißt, Christus ist nicht bloßer Bote oder Vermittler der Offenbarung Gottes, sondern er ist die Offenbarung Gottes selbst. "Gott offenbart sich, heißt bei Paulus und Johannes: Gott macht sein Bild sichtbar, das auf dem Antlitz Seines Sohnes

⁵⁶⁹ Vgl. Einheit, 173-211, hier 182-187; vgl. WM, 68.

⁵⁷⁰ Einheit, 188.

leuchtet"⁵⁷¹. Christus als Bild und Offenbarung Gottes selbst bedeutet, daß Christus Realsymbol der Gegenwart Gottes ist. Gott ist in Christus in echtem Sinn gegenwärtig. Das heißt, wenn man Jesus Christus sieht, sieht man Gott den Vater selbst, wenn man Jesus Christus begegnet, begegnet man Gott dem Vater selbst und wenn man Jesus Christus erlebt, erlebt man Gott den Vater selbst. Es ist so, wie es in Joh 14, 6-11 geschrieben steht: "Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater als durch Mich. Hättet ihr Mich erkannt, so würdet ihr auch Meinen Vater kennen. Von nun an werdet ihr Ihn kennen, und ihr habt Ihn gesehen. Darauf sprach Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns. Jesus erwiderte ihm: So lange bin Ich bei euch, und du kennst Mich noch nicht? Philippus, wer Mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (vgl. 12,45). Wie kannst du da sagen: Zeige uns den Vater? Glaubest du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in Mir ist? Die Worte, die Ich zu euch rede, rede Ich nicht von Mir selbst; und die Werke wirkt der Vater selbst, der in Mir bleibt. Glaubet Mir, daß Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist. Wenn nicht, dann glaubet doch um der Werke selbst willen"⁵⁷². Genauso gibt Jesus sich bei den Synoptikern zu erkennen (Mt 11,27; Luk 10,22): "Niemand kennt den Sohn als der Vater; und auch den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will"⁵⁷³.

Bisher wurde gesagt, daß Christus als Ebenbild Gottes die Gottesgegenwart bezeichnet. Es handelt sich hier nicht nur um die Gegenwart des sich in Christus realisierenden Heilsmysteriums, sondern auch um die Gegenwart der Persönlichkeit Gottes. Das heißt, Gott, der Vater, er selbst und nicht nur sein Werk als Schöpfer- und Erlösergott⁵⁷⁴ ist in Jesus Christus wesenhaft gegenwärtig. Söhngen definiert den Begriff der Offenbarung zwar nicht als Selbstmitteilung Gottes, er deutet das aber an, auch wenn er sagt, der Inhalt der Offenbarung sei der Heilswille Gottes. So schreibt Söhngen: "Und wie leuchtet nicht zuletzt auf dem Antlitze Jesu Christi die Persönlichkeit Gottes auf, daß nämlich der eine wahre und lebendige Gott der höchstpersönliche Gott ist, zu dem wir wahrhaft 'Du' zu sprechen und zu dem wir also wahrhaft zu beten vermögen, in dem wir auf das göttliche Geheiß seines Sohnes hin zu sagen uns erkönnen: 'Vater unser, der du bist im Himmel!'"⁵⁷⁵. Das ist die soteriologische Dimension der Gottesgegenwart in Christus, daß wir in Christus Gott persönlich begegnen. Wir können Gott auf diese Weise begegnen, nicht weil wir dies vermögen, sondern weil Gott sich in Christus geoffenbart hat und uns

⁵⁷¹ Einheit, 185.

⁵⁷² Einheit, 186.

⁵⁷³ Ebd.

⁵⁷⁴ Vgl. Einheit, 227.

⁵⁷⁵ Einheit, 227.

in Christus persönlich anspricht. Unsere Begegnung mit Gott in Christus ist aber stets eine Teilnahme an Christus, dem Gottmenschen und dem Gottessohn. Wenn wir nun Gott in Christus begegnen, so heißt das keinesfalls, daß wir Gott im ganzen kennen. Es geht hier wieder um den Begriff des Mysteriums als Gottgeheimnis. Gott offenbart sich uns zwar in Christus, seine Offenbarung hebt aber nicht seine Verborgtheit auf. Die Verborgtheit und die Offenbarkeit Gottes gehören eben zum Gottgeheimnis. Gott offenbart sich uns, zugleich aber verbirgt er sich vor uns. Deshalb bezeichnet Söhngen die Gottesgegenwart als *Mysterium der Gottesnähe*⁵⁷⁶. Gott ist wirklich und lebendig mitten unter uns, nämlich in Christus, sein Mysterium aber bleibt für uns bestehen.

2.3.3. Ergebnis

Fassen wir zusammen, was wir in bezug auf die geschichtliche Verwirklichung des Mysteriums bei Söhngen besprochen haben. Die geschichtliche Verwirklichung des Mysteriums ereignet sich in der Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte ist im wesentlichen die Trinitätsoffenbarung selbst. Das heißt, der Dreieinige Gott erschließt sich in der Heilsgeschichte. Söhngen bezieht die Trinitätsoffenbarung als Heilsgeschichte auf die neutestamentliche Aussage vom Wesen Gottes als der Liebe. Die Heilsgeschichte ist damit die Offenbarung der Liebe der Dreifaltigkeit Gottes, und zwar vom Vater zum Sohn durch den Heiligen Geist in die Welt, und vom Sohn, an dem die Welt teilnimmt, durch den Heiligen Geist zum Vater. Söhngen ist damit der Meinung, die Offenbarung der Liebe Gottes bewege sich im Rahmen der Heilsgeschichte.

Die geschichtliche Verwirklichung des Mysteriums in der Heilsgeschichte erreicht ihren Mittelpunkt und ihre Erfüllung im Christusmysterium. Die Erfüllung und der Mittelpunkt der Heilsgeschichte wird von allen Menschen angesichts der Heilsnotwendigkeit für die Menschen erwartet, weil sie von Natur aus sündig sind. Diese Erwartung fand im Alten Bund ihren Ausdruck als Heilsverheißung. Wir haben nach dem Christusmysterium, das im Neuen Bund vollzogen wurde, in zwei Bereichen geforscht. *Erstens* haben wir über das Christusgeschehen gesprochen. Christusgeschehen ist das Heilsgeschehen, in dem Gott sich zusammenfassend und abschließend in Jesus Christus geoffenbart hat. Das Christusgeschehen realisiert sich in jenem Geschehen, in dem Jesus Christus für uns am Kreuz litt und starb aber auferstand, und in dem Jesus Christus nun als der erhöhte Herr im Himmel und in seiner Kirche lebt oder gegenwärtig bleibt. *Zweitens* haben wir das Christussein besprochen. Es ging hier vor allem um die Frage, wer Jesus Christus ist. Wir versuchten, mit Hilfe der Überlegungen Söhngens zu den Titeln Jesu (Gottessohn

⁵⁷⁶ Neubeseelung, 169ff.

und Gottmensch) und mit seinen Ausführungen zum Begriff der Gottesgegenwart in Christus darauf zu antworten.

Es ist offensichtlich, daß die Christologie Söhngens sehr biblisch ausgerichtet ist, und daß Söhngen sich nicht sehr mit dem christologischen Streit in der alten Kirche beschäftigt. Seine Christologie steht der paulinisch-johanneisch-deuteropaulinischen Christologie nahe, und zwar der sogenannten Deszendenzchristologie, die vom Abstiegsgedanken ausgeht, von oben nach unten denkt, von Gott zum Menschen Jesus. Das wird deutlich, wenn Söhngen in seiner Christologie die Präexistenz des Sohnes, die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus und das Kreuzesmysterium betont. Die Begründung biblisch orientierter Christologie ist freilich untrennbar mit den Tendenzen der katholischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbunden.

Söhngens gesamte Überlegungen zum Mysterium Christi zeigen uns, daß der Begriff des Mysteriums Christi konkret-heilsgeschichtlich zu verstehen ist. Es handelt sich um unsere Heilswirklichkeit, die sich auf das Kreuzesmysterium Christi konzentriert und mitten unter uns gegenwärtig ist. Man könnte sagen, die Überlegungen Söhngens zum Mysterium Christi seien Überlegungen zur Sakramentalität des Heilsmysteriums, insofern Sakramentalität hier im weiteren Sinn verstanden wird, nämlich in Hinblick auf das Verhältnis zwischen der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit. Das heißt, die Heilsgeschichte ist die Erscheinung des unsichtbaren Heilsmysteriums Gottes. Die Sakramentalität des Heilsmysteriums Gottes verwirklicht sich am vollkommensten in Jesus Christus. Die Sakramentalität Jesu Christi liegt darin, daß Jesus Christus die geschichtliche und personale Gestalt des Mysteriums Gottes ist. Das bedeutet nicht nur, daß Christus die Verwirklichung und die Offenbarung des Heilsmysteriums Gottes ist, sondern auch, daß Christus die sichtbare Epiphanie des unsichtbaren Wesens Gottes ist. Jesus Christus, der Gottmensch und die Gottesgegenwart, lebt und ist immer mitten unter uns gegenwärtig. Die weitere Frage lautet deshalb, wie Jesus Christus unter uns gegenwärtig ist. Eben mit dieser Frage werden wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen.

KAPITEL III

DIE GEGENWART DES MYSTERIUMS CHRISTI IN DER KIRCHE

Nachdem wir im vorangegangenen Kapitel nach dem Verständnis des Mysteriums Christi bei Söhngen geforscht haben, stellt sich nun die Frage nach der Gegenwart des Mysteriums Christi. Wie ist das Mysterium Christi mitten unter uns gegenwärtig? In welchem Sinn spricht Söhngen von der Gegenwart des Mysteriums Christi? Wir werden die Gegenwart des Mysteriums Christi bei Söhngen in zwei Kapiteln untersuchen. Im III. Kapitel beschäftigen wir uns mit der Gegenwart Christi in der Kirche. Wir werden danach im IV. Kapitel die Gegenwart Christi im Sakrament besprechen. Das bedeutet aber nicht, daß die Gegenwart Christi im Sakrament nicht zur Gegenwart Christi in der Kirche gehört. Diese Einteilung entspricht dem theologischen Interesse Söhngens, der das Problem der Gegenwart Christi im Sakrament besonders beachtet. Nach der theologischen Ordnung versteht Söhngen allerdings die Gegenwart Christi im Sakrament als Art und Weise der Gegenwart Christi in der Kirche.

Söhngen unterteilt die Gegenwart des Mysteriums Christi in die zwei hauptsächlichen Seinsweisen, nämlich in die Glaubensgegenwart und in die Sakramentsgegenwart¹. Unter dem Begriff der Glaubensgegenwart versteht Söhngen die Gegenwart Christi durch den Glauben, oder genauer gesagt: "die wirksame Gegenwart des lebendigen Christus in unseren gläubigen Herzen und in der Glaubensgemeinschaft der Kirche"², während mit dem Begriff der Sakramentsgegenwart die Gegenwart Christi im Sakrament gemeint ist, besonders die eucharistische Gegenwart, und zwar die Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein. In der Tat ist diese Unterscheidung der Gegenwartsweisen Christi bei Söhngen keine strenge Unterscheidung. Denn Söhngen spricht neben der Glaubensgegenwart und der Sakramentsgegenwart auch von anderen Weisen der Gegenwart Christi, wie etwa der Gegenwart Christi im christlichen Kult oder in der Liturgie, der Gegenwart Christi im Wort Gottes. Darum ordnen wir die Gegenwart Christi in diesem Kapitel zwei Abschnitten zu, nämlich dem der Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft und dem der Gegenwart Christi in der Kultgemeinschaft. Methodisch betrachten wir aber zuerst den Begriff der Gegenwart, der in der Theologie der Gegenwart Christi bei Söhngen eine wichtige Rolle spielt. Danach versuchen wir eine ausführliche Beschreibung der Auffassung Söhngens von Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft und der Gegenwart Christi in der Kultgemeinschaft. Auf Grund des Verständnisses

¹ CG, 19-50, bes. 41-47; Einheit, 337-341, 359-362.

² CG, 34-35; Einheit, 334.

der Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft und der Kultgemeinschaft untersuchen wir letztlich die Implikation der Gegenwart Christi im Kirchenverständnis.

3.1. Zum Verständnis vom Begriff der Gegenwart

Um ein umfassendes Verständnis vom Begriff der Gegenwart zu gewinnen, wollen wir vor der Forschung nach Söhngens Auffassung eine allgemeine Bedeutung des Begriffs "Gegenwart" ermitteln. Aus diesem Grund machen wir einen Überblick über die unterschiedlichen Auffassungen von "Gegenwart", zuerst allgemein-philosophisch und danach allgemein-theologisch. Erst im dritten Schritt behandeln wir das Verständnis vom Begriff der Gegenwart bei Söhngen selbst.

3.1.1. Der Begriff der Gegenwart

3.1.1.1. allgemein-philosophisch

Wortgeschichtlich bezeichnet das Wort "Gegenwart" (griech. *παρουσία*, lat. *praesentia*) Räumliches³. Dies wird offensichtlich, wenn wir die allgemeine Bedeutung des griechischen Worts "*παρουσία*" sehen. Im Hellenismus ist das Wort "*παρουσία*" ein technisches Wort für den Besuch eines Herrschers oder eines hohen Beamten, wobei jedoch profaner und sakraler Gebrauch nicht scharf getrennt sind⁴. Bei der Mahlzeit oder dem Opfer z.B. zeigt *παρουσία* die Gegenwart der Götter an⁵. Das Adjektiv (bis ins 14. Jahrhundert "gegenwart") wurde früh auf Zeitliches angewendet, aber in übertragener Bedeutung⁶.

In der Philosophie (bzw. der Theologie) wird die Sinngebung von Gegenwart mit Hilfe der Begriffe "Raum" und "Zeit" entwickelt⁷. Das Wort "Gegenwart" fordert einen räumlichen wie auch zeitlichen Sinn. In der frühen deutschsprachigen Wiedergabe der scholastischen Lehre von der *praesentia*, nach der Gott in allen Dingen gegenwärtig ist,

³ Vgl. J. Hennig, Gegenwart, in HWP Bd.3, 136.

⁴ Oepke, *παρουσία*, in ThWNT V, 856-869, hier 857.

⁵ Ebd. 857-858. In der Theologie aber wird der Begriff "Parusie" im Sinn von "Dasein", "Kommen" verwendet. Parusie bedeutet das Kommen des erhöhten Herrn am Ende der Zeiten mit Macht und Herrlichkeit. Oepke weist darauf hin, wie der Gebrauch dieses Wortes *παρουσία* im AT und NT sich entfaltet hat, und er stellt fest, daß "Parusie" zuerst in der Bibel als das Kommen und die Ankunft Gottes verstanden wird, und daß die Bedeutung der Parusie als Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten erst in der späteren Entwicklung in der Urkirche, aber nie im NT auftauchte; dazu vgl. Oepke, aaO. 863.

⁶ Hennig, aaO. 136.

⁷ Vgl. Junk, Raum, PhW, 315; A. Darlap, Gegenwart(sweisen), in: LThK IV, 588-589.

wurde gesagt: "Gegenwart, in so ferne sie von Creaturen gesagt wird, besteht in derjenigen Relation, da eine Sache mit der andern so zugleich existieret, daß sie sich mit ihrem Wesen bey derselben entweder nahe oder nicht nahe befindet"⁸. Die Gegenwart eines Seienden im Raum ist nur möglich, wenn er wirklich existiert. Darum kann der Begriff der Gegenwart von dem Begriff der Wirklichkeit oder Realität nicht getrennt gesehen werden⁹. Die Annäherung von Gegenwart an Wirklichkeit geschieht in einer dynamischen Interpretation, die in der Philosophie auf die Bestimmung von Gegenwart als "intensivem Dasein" gegründet wird¹⁰. Das zeigt, daß der Begriff der Gegenwart sich auf Räumliches schlechthin bezieht¹¹. In der philosophischen Lehre von der Zeit ersetzte das Wort "Gegenwart" das ältere "Jetzt" (νῦν, nunc, nun) nicht¹². "Die entscheidende Wendung der Zeitlehre zum existentiellen Gegenwartsbegriff war die Lehre, daß Gegenwart nicht ein Punkt ist, sondern der Horizont, innerhalb dessen ich etwas gut oder schlecht machen kann"¹³. Der moderne philosophische Begriff der Gegenwart hat also primär zeitliche, positive und dynamische Bedeutung, die sich auf die Verbindung der Hochschätzung des Selbst(-seins, also meiner Geistesgegenwart) mit der politischen Gegenwart (modern, aktuell, zeit- d.h. gegenwartsgemäß, neu) bezieht¹⁴.

Karl Rahner sieht den Begriff der Gegenwart im Licht der ursprünglichen und existentiellen Erfahrungen des Menschen¹⁵. Nach Rahner ist das Wort "Gegenwart" ein ursprünglich anthropologischer Begriff, das heißt: "Gegenwart" darf nicht im ersten Ansatz gesehen und abgeleitet werden von der Koexistenz zweier physikalischer Körper, die sich gegenseitig physisch bestimmen. Es geht hier um die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, wenn wir von einer <Gegenwart> durch Liebe, im Geist, in der Erkenntnis usw. sprechen. "Denn das erste Datum der menschlichen Erfahrung ist nicht eine raumzeitliche Koexistenz zweier Körper, sondern der Mensch selbst als sich im Beisichsein und in frei-

⁸ J. Hennig, aaO. 136.

⁹ Vgl. L. Lies, Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz, in: L. Lies (Hg.), *Praesentia Christi*, 95.

¹⁰ Vgl. J. Hennig, aaO. 136.

¹¹ "Bei Kant hat <Gegenwart> noch vorzugsweise räumlich Bedeutung". Ebd.

¹² Ebd. 137.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. J. Hennig erwähnt z.B. H. Bergson, W. Dilthey, E. Husserl, u.a. Er sagt von der Gegenwartsvorstellung im Unendlich-Horizont: "Die Vorstellung von Gegenwart als Bühne ist mit der Erweiterung des Gegenwart-Horizontes ins Unendliche verbunden. Augustins Lehre von der Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft, bei Hegel erweitert zu der Theorie von der <wahren Gegenwart> als <Ewigkeit>, beruhte auf der Erfahrung, daß auch in Raum und Zeit Abwesendes Gegenwart sein kann. Dieser Erfahrung trat die existentielle zur Seite, daß auch räumlich und zeitlich Anwesendes mir nicht Gegenwart zu werden braucht." Ebd.

¹⁵ K. Rahner, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: *Schriften VIII*, 395-408.

er Verantwortung selbst aufgegebenen, überantworteten und gleichzeitig in personaler Interkommunikation sich vollziehende Existenz"¹⁶. Damit bezieht sich der Begriff der Gegenwart auf alle Dimensionen des Menschen, auf jene ursprüngliche Erfahrung des Menschen, die sagbar, aber auch unsagbar ist¹⁷. Es ist deshalb gar nicht möglich, eine eigentliche Definition der Gegenwart aufzustellen, "weil jedes Element einer solchen möglichen Definition wiederum nur mit Hilfe des schon einenden Raum-Zeitschemas vorgestellt werden kann"¹⁸. Der Begriff "Gegenwart" setzt immer eine wirkliche Pluralität des Seienden voraus, er verweist stets auf die Beziehung zwischen zweien oder genauer gesagt: zwischen drei, und zwar: den sich gegenwärtigen zwei und die Beziehung beider zum Medium, das als solches den ermöglichenden raumzeitlichen Bereich für die Gegenwart der beiden gewährt¹⁹. Die raum-zeitliche Gegenwart zweier Seienden gilt letztlich nur als Voraussetzung und <Realsymbol>, unter dem die Menschen sich (und anderen) gegenwärtig sind in einer spezifisch menschlichen Gegenwart. Für Rahner ist dann die vollkommene Gegenwart in der menschlichen Existenz "...jene, die unter allen Rücksichten und in allen Dimensionen des Menschen das bewirkt und gibt, was wir <Gegenwart> nennen und jene <Abwesenheit> aufhebt, in der das eine existiert und dennoch für ein anderes so ist, als ob es nicht sei"²⁰.

Noch im anthropologischen Licht analysiert P. Schoonenberg den Begriff der Gegenwart phänomenologisch, um nachher die eucharistische Gegenwart Christi im gegenwärtigen Weltverständnis zu beleuchten²¹. In der anthropologischen Sichtweise vertritt er dieselbe Auffassung wie Rahner, allerdings betont Schoonenberg die personale Dimension der Gegenwart. "Gegenwart" bedeutet mehr als nur räumliche Anwesenheit und Vorfindlichkeit, nämlich auch Bezogenheit und impliziertes Handeln. "Eigentliche Gegenwart ist personal, bedeutet Bezogenheit auf Personen, freie Selbstmitteilung der Person und Offenheit für andere; sie ist letztlich auf Gegenseitigkeit angelegt, besagt Intersubjektivität und beruht auf Interkommunikation"²². Der Begriff der Gegenwart bei Schoonenberg also ist eine personale Gegenwart. Die personale Gegenwart wird leiblich vermittelt, in

¹⁶ Ebd. 396.

¹⁷ Ebd. 395ff; vgl. A. Darlap, aaO. 589.

¹⁸ Darlap, aaO. 589.

¹⁹ Vgl. Rahner, aaO. 395; H. Vorgrimler, Sakramententheologie, 38f.

²⁰ Rahner, aaO. 396.

²¹ P. Schoonenberg, De tegenwoordigheid van Christus, in: Verbum 26 (1959) 148-157. Hier aufgrund der Abhandlungen von E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart, 78ff; J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: MySal IV/2, 260f; A.J. Bucher, Gegenwart, in: L.Lies (Hg.), Praesentia Christi, 72f.

²² Betz, aaO. 260.

Zeichen sichtbar realisiert. "So erhalten die stofflichen Wirkungen menschlicher Leiber oder Dinge eine neue Dimension: sie werden zu Zeichen von Personen.....Alle Kennbarmachung oder Wahrnehmung wird Zeichen von Offenbarung und Glaube, wird wirksames Zeichen menschlicher Gemeinschaft, wird Manifestation und Ursache persönlicher Gegenwart"²³. Die personale Gegenwart hat verschiedene Grade. Als Grundformen gibt es nur zwei Arten, nämlich *die nur angebotene Gegenwart* und *die als Geschenk auch angenommene Gegenwart*. Die vollendete Gegenwart ist die gegenseitig angenommene und unmittelbare Selbstmitteilung, das Zusammen von räumlicher und personaler Gegenwart²⁴. Es gibt auch noch eine persönliche Gegenwart, die durch ein Medium (Brief, Geschenk) vermittelt wird, bei der das Medium zum Zeichen der Kommunikation und dabei nach Schoonenberg "fast....transsubstantiiert" wird²⁵. Daraus ergibt sich, daß der Begriff der Gegenwart bei Schoonenberg sich auf die Selbstmitteilung der Person und auf deren Offenheit gegenüber der anderen Person bezieht, was durch Zeichen intensiviert und verwirklicht wird.

3.1.1.2. allgemein-theologisch

Bezüglich des Begriffs der Gegenwart stellt sich in der Theologie die Frage nach der Gegenwart Gottes bzw. der Gegenwart Christi. Die Frage nach der Gegenwart Gottes betrifft nicht nur die Christen, sondern alle Religionen²⁶. Es geht hier um eine sogenannte "Spannungseinheit", wie sie in den folgenden gegensätzlichen Aussagen angedeutet werden kann: Gott hat seinen eigenen Ort im Himmel, aber zugleich ist er für uns Menschen an bestimmten Orten, an Kultstätten oder in besonderer anderer Weise gegenwärtig; bei den primitiven Religionen ist die Gegenwart Gottes vor allem mit einem geographischen Ort verknüpft, bei der entwickelten Frömmigkeit aber mit dem eigenen Inneren oder mit einer mystischen Tiefe der Seele; im modernen Denken ist zu unterscheiden: eine mehr psychische, eine mehr soziologische oder eine metaphysisch-mystische Gegenwart bzw. die Begegnung des Menschen mit Gott in seinem eigenen Herzen²⁷. Das Verständnis der Gegenwart Gottes in der Theologie wird nicht nur durch den Wechsel von Raum- und Zeitdimension (so in der philosophischen Betrachtung), sondern vor al-

²³ Die Worte Schoonenbergs in: Christus' tegenwoordigheid voor ons, in: Verbum 31 (1964) 405. Zitat aus: Schillebeeckx, 78.

²⁴ Vgl. Betz, aaO. 260.

²⁵ Ebd. 260-261.

²⁶ Vgl. J. Auer, KKD II, 459; W. Feneberg, Gegenwart Gottes, in: PLSp, 464ff.

²⁷ J. Auer, aaO. 459-460.

lem durch die Offenbarung und den Glauben entwickelt. Das heißt, die Gegenwart Gottes wird an erster Stelle als die Beziehung und die Begegnung zwischen Gott und dem Menschen gesehen. Wir werfen hier nun einen kurzen Blick auf das allgemeine Verständnis der Gegenwart Gottes in der christlichen Tradition und deren Theologie.

In der Geschichte der Offenbarung und der Theologie hat sich das Verständnis der Gegenwart Gottes langsam entwickelt und geklärt²⁸. Im Alten Testament wird deutlich auf die Vorstellungen von der göttlichen Gegenwart hingewiesen. Gott, der seine Wohnung und seinen Palast im Himmel hat, erscheint den Frommen²⁹. Die Erscheinungen Gottes im Alten Testament verweisen auf den Glauben des Alten Bundes, daß Gott mitten unter seinem Volk lebt, "persönlich" mit ihm geht, seine Stärke und sein Führer ist durch eine Gegenwart, die schon beinahe ein "Unter-ihnen-Wohnen" ist³⁰. Viele Erscheinungen und Begegnungen mit Gott im Alten Testament sind an irgendeinen Ort, vor allem an Kultstätten, gebunden, und zwar: Sichem, Bethel und Bersabee (bei den Patriarchen); der Berg Sinai und das Bundeszelt (seit Moses); der Tempel (seit Salomo), der unter Zorobabel erneuert und von Herodes neu aufgebaut und erweitert wurde³¹. Aber schon im AT ist die Weisheitsliteratur davon überzeugt, daß die Gottesweisheit nicht im Tempel, sondern zuerst im Herzen des Menschen thront³². Die Vorstellung von der Gegenwart Gottes im Tempel war immer wieder erschüttert worden, zuerst durch die Kritik der Propheten, die die übliche Darbringung von Opfern ohne innere Einkehr und Aufrichtigkeit in der Beziehung zu Gott kritisierten³³, danach durch die erste Zerstörung des Tempels im Jahr 587 v. Chr. und die endgültige 70. n. Chr. unter Tiberius. Die umstürzende Erschütterung ist aber im Neuen Bund geschehen, und zwar durch den Jesus Christus, der sich als Tempel selbst (Joh 2,21) aber zugleich als über dem Tempel stehend hinstellt (Mt 12,6) und seinen neuen Tempel auf Petrus zu bauen verheißt (Mt

²⁸ Vgl. ebd. 461.

²⁹ Congar sagt: "Die Vorstellung, daß Jahwe seine Wohnung oder seinen Palast im Himmel habe, ist in Israel sehr alt; man darf jedoch poetische Bilder nicht grob materiell auffassen (Jahwe, der auf Wolken reitet, Jahwe, der Winde als Boten sendet oder die Erde zu seinem Fußschemel macht usw.) oder Ähnlichkeiten vor allem in religionsgeschichtlichen Quellen suchen, bei den Phöniziern, Assyriern oder Persern". Ders., *Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse*, Salzburg 1960, 93.

³⁰ Vgl. Congar, aaO. 26,58; P. Grelot, *Präsenz Gottes und Gemeinschaft mit Gott im Alten Bund*, in *Conc 4* (1968) 721-727.

³¹ Vgl. Congar, aaO. 13-104; Auer, aaO. 461.

³² Das Buch der Sprichwörter, Kohelet und Ijob erwähnen den Tempel überhaupt nicht mehr. Wenn Sirach häufig über den Tempel Gottes spricht, erscheint doch auch ihm der irdische Tempel nur als Abbild einer höhern Wirklichkeit, was der Hebräerbrief (8,5;9,24) dann weiterentwickelt; vgl. Auer, aaO. 461.

³³ Amos 5,21-24; Hosea 8,13; 6,6; Jesaja 1,10ff; 2,9-19; 7,9; 29,13; Micha 6,6-8; Jeremia 4,20; 7,21ff; Sacharja 7,5ff.

16,17ff)³⁴. Der neue Tempel ist nichts anderes als der Leib Christi, die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen. Im neutestamentlichen Verständnis ist damit die Gegenwart Gottes nicht mehr auf den Tempel als das materielle Gebäude beschränkt, sondern sie verwirklicht sich in der persönlichen Gestalt, im fleischgewordenen Logos Gottes (Joh 1,14), nämlich in Jesus Christus, dem Gottmenschen³⁵. Die Tatsache der Gegenwart Gottes in Jesus Christus bedeutet, daß die Stunde, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit (Joh 4,23) kommen wird bzw. bereits da ist³⁶. Das ist die Zeit der Kirche, des Leibes Christi, des Ortes der Gegenwart Gottes bzw. Christi in der Welt.

Im Verlauf der Kirchengeschichte und der Theologie wird die Besinnung auf die Gegenwart Gottes im Zusammenhang mit der Gegenwart Christi gesehen. Traditionell gibt es in der Theologie drei Arten der Gegenwart Gottes, wie die Lehre des Augustinus bzw. des Thomas zeigt: die Allgegenwart Gottes, und zwar die Gegenwart des Schöpfers in seiner Schöpfung; die Einwohnung des Geistes Gottes in dem durch Christus Geheiligten auf Erden und in ihrer Erfüllung im Himmel; die Gegenwart Gottes in Christus aufgrund der Menschwerdung durch die *unio hypostatica*³⁷. Bei der Gegenwart Christi ist in der Theologie zu unterscheiden zwischen der Allgegenwart Christi, nämlich Christus als Gott, der überall in jedem Geschöpfe gegenwärtig ist, und der Gegenwart Christi in der Kirche. Die erste Gegenwartsform ist kein Problem, denn Christus wird als Gott gesehen; das Problem liegt in der zweiten, nämlich: wie Christus in der Kirche gegenwärtig ist.

Die Diskussion um die Gegenwart Christi in der Kirche hat sich langsam entwickelt. Die Urkirche war davon überzeugt, daß der erstandene und in den Himmel aufgefahrene Christus doch in der Kirche und bei jedem einzelnen Christen auf ewig bleibt. Paulus stellt fest, daß der auferstandene Christus ein Pneuma sei, somit könne er im Himmel (Kol 3,3), in der Gemeinde (Eph 1,23) und bei den einzelnen Christen (Gal 2,20) zugegen sein. In der Patristik wurde immer klarer herausgestellt, daß das Pneuma Hagion eine göttliche Person und die pneumatische Gegenwart eben die Einwohnung Christi durch den Heiligen Geist bedeutet. Solange die Lehre von ^{„wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person“} ~~der unio hypostatica~~ noch nicht ausgereift und definiert war (erst 451 im Konzil von Chalcedon), tauchte die Frage nach der

³⁴ Vgl. Auer, aaO. 462; Congar, aaO. 107-235.

³⁵ Vgl. W. Kasper, Gottes Gegenwart in Jesus Christus, in: Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, FS: Jo-seph Ratzinger, 1987, 311-328, hier: 315-319.

³⁶ Dazu sagt Congar: "Es ist für die Völker nicht mehr notwendig, nach Jerusalem zu kommen, um Gott zu finden. Jerusalem ist nunmehr überall, wo man im Glauben an Jesus Christus und im Gehorsam für den Willen des Vaters, sowohl in der Kirche, dem Leib Christi, als auch im Geist und in der Wahrheit weilt". Congar, aaO. 126.

³⁷ Vgl. Auer, aaO. 465; über die Gegenwart Gottes bei Thomas Aquinas: Congar, aaO. 226ff.

Gegenwart Christi und nach seiner Menschheit immer wieder auf. Dies zwang Augustinus, auf diese Frage zu antworten.

Augustinus unterscheidet zwei Arten der Gegenwart Christi in der Kirche, nämlich eine Gegenwart im engeren, eigentlichen Sinn und eine Gegenwart im weiteren, uneigentlichen Sinn³⁸. Die *eigentliche Gegenwart Christi* enthält die *praesentia carnis* und die *praesentia maiestatis*. Die *praesentia carnis* ist eine *leibliche praesentia*, die Gegenwart Christi nach Menschheit; sie ist nichts anderes als Jesus Christus im irdischen Leben³⁹. Nach Augustinus ist die Gegenwartsweise Christi in der Kirche keine *praesentia carnis*, sondern die *praesentia maiestatis*. Die *praesentia maiestatis* bedeutet eine besondere Gegenwart der Gottheit Christi, die nur den Gläubigen zukommt⁴⁰. Sie ist eine *praesentia spiritualis*, d.h. Christus ist in der Kirche, nämlich in den Gläubigen, pneumatisch oder durch den Heiligen Geist gegenwärtig; und sie ist also nichts anderes als die Gnadengegenwart Gottes, d.h. eine Gegenwart und eine besondere Gnadenwirkung, durch die wir Gott "haben" und "halten"⁴¹, die in der Theologie *inhabitatio* oder Einwohnung Gottes genannt wird⁴². Das ist bei Augustinus die einzige Hauptgegenwart Christi in der Kirche. Die *uneigentliche Gegenwart Christi* bei Augustinus besteht in einem Verbundensein Christi mit der Kirche, das verschiedenartig sein kann. Zumeist ist dieses Verbundensein Christi mit der Kirche in der sogenannten mystischen Gegenwart ausgedrückt⁴³. Die mystische Gegenwart ist also keine Gegenwart per se, sondern nur eine Gegenwart per membra. Durch die mystische Gegenwart ist uns Christus nicht gegenwärtig, sondern nur - durch Liebe und Glauben - so eng mit uns verbunden wie das Haupt mit den Gliedern⁴⁴. Gemäß der Untersuchung Silics ist die Lehre von der eucha-

³⁸ Unsere Darstellung des Verständnisses der Gegenwart Christi bei Augustinus (bzw. Bonaventura) folgt der Schrift R. Silics, Christus und die Kirche, 205-256. Wir bevorzugen hier die Schrift Silics, weil Söhngen selbst darauf hinweist, wenn er sagt: "Über den theologischen Gegenwartsbegriff und seine Geschichte lesen wir das bisher Beste bei Rufin Silic OFM, Christus und die Kirche - Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1938), 205-256". Einheit, 361; vgl. SW, 104; Über die Gegenwart Gottes nach der Väterlehre siehe: M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/2. Teil, München³⁻⁴ 1951, 85-92.

³⁹ "Mit der praesentia carnis war Christus nur an einem Orte; vor der Himmelfahrt in loco aliquo terrae, nach der Himmelfahrt in loco aliquo caeli. Durch sie war er nur den Aposteln und denen, die ihn sahen und hörten, gegenwärtig". Silic, aaO. 208.

⁴⁰ Ebd. 209.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. H. Schauf, Einwohnung Gottes, in: LThK III, 769-772; K.H. Neufeld, Einwohnung des Hl. Geistes, in: LKD, 114-115; Ferner: Y. Congar, Das Mysterium des Tempels, aaO.; M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/2. Teil, München³⁻⁴ 1951, 27-92, bes. 60-92; J. Auer, KKD V, 108-119.

⁴³ Ebd. 210.

⁴⁴ Silic zitiert die Worte Augustinus' folgenderweise: "Ille est caput, nos sumus membra. In caelo est ille, nos in terra. Quasi longe est ille a nobis? Absit. *Spatia sie interroges, longe est* (also nicht eigentliche Gegenwart): caritatem interroga, nobiscum est. Si enim non esset ille nobiscum, non diceret ille in

ristischen Gegenwart als eigene und spezielle Gegenwart Christi bei Augustinus noch nicht vorgekommen⁴⁵.

Die eucharistische Gegenwart als Form der eigentlichen Gegenwart Christi in der Kirche neben der Gnadengegenwart wurde erst von den Scholastikern dargestellt⁴⁶. Damit gibt es seit der Scholastik zwei Arten der Gegenwart Christi in der Kirche, und zwar die Gnadengegenwart Christi und die eucharistische oder sakramentale Gegenwart. Man kann sagen, daß die scholastische Lehre von der Gnadengegenwart den Gedanken Augustinus' weiterführte. Die Scholastiker beschäftigten sich sehr eingehend mit der Lehre von der sakramentalen oder eucharistischen Gegenwart Christi. Im Vergleich zu den anderen Scholastikern widmete sich aber vor allem Bonaventura dem Problem der Gegenwart Christi⁴⁷. In seinen Frühwerken unterschied Bonaventura, wie Augustinus, die Gegenwart Christi nach seiner Gottheit und nach seiner Menschheit⁴⁸. In seinen Spätwerken aber tat er das nicht mehr. Nun sah er alle Gegenwarten Christi in der Kirche einfach als Gegenwart des ganzen Christus⁴⁹.

Nach der Scholastik blieb die Frage nach der Gegenwart Christi in der Kirchengeschichte sehr lange Zeit unbeachtet. Das Problem der Gegenwart Christi war nur auf die eucharistische Gegenwart Christi konzentriert⁵⁰. Erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es einen neuen Anstoß zur Diskussion um die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Kirche und vor allem in der Liturgie. Dieser Anstoß kam von den verschiedenen Bewegungen, vor allem der liturgischen Bewegung, der ökumenischen Bewegung, der Bibelbewegung und, innerhalb der katholischen Theologie, durch die

Evangelio: Ecce, vobiscum sum usque ad consummationem saeculi (Matth. 28,20)". Zitat aus: Sermo 395,2 (PL 39,1716). Silic, aaO. 211.

⁴⁵ Ebd. 211-214.

⁴⁶ Dazu Silic, aaO. 216-236.

⁴⁷ Silic sagt: ".....über die Frage nach der Gegenwart Christi äußert sich nur Bonaventura", 229. Die Lehre Bonaventuras ist inhaltlich nicht verschieden von der seiner Zeitgenossen (Scholastiker) und seiner unmittelbaren Vorgänger. Die Lehre von der All- und Gnadengegenwart Christi ist nicht verschieden von der Lehre des Augustinus, und wie auch andere Scholastiker, stützt Bonaventura sich ebenfalls auch auf Augustinus; vgl. Silic, aaO. 236.

⁴⁸ D.h. seiner Gottheit nach ist Christus auf vollkommenste Weise im Geschöpfe gegenwärtig; seiner Menschheit nach ist er sakramentaliter auf dem Altare und corporaliter im Himmel gegenwärtig. Silic, aaO. 230.

⁴⁹ Vgl. Silic, aaO. 235.

⁵⁰ Vgl. F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst, 36ff. Eisenbach gibt eine gute Zusammenfassung: "Die tridentinische Liturgiereform stellte die Gegenwart des Herrn im Altarssakrament und die Gegenwart seines Kreuzesopfers in der Meßfeier neu in den Mittelpunkt katholischer Frömmigkeit. Andere Weisen der wirksamen Gegenwart des Herrn, etwa in der Verkündigung des Gotteswortes, kamen aus kontroverstheologischen Gründen nicht mehr in den Blick. In der Barockzeit stellte sich die Meßfeier als ein in sich geschlossenes, vor aller Veränderung sorgfältig bewahrtes aber unzugängliches Mysterium dar. Die eucharistische Gegenwart blieb das Zentrum der Frömmigkeit." (36-37).

Diskussion der Mysterientheologie und der anderen Bewegungen, die wir schon im ersten Kapitel genannt haben. Auf diesem Hintergrund hat Söhngen begonnen, seinen Gedanken über die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Kirche zur Sprache zu bringen⁵¹.

Erst das zweite Vatikanische Konzil aber gab den entscheidenden Anstoß bezüglich des Verständnisses der vielfältigen Gegenwartsweisen Christi. Es erklärt, daß der erklärte Christus in seiner Kirche besonders im liturgischen Tun gegenwärtig ist: in der Person des Liturgen, unter den eucharistischen Gestalten, bei der Spendung anderer Sakramente, im Schriftwort, das verlesen wird, in der betenden Gemeinde⁵². Nach dieser Lehre des II. Vatikanischen Konzils kann man feststellen, daß es drei Grundarten der Gegenwartsweise Christi in der Kirche gibt, nämlich: die Gegenwart Christi in der Kirche im allgemeinen Sinn, die Gegenwart Christi in den liturgischen Handlungen und die Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein⁵³.

3.1.1.3. pneumatische Gegenwart

Es ist nun der Begriff der Gegenwart bei Söhngen selbst zu untersuchen. In welchem Sinn ist es zu verstehen, wenn Söhngen von Gegenwart spricht? Was bedeutet das Wort "Gegenwart" in seiner Theologie bzw. in seinem Gesamtwerk? In diesem Abschnitt wollen wir uns ausschließlich auf den Begriff der Gegenwart bei Söhngen beschränken; ausführlich werden wir die Gegenwart Christi erst im nächsten Abschnitt behandeln.

Söhngens Überlegungen zum Begriff der Gegenwart finden sich nicht nur in seiner "Mysterientheologie"⁵⁴, sondern auch in anderen Werken, die sich nicht auf die Ausein-

⁵¹ Sie werden ersichtlich, wenn wir die Abhandlungen Söhngens sehen, die die Bedeutung der Liturgiereform behandeln, z.B. "Die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen" und "Der theologische Sinn der liturgischen Erneuerung". Dabei spricht Söhngen hauptsächlich von der Gegenwartsweise Christi in der Kirche und in der Liturgie.

⁵² SC 7: "Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht - denn 'derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat' -, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: 'wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18.20)". Eine systematische Studie zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils: vgl. F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesus Christi im Gottesdienst, Mainz 1982.

⁵³ Vgl. L. Lies, Die drei Weisen der Gegenwart Christi in seiner Kirche, in: GuL 55 (1982) 196-206.

⁵⁴ In folgenden Werken setzt er sich mit der Mysterientheologie Casels auseinander: SW, WM, Die Kontroverse um die kultische Gegenwart des Christumysteriums. Im Zusammenhang mit der Liturgischen Erneuerung: Sinn und Neubeseelung.

andersetzung mit der Mysterientheologie Casels beziehen⁵⁵. Söhngen betrachtet den Begriff der Gegenwart weniger philosophisch und mehr theologisch, wenngleich die philosophische Betrachtungsweise in der Theologie Söhngens enthalten ist⁵⁶. Söhngen beruft sich für seine Überlegungen zur theologischen Betrachtung lieber auf die Bibel, die Kirchenväter und deren Denkweise. Philosophisch betrachtet begreift Söhngen die Gegenwart allerdings mit Hilfe des Begriffs des Raums und der Zeit. Dies ist ersichtlich, wenn er ab und zu das Wort der Gegenwart zusammen mit dem Wort "Nähe" benutzt⁵⁷, sodaß er vom Mysterium der Gottesnähe, statt vom Mysterium der Gottesgegenwart, sprechen kann⁵⁸. Söhngen verwendet auch den Begriff der Gegenwart anstelle von Wirklichkeit⁵⁹. Wörtlich versteht Söhngen den Begriff der Gegenwart nicht nur im Sinn der körperlichen Gegenwart, des leibhaften Beieinanderseins zu gleicher Zeit im selben Raum, sondern auch vor allem im Sinn der "geistigen und persönlichen Gegenwart", so daß es ein Zu- und Ineinandersein der Seienden gibt⁶⁰. Diese geistige und persönliche Gegenwart braucht allerdings noch eine Erklärung. Wir werden beide Gegenwartsweisen besser verstehen, wenn wir den Gebrauch des Gegenwartsbegriffs bei Söhngen gesehen haben.

Äußerst auffällig ist, daß *erstens* der Gebrauch des Gegenwartsbegriffs bei Söhngen mit dem Begriff des Mysteriums eng verbunden ist; daß *zweitens* Söhngen den Begriff der Gegenwart konkret-heilsgeschichtlich versteht und entwickelt, und zwar genauso, wie er den Begriff des Mysteriums versteht und entwickelt⁶¹. Der Hauptansatz Söhngens für die Beziehung zwischen dem Begriff des Mysteriums und dem Begriff der Gegenwart lautet: "Das mysterium divinum ist lebendige Gegenwart"⁶². Das bedeutet, das Mysterium Gottes ist geschichtliche Tatsache geworden, und zwar endgültig im Christusmysterium, d.h. in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen, der in der Kirche durch den Heiligen Geist gegenwärtig bleibt. Darum bezieht sich der Begriff der Gegenwart hier unmittelbar auf die Gegenwärtigkeit des Mysteriums Christi in der Geschichte, nämlich in der Kirche. Die Art und Weise, wie Söhngen den Gegenwartsbegriff

⁵⁵ Z.B. CG; Das Mysterium des lebendigen Christus; Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen.

⁵⁶ Vgl. Einheit, 356.

⁵⁷ Vgl. These XXXIV, 317-318.

⁵⁸ Vgl. Neubeseelung, 169ff; Sinn, 170.

⁵⁹ Wenn wir von der Heilswirklichkeit sprechen, dürfen wir auch Gegenwart statt Wirklichkeit sagen. SW, 34.

⁶⁰ Vgl. Einheit, 362.

⁶¹ Vgl. o. S. 4§ff.

⁶² Einheit, 359.

im Rahmen des Mysterienbegriffs sieht, zeigt uns deutlich, daß Söhngen in diesem Fall zu den Mysterientheologen zu zählen ist. Bei den Mysterientheologen gehört der Gegenwartsbegriff zum Begriff des Mysteriums⁶³. Dies wird etwa bei Casel sehr deutlich, wenn er meint, das Mysterium sei die Gegenwart göttlicher Heilstat⁶⁴. Nach Casel ist das Christus- oder das Urmysterium die Gegenwart göttlicher Heilstat in seiner geschichtlichen Tatsächlichkeit; das Kultmysterium hingegen ist die Gegenwart des Christus- oder Urmysteriums unter dem Schleier der Symbole⁶⁵. Damit verweist der Gegenwartsbegriff bei den Mysterientheologen auf die Erscheinung des Mysteriums Gottes bzw. Christi in der Geschichte. Zu der Frage, auf welche Weise das Mysterium Gottes bzw. Christi in der Geschichte gegenwärtig ist, hat jeder Mysterientheologe eigene Erklärungen.

Söhngen verwendet den Gegenwartsbegriff in bezug auf die Gegenwart Christi. Er stimmt der Meinung Casels zu, daß Christus selbst - und nicht nur seine Gnade - im Kult oder in der Liturgie gegenwärtig ist⁶⁶. Söhngen weist aber weiter darauf hin, daß Christus auch durch den Glauben in unseren Herzen gegenwärtig ist⁶⁷. Damit möchte Söhngen sagen, daß es verschiedene Gegenwartsweisen Christi in der Kirche gibt. Natürlich kennt Söhngen die traditionelle Unterscheidung der Gegenwartsweisen Christi, wie wir schon gesehen haben, und zwar: die Allgegenwart Christi, nämlich die Gegenwart Christi als des göttlichen Logos im Geschöpfe; die Gnadengegenwart oder Einwohnung Christi durch den Heiligen Geist in den Gläubigen; und die eucharistische Gegenwart⁶⁸. Bezüglich dieser Gegenwartsweisen Christi stellt sich die Frage nach dem wie: Wie ist Christus mitten unter uns gegenwärtig? Darauf antwortet Söhngen, daß die Gegenwart Christi pneumatisch begriffen werden muß. Dazu beruft sich Söhngen auf Paulus und sagt: "Es ist nicht zu bezweifeln, daß Paulus die Gegenwart Christi von der pneumatischen Wirksamkeit und pneumatischen Durchdringung her begreift"⁶⁹. Die Gegenwart Christi in der Kirche ist also eine pneumatische Gegenwart, oder biblisch ausgedrückt, die Gegenwart Christi in der Kirche ist die Gegenwart Christi durch und im Heiligen Geist⁷⁰: "Was ge-

⁶³ Vgl. SW 116.

⁶⁴ Vgl. Casel, *Mysteriengegenwart*, JLV VIII (1928) 145-224.

⁶⁵ Vgl. die Zusammenfassung Söhngens über die Mysteriengegenwart Casels, in SW, 117.

⁶⁶ Damit übt Söhngen Kritik an der scholastischen Lehre. Die scholastische Lehre meint, daß das Mysterium Gottes bzw. Christi in der Liturgie nur bezeichnet wird und nicht selbst enthalten ist. Das heißt, in der Liturgie sind zuerst die Heilswirkungen enthalten oder gegenwärtig; vgl. SW, 113-116.

⁶⁷ Vgl. *Neubeseelung*, 170.

⁶⁸ Vgl. *Einheit*, 359-360.

⁶⁹ *Einheit*, 362.

⁷⁰ Vgl. *Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen*, 119.

genwärtig lebt, über Raum und Zeit erhaben, das vermag auch für uns so vergegenwärtigt zu werden, daß es in wirklicher Gegenwart unter uns hingestellt wird. In steter Gegenwart aber wirklich da ist das Mysterium des Christus, der durch den Geist Gottes im Himmel und seiner Kirche lebt"⁷¹. Damit erreichen wir den Kern des Gegenwartsbegriffs bei Söhngen, nämlich die pneumatische Gegenwart.

Söhngen stellt fest: "Der Heilige Geist bedeutet die lebendige Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Herrn in seiner Kirche"⁷². Christus ist also in der Kirche durch den Heiligen Geist gegenwärtig. Wir haben die Rolle des Heiligen Geistes als das Mittel der Gegenwart, das Band der Vereinigung behandelt und haben festgestellt, daß der Heilige Geist uns in der Gemeinschaft der Trinität vereinigt. Wir sprechen hier vor allem darüber, wie die Gegenwart Christi durch den Heiligen Geist zu verstehen ist. Söhngen zitiert Paulus' Worte, wenn er sagt: "Die Liebe Gottes ist in unseren Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt worden ist" (Röm 5,5)⁷³. Die Liebe Gottes ist nichts anderes als Jesus Christus selbst, die menschgewordene Liebe Gottes. Man kann hier sagen, daß der Heilige Geist "der Ort" der Begegnung zwischen Christus und uns ist. Im Heiligen Geist gibt es "ein Zusammentreffen" zwischen Christus und uns, und nach Söhngen bedeutet das, daß es hier nicht nur die Gegenwart Christi in uns, sondern auch unsere Gegenwart in Christus gibt. ".....im Besitze des Heiligen Geistes, der auch der Geist Christi ist, sind wir auf eine pneumatische Weise in Christus, und Christus ist in uns"⁷⁴. Anders gesagt, Söhngen versteht die pneumatische Gegenwart im Sinn des "Zu- und Ineinanderseins", und zwar: Christus in uns und zugleich wir in Christus, aber beides vollzieht sich im Heiligen Geist.

Christus ist in uns gegenwärtig, "d.h. die Liebe Gottes, die uns in Jesus Christus erschienen ist, wird alle Tage neu in uns offenbar durch den Heiligen Geist"⁷⁵. Die Gegenwart Christi besagt also die Gegenwart der Person Jesus Christus, nämlich der menschgewordenen Liebe Gottes, des menschgewordenen Gottessohnes und des Gottmenschen. Die Person Christi kann aber von ihrem Heilswerk überhaupt nicht getrennt werden, weil Person und Heilswerk des Herrn eins sind⁷⁶. Wenn Söhngen deshalb von Gegenwart Christi spricht, meint er die Gegenwart der Person Christi und seines Heilswerks in einem.

⁷¹ WM, 31.

⁷² Der Geist des Lebens, eine Ansprache Söhngens am 6.6.1938, 2.

⁷³ Neubeseelung, 170; Vgl. Einheit, 191f, 332, 337, 394.

⁷⁴ Einheit, 360.

⁷⁵ Offenbarung, 10.

⁷⁶ CG, 55-56.

Die Gegenwart Christi in uns bedeutet auch unsere Gegenwart in Christus, und zwar durch den Heiligen Geist. Unsere Gegenwart in Christus ist unser "Sein in Christus", und dies besagt "unser Stehen oder vielmehr Handeln im Wirkbereich Christi durch die Gotteskraft des Geistes"⁷⁷. Söhngen meint hier unsere Teilhabe am Mysterium Christi. Das heißt, wer in Christus ist, der leidet und stirbt mit dem gekreuzigten Christus, und er wird auch auferstehen mit dem auferstandenen Christus. Dieses Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus darf nicht nur gesinnungsmäßig oder sittlich aufgefaßt werden, sondern es muß seinshaft verstanden werden. Denn es gilt, "...was sich an unserem Herrn ereignet hat, das vollzieht sich pneumatisch an uns"⁷⁸. Unsere seinshafte Teilhabe am Mysterium Christi geschieht zwar im Heiligen Geist, diese Teilhabe wird aber nur durch den Glauben ermöglicht⁷⁹. Söhngen nennt dies einen teilhabenden Glauben: wir ergreifen Christus durch den Glauben, da auch wir von Christus ergriffen sind (Phil 3,8-12). Nur durch den Glauben können wir am Geist und am Leben Christi teilnehmen. Söhngen versteht den Begriff des Glaubens hier im paulinischen Sinn. Der Glaube im paulinischen Sinn ist kein bloßes Fürwahrhalten, sondern vielmehr die wirksame Gegenwart des lebendigen Christus in unseren Herzen und in der Glaubensgemeinschaft der Kirche⁸⁰. Damit bedeutet unsere Gegenwart in Christus, daß wir aufgrund unseres Glaubens durch den Heiligen Geist am Mysterium Christi teilnehmen.

3.1.2. Zusammenfassung

In seiner Theologie beschäftigt sich Söhngen mit dem Gegenwartsbegriff, um auf die Frage nach der Gegenwart Christi eine Antwort zu finden. Wie auch die anderen Mysterientheologen versteht Söhngen den Gegenwartsbegriff im Zusammenhang mit dem Mysterienbegriff. Das heißt, der Gegenwartsbegriff wird konkret-heilsgeschichtlich gesehen, und zwar insofern, als die Gegenwart auf die dynamische Anwesenheit des Mysteriums Gottes bzw. Christi in der Geschichte verweist. Die Gegenwart Christi in der Kirche ist pneumatisch und persönlich, d.h. der ganze Christus, nämlich die Person des Gottmenschen, ist in der Kirche stets durch den Heiligen Geist gegenwärtig. Die Gegenwart Christi in der Kirche ist ein "Zu- und Ineinandersein". Dies bedeutet, daß nicht nur Christus in uns, den Gläubigen ist, sondern auch wir in Christus, oder unser Sein in Christus. Dieses Ineinandersein zwischen Christus und uns geschieht immer durch den Heiligen

⁷⁷ Einheit, 362.

⁷⁸ Einheit, 363.364.

⁷⁹ Vgl. Einheit, 363-364.

⁸⁰ Vgl. Einheit, 334; CG 34-35.

Geist, und von uns her ist es möglich wegen unseres Glaubens. Der Glaube ermöglicht uns, am Mysterium Christi teilzunehmen. Damit versteht Söhngen den Gegenwartsbegriff *erstens* als pneumatische Gegenwart und *zweitens* als "eine dialogische Gegenwart" oder ein Ineinandersein der Gegenwarten.

Fassen wir nun alles, was bereits behandelt wurde, zusammen. Der Begriff der Gegenwart kann nur mit Hilfe des Begriffs von Raum und Zeit vorgestellt werden. Die Gegenwart setzt immer eine wirkliche Pluralität des Seienden voraus. Man darf Gegenwart nicht nur als Bezeichnung einer körperlichen Gegenwart sehen, sondern muß sie vor allem als Bezeichnung der Intersubjektivität und Interkommunikation verstehen. Deshalb gibt es sowohl eine personale wie auch pneumatische Gegenwart. Söhngen betrachtet den Gegenwartsbegriff kaum anthropologisch. Infolgedessen wurzelt seine Auffassung vom Gegenwartsbegriff auch nicht in unseren menschlichen Erfahrungen. Trotzdem verweist seine auf paulinischem Denken beruhende Theologie der Gegenwart Christi auf sein Anliegen, eine echte Theologie der Gegenwartsweise Christi zu erarbeiten.

3.2. Die Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft

Für lange Zeit war in der Geschichte der Kirche und der Theologie die Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft nicht beachtet und zu einer nur uneigentlichen Gegenwart abgewertet worden⁸¹. Die Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft besagt die Gegenwart Christi durch den Glauben. Söhngen erwähnt die Gegenwart Christi durch den Glauben in den meisten seiner Werke. Er erörtert sie aber ganz besonders in seiner Abhandlung "Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe"⁸². Söhngen stellt vom Anfang an konsequent fest, daß die Gegenwart Christi durch den Glauben eine Gegenwart Christi im wirklichen und eigentlichen Sinn ist. Das zeigt uns, daß er die Verengung des Verständnisses von der Gegenwart Christi, die auf die Eucharistie reduziert war, aufbrechen will. Deshalb verwendet er den Untertitel: "Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe". Söhngen bringt diese Überlegungen schon in den ersten Jahren seiner theologischen Tätigkeit zum Ausdruck⁸³. Dort sagt er ganz scharfsinnig: "Nun dürfen wir aber nicht meinen, mit dieser Wesensgegenwart Christi (d.h. die eucha-

⁸¹ Vgl. CG, 80; Einheit, 361

⁸² Diese Abhandlung wurde zum ersten Mal auf der Zweiten Studientagung des Abt-Herwegen-Instituts zu Maria Laach vom 26. bis 28. Juli 1949 vorgetragen; danach veröffentlicht in: Messe in der Glaubensverkündigung, Festgabe Josef Andreas Jungmann, hg. v. F. X. Arnold und B. Fischer, Freiburg 1950, Verlag Herder, 14-28. Diese Abhandlung befindet sich auch in: Einheit, 324-341 und CG, 17-50. ✓

⁸³ Vgl. Der theologische Sinn der liturgischen Erneuerung, in: Cath 5 (1936) 145-171.

ristische Gegenwart) werde das Mysterium der Gottesnähe in seiner ganzen Fülle erschöpft. Gerade wenn wir es von der Liturgie her sehen, so ist der Herr noch auf eine andere Weise der Gegenwart in seiner Kultgemeinde und ihren Kultversammlungen gegenwärtig. Und auch diese Weise besagt, wenn auch keine wesenhafte, so doch eine wirkliche, nämlich geistig-wirksame Gegenwart Christi. Paulus sagt: 'es wohne Christus durch den Glauben in euern Herzen' (Eph 3,17)⁸⁴. Das ist die Glaubensgegenwart Christi, die Söhngen in der biblischen Perspektive bespricht.

3.2.1. Die biblische Grundlegung der Gegenwart Christi durch den Glauben

Der biblische Haupttext, auf den Söhngen sich beruft, ist der Epheserbrief 3,17a⁸⁵. Er lautet: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν - *Christum habitare per fidem in cordibus vestris* - es wohne der Christus durch den Glauben in euren Herzen⁸⁶. Dieser Text gehört zur Gebetsbitte im Eph 3,14-19. Söhngen stellt fest, daß der Text im Zusammenhang mit dem ganzen Text, nämlich: Eph 3,8-21, verstanden werden muß⁸⁷.

⁸⁴ Ebd. 170.

⁸⁵ Söhngen beschäftigt sich nicht mit dem Problem, wer der Verfasser des Epheserbriefes ist. Die Frage nach der Echtheit des Schreibens des Apostels Paulus wurde zwar bereits seit Ausgang des 18. Jahrhunderts zur Diskussion gestellt. Es scheint uns, daß Söhngen dieses Problem durchaus bemerkt hat, sodaß er manchmal den Namen Paulus vermeidet und einfach nur vom "Verfasser" (des Epheserbriefes) spricht; vgl. CG, 20. 22. Trotzdem ist Söhngen nicht immer konsequent, d.h. er bezeichnet die Worte des Epheserbriefes 3, 17 als Paulus' Worte; vgl. CG 23; Einheit 327. Es ist klar, daß Söhngen den Epheserbrief in der paulinischen Denkweise auffaßt. Im gegenwärtigen Forschungsstand zur Frage nach dem Verfasser des Epheserbriefes gibt es noch immer unterschiedliche Positionen. Ferner: R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser, in: EKK X, 20ff.

⁸⁶ Zitat aus: CG, 19; Einheit, 324.

⁸⁷ Söhngen gibt das Zitat des ganzen Textes von Eph 3,8-21, wie folgt wieder: "Mir, dem Allergeringsten von allen Heiligen, ward solche Gnade gegeben: unter den Heiden Frohbotschaft zu verkünden von dem unerfindlichen Christusreichtum und zu erhellen, was die Planung des Geheimnisses sei, das verborgen war von den Ewigkeiten her in Gott, der das All erschaffen hat. So soll jetzt kund werden den Mächten und Gewalten im Himmel droben durch die Kirche die prachtvolle Gottesweisheit, wie es Gottes ewiger Ratschluß war, den er nun verwirklicht hat in dem Christus Jesus, unserem Herrn. In ihm haben wir Zuversicht und Zutritt im Vertrauen durch den Glauben an ihn. Darum bitte ich, daß ihr nicht verzaget ob meiner Drangsale für euch; sind sie doch euer Glanz. - So beuge ich denn meine Knie vor dem Vater (unseres Herrn Jesus Christus), von dem jegliche Vatergemeinschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hernimmt. Er gebe euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, daß ihr in Gotteskraft stark werdet durch seinen Geist am inneren Menschen! Es wohne der Christus in euren Herzen durch den Glauben! In Liebe möget ihr festgewurzelt und festgegründet sein! All dies, damit ihr imstande seid, zu erfassen mit allen Heiligen, was die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe sei, und zu erkennen die alle Erkenntnis überragende Christusliebe, bis ihr erfüllt seid mit der ganzen Gottesfülle! - Dem aber, der Macht hat, überschwinglich mehr zu tun als alles, was wir erbitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirksam ist, ihm sei die Ehre in der Kirche und in Christus Jesus für alle Geschlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen!" Einheit, 324-325. In CG, 19 steht Eph 3, 8-19 für dieses Zitat (Eph

In der Auffassung dieses Textes geht Söhngen zuerst von der Bildwelt des Epheserbriefs aus. Die Bildwelt des Epheserbriefs legt die Bedeutung des Wortes "wohnen" dar. Der Epheserbrief begreift den heiligen Tempel als "Wohnstätte Gottes", ναὸς ἅγιος als κατοικῆτήριον τοῦ θεοῦ (2,22)⁸⁸. Hier verweist der heilige Tempel nicht auf das materielle Gebäude des heiligen Tempels in Jerusalem, sondern auf die Kirche, das neue Gottesvolk. Die Kirche als Gottesvolk umfaßt nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden. Denn die Heiden sind nicht mehr Fremdlinge und Beisaßen, sondern sie sind Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (2,19). Die Juden und die Heiden bilden zusammen einen neuen, geistigen Tempelbau, der viel größer und herrlicher ist als der alte und steinerne Tempel der Juden in Jerusalem (vgl. 2,19-22). Die Kirche ist ein lebendiger Tempel, da sie auf dem Grund der Apostel und Propheten errichtet ist und wachsend im Eckstein, nämlich in Jesus Christus selbst, zusammengefügt wird (2,20-22). Der lebendige Tempel ist der Christusleib (4,12), d.h. der Leib, dessen Haupt und Erlöser Christus ist (1,23; 5,23)⁸⁹. Söhngen sieht damit das Wort "wohnen" bei Eph 3,17a im Zusammenhang mit dem Kirchenbild als lebendigen Tempel oder Wohnstätte Gottes. Das heißt, das Wort "wohnen" verweist darauf, daß Christus wirklich in der Kirche wohnt oder bleibt, da die Kirche selbst Christusleib und Wohnstätte Gottes ist.

Nach der Darstellung des Zusammenhangs zwischen dem Wort "wohnen" und der Bildwelt im Epheserbrief versucht Söhngen die Bedeutung der Worte: "durch den Glauben" bei Eph 3,17a zu beschreiben. Er begreift diese Worte in der paulinischen Denkweise schlechthin. Nach Söhngen ist der Glaube bei Paulus kein bloßer Durchgang oder eine Vermittlungsweise für ein anderes, sondern eine bleibende Lebensform der Christen⁹⁰. Der Glaube als eine bleibende Lebensform der Christen ist die Weise der Christusgegebenheit. Das hat zweifachen Sinn. *Erstens* ist es Christus, der in uns wohnt und gegenwärtig ist. Das ist Christus, ".....der geglaubte, nicht der geschaute Christus, der in den Herzen wohnt"⁹¹. Söhngen sagt, dieser Christus sei der geglaubte und nicht der geschaute. Das heißt, Christus, der in uns gegenwärtig ist, ist Christus unter der Gestalt des Glaubens und als Gut der Verheißung und Hoffnung. Damit ist Christus in uns verborgenerweise zugegen. "Es ist der Christus in euch, die Hoffnung der Herrlichkeit" (Kol 1,27). *Zweitens* sind wir es, die in Christus leben. "Wir leben oder wir sind in Christus"

3, 8-21); das ist sicher ein Druckfehler dieser Ausgabe. In Einheit steht Eph 3,8-21 und das paßt zu unserer Bibel.

⁸⁸ Einheit, 325; CG, 20.

⁸⁹ Einheit, 326, CG, 21.

⁹⁰ Vgl. CG, 12.22; Einheit, 326.

⁹¹ Einheit, 326; CG, 22.

bedeutet, daß wir von Christus ergriffen sind und Christus unser Lebensquell ist⁹². Hier beruft sich Söhngen auf die Worte Paulus' Gal 2,19-20: "Was mich betrifft, so bin ich durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, um fürderhin Gott zu leben. Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe, aber nicht mehr ich, es lebt in mir Christus. Sofern ich aber jetzt noch im Fleische lebe, so lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat"⁹³. Damit versteht Söhngen den Glauben nicht nur als Fürwahrhalten, sondern zuerst als Glauben an die wirksame Gegenwart des lebendigen Christus in unseren Herzen und in der Kirche⁹⁴. Die Gegenwart Christi in uns bedeutet aber auch, daß wir von Christus ergriffen sind, d.h. daß wir in Christus sind.

Im früheren Werk sieht Söhngen die paulinische Formel "Christus in uns" und "wir in Christus" noch im mystischen Sinn⁹⁵, aber in den späteren Werken verwendet er das Wort "Mystik" für diese Formel nicht mehr; er sieht diese paulinische Formel mehr im dynamischen Sinn⁹⁶. Das heißt, wenn wir an Christus glauben, so denken wir an Christus: "Christus wird unser Gedanke"⁹⁷. Nach Söhngen aber darf man die Aussage "Christus als unser Gedanke" nicht nur im intentionalen Sinn verstehen. Bei Paulus ist der Christusgedanke nur möglich dank des Heiligen Geistes. "Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, auf daß wir wissen können, was uns von Gott geschenkt ist....Wir haben den Geist Christi" (1 Kor 2,12.16)⁹⁸. Der Heilige Geist als Prinzip der Gegenwart Christi in den Gläubigen wird deutlich, wenn wir Eph 3,17a unmittelbar nach dem Vers 3,16 lesen. "Er (der Vater) gebe euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, daß ihr in Gotteskraft stark werdet durch seinen Geist am inneren Menschen!" (Eph 3,16). Die Worte δύναμις und πνεῦμα, Kraft und Geist,

⁹² Vgl. Einheit, 363f.

⁹³ CG 23; Einheit, 327.

⁹⁴ Vgl. CG, 34-35; Einheit, 334.351.

⁹⁵ "Es handelt sich hier selbstredend um christliche Mystik oder noch besser um Christumystik. Und diese Christumystik läßt sich in die kurze, paulinische Redeweise fassen: Christus in uns, und wir in Christus" WM, 35.

⁹⁶ Vgl. CG und Einheit, 363-364. Es könnte sein, daß Söhngen mit Absicht das Wort "Mystik" für die Formel "Christus in uns und wir in Christus" vermeidet. Das kommt der Theologie der Gegenwart, die das Wort "Mystik" dafür vermeidet, entgegen. Denn im 20. Jahrhundert wollte man zwar die Formel "Christus in uns" und "wir in Christus" als Christumystik verstehen, wie das bei Adolf Deissmanns, A. Wikenhauser, M. Dibelius beobachtet werden kann. Die gegenwärtige Theologie aber vermeidet lieber den Ausdruck "Mystik"; R. Schnackenburg stimmt da zu, "....denn jene enge, durch den Geist vermittelte und im Glauben erfahrene Christusgemeinschaft ist von einem mystischen Erleben, wie es anderswo bezeugt ist, vor allem von einem Verschmelzen mit der Gottheit, einem seligen Genießen der Vereinigung, einer Vergottung, deutlich unterschieden." Ders., Der Brief an die Epheser, 332.

⁹⁷ CG, 24; Einheit, 327.

⁹⁸ CG, 26; Einheit, 328.

sind sich fordernde Begriffe, geradezu Wechselwörter⁹⁹. Das heißt, wo der Geist Gottes ist, da ist auch seine Gotteskraft; wo die Gotteskraft ist, da ist sie Geisteskraft, Kraft des Gottesgeistes. Söhngen stellt fest, daß der paulinische Geistbegriff zuerst ein Kraft- und Tatbegriff ist. "Es liegt nichts an einem Wesensbegriff eines göttlichen Geistwesens, sondern alles am heilsgeschichtlichen Handeln des Gottes, der sich in seinem Sohn Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbart"¹⁰⁰. Damit meint der dynamische Sinn der paulinischen Worte "Christus in uns" und "wir in Christus", daß wir durch den Geist erstarken, weil Christus immer mehr in uns gegenwärtig und wirksam wird.

Eph 3,16 bezieht sich auf die Rede vom Erstarken unseres inneren Menschen durch den Geist Gottes, und Eph 3,17a auf die Rede vom Wohnen des Christus in unseren Herzen durch den Glauben. Söhngen behauptet, daß beide Verse innerlich zusammenhängend sind. Um diesen Zusammenhang zu verstehen, muß man auf die zwei klassischen Stellen im Galaterbrief 4,4-7¹⁰¹ und im Römerbrief 8,8-17¹⁰² zurückgreifen. Aus dem Galaterbrief folgert Söhngen, daß Christus, der nach Eph 3,17a in unseren Herzen wohnt, der Christusgeist ist. Anders gesagt, Christus wohnt in unseren Herzen durch seinen Geist. Nach Söhngen ist diese Folgerung richtig, wie Röm 8,8-17 belegt. In Röm 8 kommt besonders zum Ausdruck, daß dort, wo der Geist Gottes ist, Christus in uns wohnt und wirkt; und wo Christus ist, sein Geist wohnt und wirkt. Damit kann Söhngen nun den Zusammenhang zwischen dem Vers Eph 3,16 und 3,17a erklären, "Wenn wir erstarken durch den Geist Gottes am inneren Menschen, dann wohnt Christus in unseren

⁹⁹ Wie auch 1 Kor 2,5; vgl. CG, 26; Einheit, 329.

¹⁰⁰ CG, 27; Einheit, 329.

¹⁰¹ "Als die Fülle der Zeit gekommen war, entsandte der Gott seinen Sohn als einen vom Weibe Geborenen und unter das Gesetz Gestellten, damit er die unterm Gesetze Stehenden loskaufe und damit wir die Einsetzung an Sohnes Statt empfangen. Was aber das betrifft, daß ihr in der Tat Söhne seid, so entsandte Gott den Geist seines Sohnes in unseren Herzen, der da schreit: Abba, Vater! Daher bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn; dann aber auch Erbe durch Gott" (Gal 4,4-7). Zitat aus Söhngen, CG 27; vgl. Einheit, 329.

¹⁰² "Die ihr Sein im Fleische haben, können Gott nicht gefallen. Ihr aber habt euer Sein nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn wirklich Gottes Geist in euch wohnt - wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein eigen. Ist hingegen Christus in euch, so ist zwar der Leib dem Tod verfallen wegen der Sünde, der Geist aber ist Leben wegen der Gerechtigkeit. Und wenn der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christum Jesum von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt. Folglich, Brüder, sind wir nun Schuldner, aber nicht dem Fleisch gegenüber zum Leben nach Fleischesweise. Denn lebt ihr nach Fleischesweise, so werdet ihr sterben. Tötet ihr aber durch den Geist die Werke des Fleisches, so werden ihr leben. Denn alle, die vom Geist Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes. Habt ihr doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wieder zu fürchten; sondern ihr habt empfangen den Geist der Einsetzung an Sohnes Statt, in welchem wir schreien: Abba, Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis zusammen mit unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir nämlich mit Christus leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden." (Röm 8,8-17). Zitat aus Söhngen, CG, 28-29; Einheit, 330.

Herzen; und wenn Christus in unseren Herzen wohnt, dann erstarken wir durch seinen Geist am inneren Menschen"¹⁰³.

Schließlich legt Söhngen den Vers 3,17a im Zusammenhang mit den Versen 3,17b-19 aus. In diesen Versen wird ausgedrückt, daß der Verfasser des Epheserbriefes Gott um Agape und Gnosis bittet. Nach Söhngen schließen sich die Verse 3,17b-19 an die beiden Verse 3,16 und 17a an. Zuerst müssen wir anmerken, daß Söhngen die Untrennbarkeit von Liebe und Erkenntnis betont. "Erkenntnis und Liebe sind hier im biblischen Begriffe zu nehmen. Und so ist zu beachten, daß beide untrennbar zusammengehören"¹⁰⁴. Die Liebe und die Erkenntnis aber dürfen vom Glauben nicht getrennt werden. Darum sagt der Autor des Epheserbriefes: "...euer Glaube in dem Herrn Jesus und eure Liebe zu allen Heiligen" (1,15). Es ist der Gegenstand apostolischer Danksagung und die Bitte des Verfassers des Epheserbriefes an Gott, daß die Adressaten im Glauben und in der Liebe zu allen Heiligen erstarken mögen¹⁰⁵. Söhngen meint damit, daß Glaube und Liebe, Erkenntnis und Glaube, Erkenntnis und Liebe, im Christenleben untrennbar sind.

Damit erreichen wir nun den Kern der Auslegung von Eph 3,17a bei Söhngen. Söhngen faßt sie in einer These zusammen. Sie lautet: "Der Christusgeist wohnt in unserem inneren Menschen als personhafte Denk- und Lebenskraft durch den Christusglauben, der sich solcherweise in Liebe und Erkenntnis auswirken soll zu unserer Erfüllung mit der Gottesfülle"¹⁰⁶. Drei Punkte müssen wir aus dieser These herausfiltern, um eine klare Zusammenfassung der Auslegung Söhngens von Eph 3,17a zu gewinnen.

Erstens wohnt Christus durch den Heiligen Geist in unserem inneren Menschen. Das bedeutet, Christus ist in den Gläubigen pneumatisch oder geisthaft gegenwärtig. Dieser Gedanke bezieht sich allerdings auf die paulinische Theologie, die den Begriff „pneumatisch“ für zwei Wirklichkeiten verwendet, nämlich für die Erscheinungen des Auferstandenen und für die Gaben des Heiligen Geistes¹⁰⁷. Der Heilige Geist wird als wirkende und personhafte Kraft verstanden, die uns Menschen in einer alles Menschliche übersteigenden Weise für die Wirklichkeit Gottes öffnet. *Zweitens* bedeutet die pneumatische Gegenwart Christi eine personhafte Denk- und Lebenskraft durch den Christusglauben. Hier liegt die Betonung in den Worten "durch den Christusglauben". Das heißt, die pneumatische Gegenwart Christi ist eine Existenz *im Glauben*. Durch und im Glauben bleibt das gegenwärtige Wohnen Christi in unserem Herzen eine lebendige Wirklich-

¹⁰³ CG, 30; Einheit, 331.

¹⁰⁴ Einheit, 191.

¹⁰⁵ Vgl. CG, 32; Einheit, 332. Vgl. auch R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser, 146ff, hier 150.

¹⁰⁶ CG, 32; Einheit, 332.

¹⁰⁷ Vgl. L. Cerfaux, Christus in der paulinischen Theologie, 175-196, hier 175.

keit. Damit verweist der Glaube auf personale Denk- und Lebenskraft. *Drittens* soll sich das pneumatische Wohnen Christi in unserem inneren Menschen durch den Glauben in Liebe und Erkenntnis zu unserer Erfüllung mit der Gottesfülle auswirken. Das heißt, wir vermögen Liebe und Erkenntnis immer stärker zu erfassen, weil Christus in uns im Glauben wohnt und wir damit durch den Geist erstarken. Jener Prozeß geht hin zu unserer Erfüllung mit der Gottesfülle, d.h. das christliche Leben in Glaube, Liebe und Erkenntnis ist, dank der Erstarkung durch das pneumatische Wohnen Christi, ein Prozeß der Hineinnahme in die Gemeinschaft und in das Leben Gottes.

3.2.2. Die systematischen Überlegungen zur Gegenwart Christi durch den Glauben

Nachdem wir die Auslegung Söhngens von Eph 3,17a ausführlich besprochen haben, wollen wir nun Söhngens theologische Überlegungen zur Gegenwart Christi durch den Glauben systematisch behandeln. Es geht hier um die theologischen Aspekte der Gegenwart Christi durch den Glauben und um ihren Ort in der Theologie bzw. in der Kirche.

3.2.2.1. Der Inhalt der Gegenwart Christi durch den Glauben

Die Frage lautet, wer in uns durch den Glauben gegenwärtig ist. Zwar wurde immer wieder betont, daß Christus durch den Heiligen Geist mitten unter uns gegenwärtig ist; es soll aber hier präzisiert werden, um welchen Christus es sich handelt, der durch den Glauben in unseren Herzen wohnt. Dazu stellt Söhngen besondere Überlegungen an.

Christus, der in unseren Herzen wohnt, ist der ganze Christus. Der ganze Christus ist niemand anderer als der menschengewordene Gottessohn, der gekreuzigte und erhöhte Herr Jesus Christus. Ganz deutlich sagt Söhngen: ".....die Gnadengegenwart ist Gegenwart des ganzen Christus, das soll hier heißen des Gottmenschen. Nur als Gegenwart des ganzen Christus ist die Gnadengegenwart überhaupt sinnvoll. Denn Christus ist und bleibt unser Mittler; und unser Mittler ist er als menschengewordener Gottessohn. Auf die Gegenwart des Mittlers kommt es an; und die Gegenwart des Mittlers bedeutet die Gegenwart des ganzen Christus."¹⁰⁸ Die Gnadengegenwart verweist hier auf die Gegenwart Christi durch den Glauben. Der ganze Christus ist also im Zusammenhang mit dem Begriff des Gottessohnes und des Gottmenschen zu begreifen. Die Gegenwart Christi in uns ist die persönliche Gegenwart von Gottes Sohn, der sich in freier Hingabe an uns Menschen wegen seiner Liebe entäußert¹⁰⁹. Das ist der Gottessohn, der Mensch gewor-

¹⁰⁸ Einheit, 360.

¹⁰⁹ Vgl. Offenbarung, 13.

den ist und unter uns gewohnt hat (Joh 1,14). Der menschgewordene Gottessohn ist der Gottmensch Jesus Christus, nämlich Jesus Christus, der gleichzeitig Gott und Mensch ist¹¹⁰. Es ist der Gottmensch Jesus Christus, wenn Söhngen vom ganzen Christus spricht. Die Gegenwart des ganzen Christus bedeutet die Gegenwart Jesu Christi sowohl in seiner Gottheit als auch in seiner Menschheit¹¹¹.

Das Verständnis des ganzen Christus als Gottmensch und Gottessohn aber bezieht sich letztlich auf das Christusmysterium. Anders ausgedrückt: Söhngen sieht den Begriff des ganzen Christus immer in bezug auf das Christusmysterium, also auf "...das göttliche Geheimnis des Christus, der als der erhöhte Herr durch seinen Geist in uns lebt, und zwar so, daß seine Heilstaten an uns wirksam dargestellt werden"¹¹². Die Gegenwart Christi besagt deswegen die Gegenwart Gottes selbst und zugleich die Gegenwart des sich in Jesus Christus verwirklichenden Heilsmysteriums. Es ist hier zu sagen, daß das Christusmysterium eine Einheit des Mysteriums ist. Die Einheit des Mysteriums verweist auf die Einheit des Mysteriums in den einzelnen Heilstatsachen¹¹³. Es gibt zwar die Vielheit der Heilstatsachen Jesu, wie die Geburt, den Tod, die Auferstehung, die Himmelfahrt und das Pfingstereignis; diese Tatsachen aber bilden ein unteilbares und lebendiges Ganzes des Mysteriums Christi¹¹⁴. Alles, was sich an unserem Herrn ereignet hat, nämlich sein irdisches Leben und seine Erhöhung in der Herrlichkeit, ist uns gegenwärtig. Zusammengefaßt ist es Jesus Christus, der menschgewordene Gottessohn, der durch den Glauben in unseren Herzen wohnt. Der menschgewordene Gottessohn ist nichts anderes als das Christusmysterium, und zwar Jesus Christus, den der Vater für uns in den Tod hingegeben und durch den Geist zu unserm Herrn erhöht hat¹¹⁵.

3.2.2.2. Die Gegenwartsweise Christi durch den Glauben

Die theologischen Überlegungen Söhngens zur Gegenwart Christi in unseren Herzen durch den Glauben beziehen sich eigentlich auf sein Anliegen an das Glaubensverständnis in der Theologie. Der Glaubensbegriff der Kirchengeschichte und der Theologie stand lange Zeit unter dem Einfluß der scholastischen Theologie. In der Scholastik wird der

¹¹⁰ Vgl. Einheit, 242.

¹¹¹ Vgl. Einheit, 360.

¹¹² Neubeseelung, 175.

¹¹³ Vgl. WM, 18f.

¹¹⁴ Vgl. WM, 17.

¹¹⁵ Vgl. WM, 9.

Glaubensbegriff zuerst als Fürwahrhalten des von Gott Geoffenbarten verstanden¹¹⁶. Bei diesem Glaubensbegriff wird Christus nur als Gegenstand des Glaubens gesehen. Dies sei nicht genug, so Söhngen: Christus ist nicht nur der Gegenstand des Glaubens, sondern eine Wirklichkeit, die in uns wesentlich gegenwärtig ist. Das heißt, der Glaubensbegriff verweist nicht nur auf eine Glaubenswahrheit, sondern auch auf eine Glaubenswirklichkeit. Die Glaubenswirklichkeit bedeutet, daß der Glaube einen geistigen Kontakt mit Christus beinhaltet¹¹⁷. Dieser Kontakt bewegt sich in der seinshaften oder "gegenwärtigen Wirklichkeit"¹¹⁸, d.h. der Glaubende begegnet Christus in seinem Geist bzw. pneumatisch/geistig, und zwar nicht nur gedanklich oder theoretisch, sondern wirklich und seinshaft¹¹⁹. Söhngen umreißt die Gegenwart Christi durch den Glauben folgendermaßen: "Die Glaubens- oder Gnadengegenwart ist eine geistige, aber durchaus wirkliche Gegenwart des in uns wirkenden und uns einwohnenden Heiligen Geistes, mit dem auch der Geist Christi in uns wirkt und wohnt."¹²⁰ Damit treffen wir hier bereits auf den Ausdruck, den Söhngen verwendet, um zu sagen, in welcher Weise Christus durch den Glauben in unseren Herzen gegenwärtig ist. Nach Söhngen ist die Gegenwartsweise Christi durch den Glauben eine *praesentia spiritualis*, aber auch eine *praesentia realis*¹²¹.

Eine praesentia spiritualis

Die Gegenwart Christi durch den Glauben ist eine *praesentia spiritualis*, nämlich eine geistige oder geisthafte Gegenwart. Die Gegenwart Christi ist also pneumatisch, wie wir immer wieder betont haben. Als *praesentia spiritualis* gibt es drei Bedeutungen der Gegenwart Christi durch den Glauben¹²². *Erstens* ist sie *geistbewirkte*, vom Heiligen Geist bewirkte Gegenwart. Die Gegenwart Christi durch den Glauben wird also vom Heiligen Geist veranlaßt. Söhngen versteht die Rolle des Heiligen Geistes hier eigentlich nicht nur als Ursache der Gegenwart Christi, sondern auch als Vermittler zwischen Christus und

¹¹⁶ Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen, 117.118.

¹¹⁷ Vgl. ebd. 110.

¹¹⁸ Ebd. 111.

¹¹⁹ Vgl. CG, 77.

¹²⁰ CG, 43.

¹²¹ Söhngen stellt die Unterscheidung und Zuordnung der Gegenwartsweisen Christi in den Thesen dar. Siehe CG, 43-47; Einheit, 338-341; auch in: M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/2. Teil, München³⁻⁴ 1951, 50-52. Dort zitiert Schmaus die Thesen Söhngens in bezug auf seine Darstellung über die Unterscheidung zwischen der Gnadengegenwart und der eucharistischen Gegenwart. Wir aber besprechen die Thesen Söhngens nicht in der Form der Thesen, sondern in der Darstellung von Abschnitten.

¹²² CG, 43.

den Gläubigen. "Die Gnadengegenwart Christi wird freilich nicht nur vom Heiligen Geiste bewirkt, sondern vermittelt; der Geist ist hier das Mittel der Gegenwart, das Band der Vereinigung."¹²³ Die Gegenwart Christi durch den Glauben als geistbewirkte Gegenwart verweist also auf die Gegenwartsweise Christi, und zwar insofern, daß Christus durch den Heiligen Geist in unseren Herzen gegenwärtig ist.

Zweitens ist die Gegenwart Christi durch den Glauben eine geistwirksame Gegenwart, "...nämlich Gegenwart der an unserem inneren Menschen wirkenden Kraft des Heiligen Geistes"¹²⁴. Hier liegt die Betonung auf der Tatsache, daß die Gegenwart Christi durch den Glauben eine Wirkgegenwart ist. Die Wirkgegenwart Christi bedeutet die wirksame Gegenwart Christi in unseren Herzen, sodaß wir uns im Wirkungsbereich Christi durch die Gotteskraft des Geistes befinden¹²⁵. Der Begriff der Wirkgegenwart wird bei Söhngen sehr oft im Gegensatz zum Begriff der Wesensgegenwart verwendet. Die Wesensgegenwart Christi ist die wesenhafte Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein. Diese Unterscheidung zwischen der Wirkgegenwart und der Wesensgegenwart Christi aber werden wir besonders im nächsten Abschnitt behandeln. Wesentlich ist, daß Söhngen die Wirkgegenwart Christi im paulinischen Sinn versteht und mit Paulus bezüglich des Heilsmysteriums den dynamischen Charakter des göttlichen Logos und Pneuma betont¹²⁶. Das heißt, die Wirkgegenwart Christi verweist auf die Gegenwart der Heilsmacht und Heilskraft, die uns in Christus durch den Heiligen Geist geoffenbart wird.

Drittens ist die Gegenwart Christi durch den Glauben geradezu eine Geistesgegenwart, d.h. eine "...Gegenwart oder Einwohnung des Heiligen Geistes selbst und somit auch des Geistes Christi"¹²⁷. An anderer Stelle sagt Söhngen deutlich: ".....der in uns wohnende Geist Gottes ist auch der Geist Christi, den wir haben, so daß wir Christus angehören"¹²⁸. Hier scheint uns, daß Söhngen darauf hinweisen will, daß die Gegenwart Christi und die Gegenwart des Heiligen Geistes als gleichgestellt zu betrachten sind. Diese Gleichstellung darf man nicht als wesenhafte oder seinshafte Identität verstehen. Daß die Gegenwart Christi auch die Gegenwart des Heiligen Geistes ist, versteht Söhngen als dynamische Identität. Söhngen beruft sich auf die Worte des Paulus, der sagt: "Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater" (Gal 4,6)¹²⁹. Christus und der Heilige Geist wirken und arbeiten immer in

¹²³ Einheit, 360.

¹²⁴ CG, 43.

¹²⁵ Vgl. Einheit, 362.

¹²⁶ Vgl. WM, 93.

¹²⁷ CG, 43; Einheit, 338.

¹²⁸ Einheit, 190.

¹²⁹ Zitat aus der Bibel-Einheitsübersetzung; vgl. auch Röm 8,8-17; Phil 1,19.

einem einzigen Tätigkeits- oder Wirkprinzip. Beide werden aber im christlichen Glauben stets als eigene Person unterschieden¹³⁰.

Eine praesentia realis

Die Gegenwart Christi durch den Glauben ist darüberhinaus eine *praesentia realis*, nämlich eine wirkliche Gegenwart. Nach Söhngen hat die *praesentia realis* drei Bedeutungen¹³¹. *Erstens* wohnt der Heilige Geist in uns selber, gemäß seinem ungeschaffenen Wesen oder als ungeschaffene Gnade (*gratia increata*). Es geht hier natürlich um die traditionelle Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes¹³². Söhngen will darauf hinweisen, daß der Heilige Geist selbst wirklich in uns wohnt und gegenwärtig ist. Söhngen versteht die Einwohnung des Heiligen Geistes durchaus biblisch. "Die ihr Sein im Fleische haben, können Gott nicht gefallen. Ihr aber habt euer Sein nicht im Fleische, sondern im Geist, wenn wirklich Gottes Geist in euch wohnt - und wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein eigen. Ist hingegen Christus in euch, so ist zwar der Leib dem Tod verfallen wegen der Sünde, der Geist aber ist Leben wegen der Gerechtigkeit. Und wenn der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus Jesum von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt" (Röm 8,8-11)¹³³. Die Einwohnung des Heiligen Geistes wird sozusagen als Folge der Sendung des Heiligen Geistes gesehen, denn "Gott hat den Geist in unsere Herzen entsandt"¹³⁴. Der Heilige Geist wohnt und weht und wirkt in uns als unser Leben und Lebendigmacher¹³⁵.

Zweitens gleicht der uns einwohnende Heilige Geist unseren Geist und unser Leben dem Christusgeist und Christusleben in Erkenntnis und Liebe an und vereinigt uns so aufs innigste mit Christus¹³⁶. Diese Aussage verweist auf die Rolle des Heiligen Geistes bei unserer Gleichgestaltung mit Christus. Der uns einwohnende Heilige Geist ermöglicht es, daß Christus in uns wohnt und gegenwärtig ist, denn Christus wirkt immer durch den

¹³⁰ Vgl. Cerfaux, aaO. 180f.

¹³¹ CG, 43-44; Einheit, 338-339.

¹³² Die Einwohnung des Heiligen Geistes ist eine besondere Gegenwart des Heiligen Geistes bzw. der drei göttlichen Personen in der menschlichen Natur Christi, in der Kirche und vornehmlich in den Geheiligten; vgl. H. Schauf, Einwohnung Gottes, in: LThK III, 769-772; K.H. Neufeld, Einwohnung des Hl. Geistes, in: LKD, 114-115.

¹³³ Zitat aus Söhngen: CG, 28-29; vgl. Einheit, 190.

¹³⁴ Einheit, 329; CG 27.

¹³⁵ Vgl. Einheit, 395f.; Der Geist des Lebens, eine Ansprache am 2. Pfingstfeiertag, 6.6.1938.

¹³⁶ CG, 44; Einheit, 338.

Heiligen Geist. Daß Christus in uns wohnt, bedeutet, daß er in uns lebt. Dazu sagt Söhngen: "Durch den vom Geiste Gottes uns gegebenen Glauben haben wir den Geist Gottes und durch den Geist Gottes Christus in uns leben"¹³⁷. Die Gleichgestaltung wird ersichtlich, wenn Paulus sagt: "Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2,20). Die Gleichgestaltung bedeutet also die Gemeinschaft zwischen uns und Christus, d.h. unser Leben in Christus und zugleich Christus in unserem Leben¹³⁸. Unsere Gemeinschaft mit Christus ist aber nur möglich wegen des Glaubens. Für Söhngen bedeutet der lebendige Glaube die Teilhabe am lebendigen Christus¹³⁹. Dazu stellt Söhngen fest: "Demnach ist der Glaube nicht nur ein Wahrhaben göttlicher Wirklichkeiten, sondern vielmehr ein seinshaftes Teilhaben an der göttlichen Wirklichkeit selbst"¹⁴⁰. Die Gleichgestaltung mit Christus ist damit eine Gemeinschaft mit Christus. Die Gemeinschaft mit Christus erfolgt in der Teilhabe am göttlichen Leben durch den Glauben.

Die Gleichgestaltung mit Christus führt uns zur Erkenntnis und Liebe. Söhngens Verständnis vom Begriff der Erkenntnis und der Liebe beruht auf biblischem Gedankengut. "Gott recht erkennen, heißt in biblischer Sicht zugleich: Gott in Wort und Tat erkennen, Ihn verehren und Ihm danken (Röm 1,21). Die Wahrheit, die aus Gott ist, wird nur so erkannt, daß sie getan wird.....Denn Erkenntnis Gottes und seiner Wahrheit ist Erkenntnis des Willen Gottes, uns zwar solche Erkenntnis, die den Willen Gottes anerkennt und geschehen läßt"¹⁴¹. Unter der Liebe versteht Söhngen ".....mit Paulus und Johannes, die Liebe, die uns Gott in seinem Sohne erzeigt hat (1 Jo 4,9) und die in unseren Herzen ausgegossen ist durch den uns gegebenen heiligen Geist (Röm 5,5)"¹⁴². Daraus ergibt sich, daß uns die Einwohnung des Heiligen Geistes zur Gleichgestaltung, zur Gemeinschaft mit Christus führt, sodaß wir mit Christus durch den Heiligen Geist aufs innigste vereinigt sind. Die Gemeinschaft mit Christus besagt schließlich die Teilhabe am göttlichen Leben, nämlich an der Erkenntnis und der Liebe Gottes.

Drittens ist die Vereinigung des Heiligen Geistes mit den Christgläubigen durch wesenhafte Einwohnung und wirksame Gleichgestaltung keinerlei *unio hypostatica*; es ist vielmehr eine *akzidentelle Einheit* oder genauer gesagt: eine *intentionale Einheit*¹⁴³. Die

¹³⁷ Einheit, 194.

¹³⁸ Vgl. Einheit, 363.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen, 111.

¹⁴¹ Einheit, 191.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ CG, 44; Einheit, 338-339.

unio hypostatica erfolgte nur im Gottmenschen Jesus Christus¹⁴⁴. Denn nur in Jesus Christus gibt es personale Einigung bzw. Subjekteinheit von Gottheit und Menschheit in einer Person. Die Einwohnung des Heiligen Geistes in uns bewirkt indessen keine Subjekteinheit des Heiligen Geistes mit uns. Darum nennt Söhngen die Vereinigung des Heiligen Geistes mit uns eine akzidentelle oder intentionale Einheit¹⁴⁵. Eine akzidentelle Einheit bedeutet eine Einheit von uns und dem Heiligen Geist; eine Einigung, die nicht nach der Substanz oder dem Subjekt geschieht, sondern nach dem Akzidens¹⁴⁶. Zum Begriff "intentionale Einheit" sagt Söhngen: "...freilich ist hier das *esse intentionale* in seinem übernatürlichen Vollsinne und so in seiner Art von wirksamer Wesenhaftigkeit zu begreifen"¹⁴⁷. Genauer bespricht Söhngen den Begriff der akzidentellen und intentionalen Einheit leider nicht. Söhngens Anliegen aber ist uns klar, daß die Einwohnung des Heiligen Geistes in uns nicht zu einer Verschmelzung, sondern zu einem gegenseitigen Ineinanderwohnen führt. Der Heilige Geist ist in uns und wir sind in ihm, ohne Vermischung der Personen¹⁴⁸. Wir sind jedoch der Meinung, daß der Begriff Söhngens „akzidentelle und intentionale Einheit“ nicht hinreichend ist, um die Bedeutung der personalen Begegnung in der Glaubensgegenwart zu betonen. Denn der Begriff „akzidentell“ bewegt sich im Substanz-Akzidenz-Schema, wo die Substanz als das Wesen, das als Träger hinter den in Erscheinung tretenden und erfahrbaren Eigenschaften steht, und die Akzidentien als die Eigenschaften, die in Erscheinung treten und erfahrbare und aussagbar sind, verstanden werden¹⁴⁹. In diesem Schema kommt der personale Charakter der Begegnung zwischen Christus durch den Heiligen Geist und den Christen nicht zum Ausdruck.

¹⁴⁴ Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 3. Band, 82.

¹⁴⁵ Vgl. ebd. 53f. Schmaus nennt diese Einheit lieber mystisch-sakramentale Einheit. Hier verweist "mystisch" nicht auf besondere Christuserlebnisse, sondern auf die Bezeichnung des Geheimnischarakters. Die Verbundenheit zwischen Christus und den Christen ist ein Mysterium.

¹⁴⁶ Es ist bedauerlich, daß Söhngen den Begriff der akzidentellen Einheit sehr kurz erwähnt und darüber sehr wenig spricht. Den Sinn des Begriffs "Akzidens" muß man aber im (aristotelischen) philosophischen Sinn erfassen. Akzidens im philosophischen Sinn ist alles, was bestimmend zu einem Subjekt hinzukommt; vgl. Santeler-Lotz, *Akzidens*, in: PhW, 7-8.

¹⁴⁷ CG, 44; *Einheit*, 338-339.

¹⁴⁸ Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 157-270, hier 170f.

¹⁴⁹ Vgl. Santeler-Lotz, aaO. 7-8; J. Auer, *KKD VI*, 186ff.

3.2.2.3. Die theologische Einordnung der Gegenwart Christi durch den Glauben

Die Gegenwart Christi durch den Glauben entspricht dem, was die Theologen als Gnadengegenwart Christi bezeichnen¹⁵⁰. In der Theologie wird die Gnadengegenwart Christi von der Allgegenwart Gottes bzw. Christi unterschieden¹⁵¹. Die Allgegenwart Christi besagt die *allgemeine* Gegenwart Christi, gemäß der Christus als göttlicher Logos allgegenwärtig ist¹⁵². Die Gnadengegenwart ist dagegen eine *besondere* Gegenwart. Die besondere Gegenwart Christi ist die Gegenwart Christi als Gottmensch in der Kirche und in den Seinigen als gnadenhafte, weshalb diese besondere Gegenwart als Gnadengegenwart bezeichnet wird¹⁵³. Die Gnadengegenwart als besondere Gegenwart bedeutet also die Gegenwart Christi, gemäß der Christus als der menschengewordene Logos und der gekreuzigte und erhöhte Herr gegenwärtig ist. Dazu sagt Söhngen: "Die Gnadengegenwart Christi bedeutet demgegenüber die besondere Gegenwart, wie sie dem Herrn als dem gottmenschlichen Mittler eignet auf Grund seines erlösenden Heilswerks, vorzüglich seines Opfertodes am Kreuz und seiner Auferstehung. Durch Christus, den gottmenschlichen Mittler, ist dessen Gnadengegenwart im erlösten Menschen zugleich auch eine solche Gottes und des Heiligen Geistes"¹⁵⁴.

Es gibt zwei Arten der Gnadengegenwart, nämlich die Gegenwart Christi durch die Gnade oder durch den Glauben und die Gegenwart Christi durch das Sakrament bzw. die sakramentale oder eucharistische Gegenwart Christi. In der Theologie aber verweist der Begriff der Gnadengegenwart vor allem auf die Einwohnung Christi bzw. des Heiligen Geistes in den Gläubigen und nicht auf die eucharistische Gegenwart Christi¹⁵⁵. Das bemerkt Söhngen natürlich. Die Unterscheidung zwischen der Einwohnung Christi bzw. des Heiligen Geistes und der eucharistischen Gegenwart Christi findet sich in den folgenden Ausdrücken: Wirkgegenwart steht für die Einwohnung Christi bzw. des Heiligen Geistes und Wesensgegenwart für die eucharistische Gegenwart¹⁵⁶. Die Wirkgegenwart Christi ist eine dynamische Gegenwart, und zwar die Gegenwart Christi in uns durch den

¹⁵⁰ CG, 37; Einheit, 334-335.

¹⁵¹ Die Allgegenwart Gottes ist ein relatives oder hypothetisches Attribut Gottes. Sie besagt die Beziehung der tragenden und erwirkenden (per potentiam), wissenden (per praesentiam oder scientiam) unüberbietbaren "Nähe" der Wirklichkeit Gottes selbst (per essentiam) zu jedweder (bes. auch raumhaften) anderen Wirklichkeit, die faktisch existiert. K. Rahner, Allgegenwart Gottes in LThK I, 350-351; ferner: J. Auer, KKD II, 459-467.

¹⁵² Vgl. Einheit, 359-360; CG, 37.

¹⁵³ Einheit, 360.

¹⁵⁴ CG, 37; Einheit, 334-335.

¹⁵⁵ Vgl. R. Silic, Christus und die Kirche, 206ff.

¹⁵⁶ Vgl. Einheit, 360ff; CG, 38ff.

Heiligen Geist als pneumatische Wirksamkeit. Das heißt, Christus wohnt durch den Glauben in uns; aber er wohnt nicht nur, sondern wirkt auch in uns durch den Heiligen Geistes und in der pneumatischen Wirksamkeit¹⁵⁷. Das Wohnen Christi durch den Geist in uns ist keine statische Gegenwart, sondern dynamische Gegenwart. Der Heilige Geist verleibt uns in Christus ein; infolge der Wirksamkeit des Heiligen Geistes gehören wir Christus an. Damit verweist die Wirkgegenwart Christi auf das Wohnen (d.h. das Wirken) Christi in uns durch die pneumatische Wirksamkeit, d.h. durch die Gotteskraft des Geistes. Dies wird noch klarer, wenn wir den Begriff der Wesensgegenwart verstehen. Die Wesensgegenwart ist eine wesenhafte und leibhaftige Gegenwart Christi. Die Wesensgegenwart ist die Gegenwart Christi einfach nach seiner Menschheit. Den Begriff der Wesensgegenwart verwendet Söhngen für die Bezeichnung der eucharistischen Gegenwart Christi, weil Christus unter den Gestalten von Brot und Wein wesenhaft und leibhaftig, also mit seinem Fleisch und Blut, mit Leib und Seele, gegenwärtig ist¹⁵⁸. Wie die Gegenwart Christi im Sakrament und in der Eucharistie aussieht, wollen wir hier allerdings noch nicht darstellen, denn das soll die Aufgabe des nächsten Kapitels sein.

Söhngen beschäftigt sich also mit der Unterscheidung zwischen der Gegenwart Christi durch den Glauben und der Gegenwart Christi durch das Sakrament¹⁵⁹. Er betont vor allem den eigentlichen Sinn der Gegenwart Christi durch den Glauben und kritisiert jene Meinung, die sagt, daß die Gnadengegenwart eine uneigentliche Gegenwart Christi sei¹⁶⁰. Söhngen sieht, daß diese Meinung das Erbe der hochmittelalterlichen Theologie ist. "Seit dem Hochmittelalter ist aber die eucharistische Gegenwart Christi so vorherrschend im Glaubenswissen und Glaubensleben geworden, daß ihr gegenüber die Gnadengegenwart Christi als uneigentliche Gegenwart gelehrt und empfunden wird"¹⁶¹. Söhngen stellt damit fest, daß nicht nur die eucharistische Gegenwart Christi, sondern auch die Gnadengegenwart oder die Gegenwart Christi durch den Glauben wirklich eine eigentliche Gegenwart Christi ist. Die Gegenwart Christi durch den Glauben ist wirklich im eigentlichen Sinn zu verstehen, d.h. der Gottmensch Jesus Christus selbst ist wirklich gegenwärtig in uns. Der Unterschied zwischen der Gegenwart Christi durch den Glauben und der eucharistischen Gegenwart Christi liegt in der Gegenwartsweise. Söhngen formuliert: "Den Hauptunterschied haben wir bereits bezeichnet: Die Glaubens- oder Gnadengegenwart halten die Theologen für eine geistige Wirkgegenwart, die sakramentale

¹⁵⁷ Einheit, 362.

¹⁵⁸ Vgl. Einheit, 360.

¹⁵⁹ Vgl. CG, 38-47.

¹⁶⁰ Vgl. Einheit, 361ff.

¹⁶¹ Einheit, 361; vgl. CG, 80.

Gegenwart dagegen für eine wesenhafte Leibgegenwart. Der Unterschied darf nicht gepreßt werden"¹⁶². Das heißt, Jesus Christus ist bei der Glaubens- oder Gnadengegenwart wirklich in uns gegenwärtig in der *geistig-pneumatischen Weise*, und er ist bei der eucharistischen Gegenwart wirklich gegenwärtig in der *leibhaftig-wesenhaften Weise*. Beide Gegenwartsweisen sind aber im eigentlichen und realen Sinn zu verstehen. Die Betonung liegt damit auf dem Wort „wirklich oder real“, d.h. Jesus Christus ist in den beiden Gegenwartsweisen wirklich und real zugegen und nicht nur in unseren Gedanken. Nach Söhngen darf man das jedoch nicht so verstehen, daß die Gnadengegenwart unwesenhaft im Sinne des Unwirklichen und die sakramentale oder eucharistische Gegenwart ungeistig, geistlos sei¹⁶³. Wir wollen noch hinzufügen, was in den Werken Söhngens bereits angedeutet wird. Daß es trotz vielerlei Gegenwartsweisen Christi doch nur eine Gegenwart Christi des einen, einzigen und unteilbar selben Herrn Jesus Christus gibt. Anders gesagt, diese verschiedenen Gegenwartsweisen bedeuten keine verschiedene Gegenwart. Es ist nur eine Gegenwart Christi, eine Gegenwart der einen und derselben Person: Jesus Christus. Diese eine Gegenwart Christi entfaltet sich aus der einen Tat Christi an seinen glaubenden Gliedern in verschiedene Aspekte, bewahrt dabei aber ihre ursprüngliche, dieser Entfaltung vorausliegende Einheit¹⁶⁴.

3.2.2.4. Die seelsorgliche Bedeutung der Gegenwart Christi durch den Glauben

Am Ende der Besprechung über die Gegenwart Christi durch den Glauben (vgl. Eph 3,17) schließt Söhngen den Abschnitt über die seelsorgliche Bedeutung der Gegenwart Christi durch den Glauben an¹⁶⁵. Dieser Abschnitt ist allerdings sehr kurz. Trotzdem macht das Anliegen Söhngens klar ersichtlich, worin die praktische Bedeutung der Christusgegenwart durch den Glauben liegt und was die Gegenwart Christi durch den Glauben unmittelbar mit der sakramentalen oder eucharistischen Gegenwart Christi zu tun hat¹⁶⁶. Um darauf zu antworten, geht Söhngen von einem engen Zusammenhang zwischen der Christusgegenwart im Sakrament und der Christusgegenwart durch den Glauben aus, weil ja auch Sakrament und Glaube zusammengehören. Ohne Sakrament träten der Glaube und auch die Gegenwart Christi durch den Glauben überhaupt nicht ins Le-

¹⁶² CG, 41; Einheit, 337.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Vgl. K. Rahner, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, 406.

¹⁶⁵ CG, 49-50; Einheit, 341.

¹⁶⁶ Man kann dies auch nachlesen in: CG, 79f. Dabei bespricht Söhngen dieses Anliegen im Zusammenhang mit dem Problem der Gedächtnisweise bei der Eucharistiefeier.

ben. Genauso wäre auch ohne die Glaubens- und Geistgegenwart Christi der Empfang des Leibes und des Blutes Christi eine allzu flüchtige Augenblickssache. "...die sakramentale Gemeinschaft mit dem Leib Christi erfüllt sich in der Glaubensgemeinschaft mit dem Christusgeist und gewinnt hierin Dauer und wird Geist und Leben im inneren Menschen"¹⁶⁷. Wenn Ambrosius sagt: "*fides tua pleno fulgeat sacramento*", sagt Söhngen umgekehrt: "*sacramentum nostrum plena fulgeat fide*", das soll heißen: Unsere Gemeinschaft mit Christus im Sakrament leuchte in der Gottesfülle der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben und den in uns wohnenden Heiligen Geist"¹⁶⁸. Mit diesen Worten schließt Söhngen seine Besprechung über die Gegenwart Christi durch den Glauben ab.

3.2.3. Zusammenfassung

Söhngen geht vom Verständnis der Kirche als Glaubensgemeinschaft aus, in der die Gegenwart Christi durch den Glauben entwickelt wird. Die Kirche als Glaubensgemeinschaft bezeichnet eine Gemeinschaft, die den Glauben als bleibende Lebensform hat. Der Glaube als eine bleibende Lebensform ist ein Glaube, der auf die Beziehung und die Gemeinschaft mit Christus verweist. Die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus findet in der Begegnung miteinander statt. Diese Begegnung geschieht in der Gegenwart Christi durch den Heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen. Das ist eine Gegenwart Christi durch den Glauben in unseren Herzen, die in der Theologie als Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gläubigen bezeichnet wird. Söhngen bespricht und entwickelt dieses Thema sehr biblisch. Seine Überlegungen zur Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft beruhen auf dem Epheserbrief 3,17a. Diesen Text legt er in der paulinischen Denkweise aus.

Die Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft ist eine geistige und zugleich wirkliche Gegenwart. Eine geistige Gegenwart meint die Gegenwart Christi durch den Heiligen Geist als Gotteskraft und Gottesmacht. Deshalb ist diese Gegenwart keine statische Gegenwart, sondern eine dynamische. Eine dynamische Gegenwart bedeutet, daß Christus in uns durch den Geist wirkt. Aus diesem Grund spricht man von einer Wirkgegenwart Christi. Söhngen weist immer wieder darauf hin, daß die Wirkgegenwart Christi im eigentlichen, wirklichen Sinn zu verstehen ist. Das heißt, wenn Christus in unseren Herzen wohnt, dann ist er wirklich mitten unter uns gegenwärtig. Das ist Christus, der menschgewordene Gottessohn und die menschgewordene Liebe Gottes. Das Wohnen

¹⁶⁷ CG, 49; Einheit, 341.

¹⁶⁸ CG, 50; Einheit, 341.

Christi in uns wirkt sich auf uns schließlich dahingehend aus, daß wir durch den Glauben zur Liebe und Erkenntnis, zu unserer Erfüllung mit der Gottesfülle geführt werden.

Trotz seiner fruchtbaren Gedanken über die Gegenwart Christi in der Glaubensgemeinschaft bringt Söhngen leider die Grunderfahrungen des Menschen bei der Einwohnung Gottes in seinem Herzen nicht auf den Begriff. Die Fragen: wie der Mensch durch seinen Glauben die Begegnung mit Gott in seinem Herzen erlebt, wie Gott den Menschen personal anspricht und wie der Mensch auf die Selbstmitteilung Gottes antwortet, bleiben damit in den Werken Söhngens unausgearbeitet.

3.3. Die Gegenwart Christi in der Kultgemeinschaft

Tatsächlich geht es hier um die Gegenwart Christi in der Liturgie. Wir verwenden hier aber statt dem Begriff der Liturgie jenen der Kultgemeinschaft. Denn wenn wir die Gegenwart Christi in der Liturgie bei Söhngen untersuchen wollen, ist es unumgänglich, vom Verständnis der Kirche als Kultgemeinschaft auszugehen¹⁶⁹. Der Ausgangspunkt für ein Verständnis von der Gegenwart Christi in der Kultgemeinschaft ist also das Verständnis von der Gegenwart Christi in der Kirche. Der Grund für diese Verfahrensweise liegt darin, wie Söhngen die Problematik der Gegenwart Christi darstellt. Söhngen behandelt das Problem der Gegenwart Christi in der Liturgie in keinem seiner Bücher oder Aufsätze gesondert. Seine Überlegungen dazu finden sich vor allem in seinen "mysterientheologischen Werken"¹⁷⁰ und in seinen Abhandlungen bezüglich der liturgischen Erneuerung der Kirche¹⁷¹. Was uns auffällt, ist, daß das Thema der Liturgie von Söhngen stets im Rahmen der Besprechung über die Kirche dargestellt wird. Die Liturgie wird unter dem Verständnis der Kirche als Kultgemeinschaft erörtert¹⁷². Ausdrücklich sagt Söhngen bezüglich des Zusammenhangs zwischen der Liturgie und der Kirche: "....der Kult in seiner wesentlichen Gestalt gehört zum Wesen der Kirche, insofern die Kirche als sancta Ecclesia nicht nur nebenbei die wahre Kultgemeinschaft sein soll; und Jesus Christus selbst ist in dieser Kultgemeinschaft der Kultherr oder Hohepriester"¹⁷³. Daraus ergibt sich, daß nach Söhngen die Liturgie nur im Rahmen der Ekklesiologie

¹⁶⁹ Vgl. M. Schmaus, Liturgische Erneuerung, 133ff; I. Backes, Eine neue Auffassung der Mysteriengegenwart, 285ff.

¹⁷⁰ SW und WM.

¹⁷¹ 'Der theologische Sinn der liturgischen Erneuerung' und 'Die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen'

¹⁷² WM, 28ff; SW, 13-33.34ff; Neubeseelung, 167ff; Sinn 146ff; These XXXIV, 315f; These XXXV, 323ff.

¹⁷³ Sinn, 147.

verstanden werden kann, gleichzeitig aber, daß das Verständnis des Kirchenbildes auch vom Verständnis der Liturgie bestimmt wird. Bei unserer Betrachtungsweise gehen wir nicht vom Verständnis des Liturgie-Begriffs aus, sondern vom Verständnis der Gegenwart Christi in der Liturgie. Söhngens Verständnis der Liturgie wird erst in der Zusammenfassung herausgefiltert. Damit wird sich unsere Untersuchung auf das Problem der Gegenwart Christi beschränken.

3.3.1. Kirche als Kultgemeinschaft

Der Begriff der Kultgemeinschaft verweist zuerst auf die Kirche selbst und nicht auf den Kult oder die Liturgie¹⁷⁴. Die Kirche als Kultgemeinschaft ist jene Kirche, insofern sie aus liturgischer Sicht gesehen wird¹⁷⁵. Der Grund für die Bezeichnung der Kirche als Kultgemeinschaft ist die Gegenwart Christi in der Liturgie, weil in ihr Christus und sein Heilstun ständig und lebendig dargestellt und so mit Christus Gott der Vater im Heiligen Geist verherrlicht wird, wodurch auch wir mit Christus verherrlicht werden¹⁷⁶. Das Hauptmerkmal der Kirche als Kultgemeinschaft liegt damit in der innertrinitarischen Struktur begründet. "Es ist die Kultgemeinschaft, in der Gott dem Vater der wahre Dienst dargebracht wird durch unseren Herrn und seinen Sohn Jesus Christus im Heiligen Geist"¹⁷⁷. Der christliche Kult ist nichts anderes als der ewige Dienst, den der Vater durch den Sohn im Geiste empfängt¹⁷⁸. Die Kultgemeinschaft ist die Neuschöpfung der

¹⁷⁴ Söhngen bezieht sich auf die Abhandlung Hermann Kellers: „Kirche als Kultgemeinschaft“ in: Benediktische Monatschrift XVI, 1934, 25-38 und XVII, 1935, 183-195, 277-286, 347-361. Keller sieht die Kirche als Kultgemeinschaft in Hinblick auf das sakramentale Opfer. Die Kirche ist die Kultgemeinschaft, denn das Opfer der Kirche ist nichts anderes als die Teilnahme am Kult des Himmels oder der Engel und Heiligen. Keller sagt: "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 Dankens zu vollziehen" (361); vgl. Sinn, 155; SW, 17.

¹⁷⁵ Nach Söhngen ist die Kirche als Kultgemeinschaft das Hauptanliegen der liturgischen Erneuerung; vgl. Sinn, 154ff; SW, 13.

¹⁷⁶ Vgl. WM, 41.

¹⁷⁷ SW, 13.

¹⁷⁸ Bezüglich der innertrinitarischen Struktur der Kultgemeinschaft beruft sich Söhngen auf die Abhandlung Joseph Dillersbergers in seiner Theologie des Epheserbriefes "Der neue Gott", 1935. Söhngen zitiert die Worte Dillersbergers folgendermaßen (S. 112f): "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 entgegenbringt, so geschieht es ja von Ewigkeit in der Dreieinheit Gottes selbst. Wenn wir das Verhältnis der drei Personen vom 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

wahren Gottesanbetung im Geist und in der Wahrheit (Joh 4,23f), die sich ein für allemal in Jesus Christus ereignet hat. Jesus Christus als der wahre und bleibende Hohepriester hat 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 - 10,18)¹⁷⁹. Die Kirche als Kultgemeinschaft ist die Versammlung Gottes, von Gott selbst einberufen durch sein Wort, herausgerufen aus der Welt zum Dienst Gottes¹⁸⁰. Die Kirche als Versammlung Gottes ist das lebendige Haus Gottes, von Gott selbst aufbaut aus lebendigen Steinen "zu einem heiligen Tempel im Herrn, zur Wohnung Gottes im Geiste" (Eph 2,21f)¹⁸¹.

Söhngen stellt fest, der Begriff des Gotteshauses oder der Wohnung Gottes verweise wesentlich auf das Mysterium der Gegenwart des lebendigen Herrn in seiner Gemeinde. Deshalb kann und darf der Begriff des Gotteshauses oder der Wohnung Gottes nicht nur auf das Haus Gottes im Sinn des materiellen Gebäudes beschränkt werden. Auf die Frage, wodurch das christliche Gotteshaus eigentlich Haus Gottes sei, gibt es zwar die übliche Antwort, nämlich jene, daß durch die wirkliche Gegenwart Christi im allerheiligsten Sakrament das katholische Gotteshaus wirklich ein Haus Gottes sei. Mit dieser Antwort ist aber Söhngen nicht zufrieden. Er hält sie für unzureichend. Den Erkenntnissen der Liturgiegeschichte nach sind Tabernakel und Tabernakelfrömmigkeit in ihrem ausgeprägten Sinn spätere, nämlich spätmittelalterliche Erscheinungen. Gemäß dem apostolischen und altkirchlichen Kultleben ist das christliche Gotteshaus zuerst und wesentlich die Kultgemeinde oder die Kirche selbst¹⁸². Der Begriff des Gotteshauses oder der Wohnung Gottes verweist also zuerst und vornehmlich auf den lebendigen Tempel, nämlich auf die Kirche oder die 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 welchen Gott uns nahe ist durch unsern Herrn und seinen Sohn Jesus Christus im Heiligen Geiste"¹⁸³. Für Söhngen also ist das Haus Gottes zuerst und vor allem die

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)". SW, 30-31.

¹⁷⁹ SW, 13.

¹⁸⁰ Vgl. 1 Ptr 2,5.9.

¹⁸¹ SW, 13.

¹⁸² Vgl. SW, 14-15; Neubeseelung, 169f.

¹⁸³ SW, 15.

Kirche selbst; und die Kirche als die sich versammelnde Gemeinde macht im wesentlichen das Kultgebäude zum Haus Gottes. "Der christliche Kultraum ist Haus Gottes, weil sich dort die Christusgemeinde versammelt.....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"¹⁸⁴.

Die Kultgemeinschaft ist also die Kirche, die von der Versammlung im Kult gebildet wird. Der Kult oder die Liturgie geschieht aber im eigentlichen Sinn nicht nur im Raum des Gotteshauses oder in der Liturgie. Für Söhngen ist der Kult im eigentlichen Sinn das ganze Christenleben selbst, weil wir vom Wort Gottes leben (Mt 4,4) und mit Christi Kreuzestod der Sünde und der Welt sterben, um zur Verfügung Gottes zu leben (Röm 6,11-13)¹⁸⁵. Was ist dann der Unterschied zwischen dem Christenleben als Kult und der Liturgie im Raum des Gotteshauses? Söhngen antwortet, das kultische Christenleben finde seinen feierlichen Ausdruck und seine stete Formung in der Liturgie¹⁸⁶. Die Liturgie oder der Kult bei Söhngen ist also geradezu eine Konkretion oder Aktualisation des kultischen Christenlebens. Die Begründung dieser Aussage beruht wiederum auf Söhngens Verständnis von der Gegenwart Christi in der Kirche und vor allem in der Kultgemeinschaft. Darum sagt er: "Die Kirche und jede Kirchengemeinde ist Gemeinschaft der wahren Gottesanbeter. Diese Kultgemeinschaft ist ein Mysterium, nämlich das göttliche Geheimnis der lebendigen Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde, zumal wenn sich diese zum Gottesdienst versammelt"¹⁸⁷. Die Kultgemeinschaft empfängt aber den höchsten Ausdruck in ihrem Opferkult, in welchem das Gedächtnis des Kreuzesopfers gefeiert und der Tod des Herrn verkündet wird. Anders gesagt, die Eucharistiefeier ist der Mittelpunkt der Liturgie¹⁸⁸.

Die ganze Wirklichkeit des Kultes wird durch Wort und Sakrament aufgebaut. Schon von Anfang seiner theologischen Tätigkeit an betont Söhngen die Einheit von Wort und Sakrament im Kult und in der katholischen Kirche¹⁸⁹. Damit wird Söhngen vom ökumenischen Geist beseelt¹⁹⁰. Das Ganze der Kultwirklichkeit ist der Gottesdienst im Sa-

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Vgl. Neubeseelung, 169.

¹⁸⁶ SW, 14; Neubeseelung, 169.

¹⁸⁷ Neubeseelung, 169.

¹⁸⁸ Vgl. Neubeseelung, 167.

¹⁸⁹ Söhngen gehört zu einem der ersten, die den Versuch unternommen haben, Wort und Sakrament in ihrem Verhältnis zueinander systematisch zu bestimmen; vgl. Eisenbach, 549.

¹⁹⁰ Wir wissen ja, daß lange Zeit die Auffassung galt: "Die evangelische Kirche ist die Kirche des Wortes und die katholische Kirche ist die Kirche des Sakramentes".

hier
Bischof

krament und im Wort des Glaubens¹⁹¹. Für Söhngen gibt es keinen christlichen Kult rein im Wort, nämlich in der bloßen und unwirklichen Gedanklichkeit des Redens; aber es gibt auch keinen christlichen Kult rein im Sakrament, nämlich in der bloßen und ungeistigen Dinglichkeit der Elemente. Der christliche Kult ist die Einheit von Wort und Sakrament. Wir können auch anders formulieren: der Kult oder die Liturgie vollzieht sich in zwei ungetrennten Aspekten, im Wort und im Tun. Das heilige Wort und das heilige Tun geschehen in der Liturgie, genauso wie uns die geheimnisvolle Heilsveranstaltung Gottes durch sein Wort und sein Tun geoffenbart wurde. Damit gibt es in der Liturgie keine doppelte Wirklichkeit, nämlich eine für sich wesende Wirklichkeit und Geistigkeit allein im Wort und eine wortlose und so ungeistige Wirklichkeit im Sakrament, sondern nur eine geistige Wirklichkeit, nämlich die Heilswirklichkeit, die vom Sakrament her sichtbar bezeugt wird als Wirklichkeit des im Wort lebendigen Geistes (Joh 6,63) und vom Wort her innerlich gestaltet wird als Geistigkeit der sakramentalen Wirklichkeit¹⁹². Die Einheit von Wort und Sakrament dürfen wir in einer wechselseitigen Erfüllung von Wort und Sakrament verstehen. "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 Sakrament' (Augustin, in Jo ev.tract. 12,5)"¹⁹³. Die Kirche ist also die Kultgemeinschaft des Wortes und des Sakramentes, "....da hier Wort und Sakrament einander tragen und erfüllen zu der einen geistigen Wirklichkeit des *Corpus Christi mysticum*"¹⁹⁴.

3.3.2. Vollzug der Liturgie als Feier der Heilsgeheimnisse

Söhngens Auffassung der Liturgie entspricht der vorherrschenden Strömung in der Mysterientheologie. Oder besser gesagt, die Überlegungen Söhngens zum Verständnis der Liturgie beziehen sich unmittelbar auf seine Auseinandersetzung mit Casel. Wir müssen also diesen Kontext berücksichtigen, wenn wir die Überlegungen Söhngens zur Gegenwart Christi in der Liturgie untersuchen wollen.

Es geht in diesem Abschnitt um die Frage nach dem Vollzug der Liturgie als der Feier der Heilsgeheimnisse¹⁹⁵. Söhngens Verständnis von Liturgie als Feier der Heilsgeheim-

¹⁹¹ Vgl. Neubeseelung, 178-179; Sinn, 156ff; SW, 17ff; Einheit, 355.

¹⁹² Vgl. SW, 29; Sinn, 156-157.

¹⁹³ SW, 18.

¹⁹⁴ SW, 29.

¹⁹⁵ Das Verständnis von der Liturgie als Feier des Heilsmysteriums hat Echo in der post-II. vatikanischen Zeit, wie z.B. M. Löhrer, Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche, in: HdPTh I, 317-355.

nisse beruht auf dem Hauptverständnis der Liturgie bei den Mysterientheologen¹⁹⁶, wie dies bei Casel als ihrem Hauptvertreter ersichtlich ist¹⁹⁷. Söhngen verwendet ab und zu den Ausdruck "Mysterienfeier" oder "Mysteriengegenwart" in seinen Werken, wenn er von der Liturgie spricht oder eine kritische Bemerkung zur Mysterientheologie Casels macht¹⁹⁸.

3.3.2.1. Inhalt der Liturgie

Das Subjekt, das in der Liturgie gegenwärtig ist, ist der erhöhte Herr, nämlich Jesus Christus, die menschengewordene Liebe und der menschengewordene Gottessohn. In diesem Fall brauchen wir den Sinn des gekreuzigten und erhöhten Herrn oder des ganzen Christus nicht weiter zu erklären, weil er den vorangestellten Untersuchungen zum Begriff des ganzen Christus bei Söhngen entspricht. Hier ist die Auffassung Söhngens darüber wichtig, was den Inhalt der Liturgie in bezug auf die Diskussion um die Mysterientheologie betrifft. Die Mysterientheologie beschäftigt sich mit der Frage, was im Kultmysterium gegenwärtig wird; was für eine innere Wirklichkeit das Kultmysterium aufweist; oder in Bezug auf die Liturgie der Sakramente gefragt: was durch den symbolischen Ritus enthalten ist¹⁹⁹.

Grundsätzlich stimmt Söhngen den Mysterientheologen zu, daß die Heilstat Christi selbst in der Liturgie gegenwärtig ist; damit lehnt Söhngen die Meinung der Gegner der Mysterientheologen ab, nämlich daß die Heilstat Christi in der Liturgie nicht wirklich sei, sondern nur bezeichnet und intentional gegenwärtig gesetzt werde²⁰⁰. Söhngen behauptet, daß das Mysterium der Gegenstand oder vielmehr der Inhalt der Kultwirklichkeit sei²⁰¹. Unter Mysterium versteht er die Heilswirklichkeit als Gegenwart göttlichen Lebens mitten in der geschichtlichen und sittlichen Wirklichkeit²⁰². Den Begriff der Heilswirklichkeit bei Söhngen kennen wir bereits als das Christusmysterium selbst. Damit entspricht der Inhalt des Kultmysteriums oder der Liturgie dem Christusmysterium. Ausge-

¹⁹⁶ Vgl. SW, 176.

¹⁹⁷ Casel betitelt sein Buch: *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 1922. Dieses Buch gehört zu einem der ersten Abhandlungen Casels über die Mysterientheologie.

¹⁹⁸ Neubeseelung, 176; SW, 34ff; WM, 28ff; CG, 85ff.

¹⁹⁹ Vgl. SW, 115f. Der Begriff des Kultmysteriums ist der üblicherweise gebrauchte Begriff bei den Mysterientheologen, um auf die Liturgie und besonders die Sakramente zu verweisen; vgl. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterientheologie*, 26.

²⁰⁰ Vgl. SW, 115ff.

²⁰¹ WM, 66; SW, 29ff.

²⁰² Vgl. WM, 67.

hend vom Meßopfer folgert Söhngen: ".....das Christusmysterium ist der Christus, der lebt und der vor dem Angesichte seines Vaters für uns spricht, glorreich gezeichnet mit seinem eigenen Blute, durch das er sich ein für allemal unseres Heiles wegen geopfert hat. Und durch die Symbole und das symbolische Tun wird uns der gegenwärtig gesetzte Herr eigens bezeichnet als der, welcher mit seinem Blute gezeichnet ist als das Opferlamm für unsere Sünden. Darum wird auch in diesem Sakramente nicht allein die göttliche Geisteskraft des Herrn wirksam; sondern Leib und Blut des Herrn werden wirklich gegenwärtig, also das, wodurch Christus sich ein für allemal Gott geopfert und uns geheiligt hat. Denn 'durch die Opferung des Leibes Jesu Christi sind wir ein für allemal geheiligt' (Hebr 10,10)"²⁰³. Daraus zeigt sich, daß für Söhngen das Heilswerk Christi uns in der Liturgie nicht nur wirksam, sondern auch wirklich gegenwärtig gesetzt wird.

Für Söhngen sind Jesus Christus und seine Heilstaten auch nicht voneinander zu trennen. Darum sagt Söhngen nachdrücklich: "Person und Heilswerk des Herrn in einem; die Person wird vom Heilswerk her,das Heilswerk von der Person her gesehen"²⁰⁴. Christus ist in allen Heilstaten das eine Mysterium²⁰⁵. Die Gegenwart Christi besagt die Gegenwart Jesu Christi als unser Erlöser, d.h. mit seinen Heilstaten. Mit anderen Worten, die Gegenwart Christi ist die Gegenwart des Heilsmysteriums Gottes, das sich in Jesus Christus verwirklicht. Somit verweist der Begriff der Heilswirklichkeit unmittelbar auf die Gegenwart Jesu Christi als geschichtliche Verwirklichung des Heilsmysteriums Gottes. "Denn Jesus Christus als der menschgewordene Sohn Gottes, den der Vater für uns in den Tod dahingegeben und durch den Geist zu unserm Herrn erhöht hat, ist das gewaltigste Gotteswerk in der Heils- und Weltgeschichte"²⁰⁶. Das heißt, der Inhalt der Gegenwart Christi in der Liturgie ist die Person Jesu Christi und zugleich sein Heilswerk. Das Heilswerk Christi, das in der Liturgie gefeiert wird, umfaßt die Fülle des Heilswerkes Christi, und zwar: Menschwerdung, Kreuz und Tod, Auferstehung und Himmelfahrt²⁰⁷. Wohlgermerkt aber, daß der Begriff der Person Jesu Christi und seines Heilswerkes bei Söhngen durch den Begriff des Mysteriums Christi ausgedrückt und verstan-

²⁰³ WM, 32.

²⁰⁴ CG, 56.

²⁰⁵ Deshalb sagt Söhngen: "Das Mysterium selbst ist aber ein unteilbares Ganzes, von dem der Verlauf der geschichtlichen Tatsachen nur äußere Teilansichten bietet....Das eine und ganze 'Mysterium des Glaubens' schließt den 'geschichtlichen Glauben' an die einzelnen Heilstaten ein. Denn das Mysterium des gekreuzigten Herrn der Herrlichkeit ist und bleibt ein solches, das ein für allemal durch die Geschichte und ihren Tatsachenverlauf hindurchgegangen ist". WM, 32.33.

²⁰⁶ WM, 9.

²⁰⁷ Vgl. CG, 56. In den früheren Werken nennt Söhngen nur das Kreuzesmysterium, nämlich den Tod und die Auferstehung Christi; aber in den späteren Werken nennt er auch die Menschwerdung als Inhalt der Liturgiefeier.

den werden muß. Es ist damit offensichtlich, daß Söhnen den Inhalt der Gegenwart Christi durchaus in der Strömung der Mysterientheologie Casels versteht²⁰⁸.

3.3.2.2. Nachahmung Christi und seines Heilstuns als Ziel der Liturgie

Die Liturgie ist also die Feier der Heilsgeheimnisse, die sich in Jesus Christus vollzogen haben. Nun stellt sich die Frage, welches Ziel das Heilswerk Christi und damit die Liturgie verfolgt.

Wie wir schon erwähnt haben, liegt das Heil des Menschen in der Ehre und Verehrung Gottes. Von Gottes Herrlichkeit und Verherrlichung kommt unser Heil oder unsere Verherrlichung. "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"²⁰⁹. Nach Söhnen vollzieht sich unsere Verherrlichung oder unser Heil durch die Nachahmung Christi. Der Begriff der Nachahmung Christi spielt eine große Rolle im Sakramentenverständnis Söhngens bezüglich der sakramentalen Wirksamkeit. Deshalb sprechen wir hier von der Nachahmung Christi nur in Hinblick auf die Liturgie im allgemeinen; in bezug auf die Gegenwart Christi im Sakrament werden wir sie später ausführlich besprechen.

Der Begriff der Nachahmung Christi bei Söhnen darf nicht zuerst als eine durch asketische Anstrengung gewonnene imitatio Christi im Sinn des Thomas von Kempen verstanden werden²¹⁰. Die Nachahmung Christi ist vielmehr im Sinn der Gleichgestaltung gemeint, und zwar unsere Gleichgestaltung mit Christus, die in der Liturgie geschieht. Söhnen beruft sich auf die Worte Paulus': "Mit Christus bin ich gekreuzigt worden. Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Sofern ich aber jetzt noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2,19.20)²¹¹. Söhnen sagt: „Die `wahre Gottesanbetung im Geist und in der Wahrheit` geschieht durch die Nachahmung Christi und seines Heilstuns, das so unser Tun zu unserem Heile wird. Denn mit demselben Tun, mit dem unser Herr

²⁰⁸ Interessant ist, was Filthaut bereits untersucht hat. Er sagt: "Nach Casel kann in dem Mysterienverständnis Söhngens keine Rede sein von der wirklichen Gegenwart der Heilstaten. Nach Söhnen werde nur die Person des erhöhten Herrn gegenwärtig, nicht jedoch sein Heilswerk. Diese Behauptung Casels scheint widerlegt zu werden durch die zahlreichen Äußerungen Söhngens in seinen sämtlichen mysterientheologischen Schriften, wonach er ausdrücklich und betont die wirkliche Darstellung der Heilstaten vertritt". Ders., Die Kontroverse über die Mysterienlehre, 38. Filthaut hat recht in seiner Aussage, daß Söhnen die Gegenwart der Heilstat Christi in der Liturgie nicht in Frage stellt.

²⁰⁹ SW, 30.

²¹⁰ Vgl. Filthaut, aaO. 69.

²¹¹ Ebd. 175.

seinen himmlischen Vater verherrlicht und so uns erlöst hat, sollen auch wir Gott verherrlichen und uns heiligen. Und durch dasselbe Tun, durch das Christus in seine Verherrlichung eintrat, sollen auch wir in unsere Verherrlichung mit Christus eingehen"²¹². Aus diesem Zitat ist ersichtlich, daß Söhnen die Nachahmung Christi und seines Heilstuns im Sinn unserer Gleichgestaltung mit Christus meint. Was sich in Jesus Christus, unserem Herrn ereignet, das erfolgt auch an uns; was Christus für unser Heil getan hat, kommt auch in uns zustande. "Christus lebt in mir" (Gal 2,20) besagt die Gegenwart Christi in uns durch den Heiligen Geist. Die Gegenwart Christi in uns ist ein pneumatisch-dynamisches Sein, d.h. das fließende Sein einer geistigen Wirkkraft²¹³. In der Liturgie werden die Gegenwart Christi und sein Heilswerk gefeiert oder besser: an uns wirksam dargestellt. Das heißt, Christi Heilswerk wird Christi Tun in uns und unser Tun mit Christus²¹⁴. Das Heilswerk Christi wird durch eine geheimnisvolle Nachahmung, die von göttlichem Leben erfüllt ist und an uns vollzogen wird, gleichsam auf uns fortgepflanzt, sodaß unser Tun mit dem Heilstun Christi zusammenwächst. "Wir werden mit unserem Tun hineingestellt in den neuen Lebensbereich der Heilstaten Christi, insbesondere seines Heilstodes und Heilsopfers"²¹⁵. Dies ist die Nachahmung Christi und seines Heilstuns. Die Nachahmung Christi und seines Heilstuns ist also das, was sich für uns in der Liturgie als "Gottesanbetung im Geist und in der Wahrheit" vollzieht oder was wir in der Liturgie gewinnen. Anders ausgedrückt hat die Nachahmung Christi und seines Heilstuns in der Liturgie es zum Ziel, daß Gott durch Christus im Geist verehrt und verherrlicht wird und damit unser Heil bewirkt, indem wir durch die Nachahmung Christi und seines Heilstuns geheiligt werden.

Es soll hier noch erklärt werden, worin das Verhältnis zwischen der heilswirksamen Nachahmung Christi als Ziel der Liturgie und der *imitatio Christi* oder der Nachfolge Christi im moralisch-asketischen Sinn besteht. Söhnen unterscheidet eine zweifache Nachahmung Christi, nämlich die sakramentale und die moralisch-asketische Nachahmung Christi. Während die sakramentale Nachahmung Christi sich durch die sakramentale Darstellung des göttlichen Heilsgeheimnisses in der Liturgie der Sakramente vollzieht, geschieht die moralisch-asketische Nachahmung Christi durch die fromme Befolgung des sittlichen Lebensbeispiels²¹⁶. Diese Unterscheidung beruht auf den Worten von Leo dem Großen, der sagt: "Der allmächtige Arzt hat uns Elenden ein zweifaches Heilmittel be-

²¹² Neubeseelung, 177.

²¹³ Vgl. SW, 101.

²¹⁴ Neubeseelung, 175-176.

²¹⁵ Ebd., 176.

²¹⁶ Ebd., 178.

reitgestellt: das eine im Sakrament, das andere im Beispiel; durch das eine wird uns göttliche Kraft zuteil, durch das andere unsere menschliche Verpflichtung aufgeboten. Denn wie Gott der Urheber unserer Rechtfertigung ist, so schuldet der Mensch seine Hingabe" (Sermo 67,5)²¹⁷. Das Verhältnis beider Nachahmung zueinander liegt darin, daß die moralisch-asketische Nachahmung Christi erst von der sakramentalen Christusnachahmung begründet und stets von ihr getragen wird²¹⁸. Das heißt, die moralisch-asketische Nachahmung Christi empfängt ihre übernatürliche Gestalt und Kraft ganz aus der sakramentalen Christusnachahmung. Man kann auch sagen, die sakramentale Christusnachahmung ist die Voraussetzung für die sittliche Christusnachahmung²¹⁹. Das Verhältnis zwischen der sakramentalen und der moralisch-asketischen Nachahmung bringt auch die Beziehung der Liturgie zum praktischen Leben zum Ausdruck. Das in der Liturgie erworbene Heil äußert sich vornehmlich in der Menschen- oder Nächstenliebe²²⁰. Söhngen betont nachdrücklich die Einheit der Liturgie als Ausdruck der Beziehung zu Gott und der Nächstenliebe als Ausdruck der Beziehung zu den Mitmenschen. "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"²²¹. Die Rangordnung aber bleibt, nämlich daß die Nächstenliebe ihren Grund und ihre Kraft vom in der Liturgie erlangten Heil empfängt. Anders gesagt: die guten Werke der Nächstenliebe werden uns das Zeichen sein, daß unser Gottesdienst und unsere Liebe zu Gott von einem lebendigen Glauben getragen sind.

3.3.2.3. Subjekt der Liturgie

Es handelt sich hier um die Frage, wer der Träger der Liturgie ist. In Hinblick auf die Mysterientheologie gab es eine Diskussion, wer der Träger des Kultmysteriums oder wer der Vollzieher der Kulthandlung sei²²². Hinsichtlich dieses Problems versieht Filthaut den Namen Söhngens und den Untertitel einer auf diese Problematik Bezug nehmenden Abhandlung mit einem Fragezeichen, nämlich: "Söhngen: die Kirche allein oder Christus und die Kirche?"²²³. Wir können dies verstehen, weil Filthaut die Diskussion zwischen

²¹⁷ Neubeseelung, 178.

²¹⁸ SW, 103.

²¹⁹ Vgl. Filthaut, aaO. 69.

²²⁰ SW, 31; vgl. Neubeseelung, 168.

²²¹ SW, 31.

²²² Ferner: Filthaut, aaO. 54-61.

²²³ Ebd. 58.

Casel, Warnach und Söhngen um die Trägerschaft des Kultmysteriums referieren will. Casel und Warnach haben Söhngen den Vorwurf gemacht, daß dieser eine wirkliche Trägerschaft des Mysteriums nur durch die Kirche, nicht aber durch Christus lehre, während Casel selbst Christus und die Kirche als Träger des Kultmysteriums sieht²²⁴; anders gesagt, Casel stellt es so dar, als ob Söhngen nur die Kirche als Träger der Liturgie gelten ließe. Filthaut weist dann darauf hin, daß Söhngen diesen Vorwurf entschieden ablehne und daß er Christus ebenso wie die Kirche als Träger des Mysteriums sehe. Wir sind der Meinung Filthauts, daß Söhngen Christus und die Kirche als Träger des Kultmysteriums an zahlreichen Stellen darstellt. Wir wollen aber noch hinzufügen, daß Söhngen diesen Vorwurf so ernst nimmt, daß er es für nötig erachtet, ein eigenes Werk über seine Auffassung bezüglich des sakramentalen Wesens des Meßopfers zu veröffentlichen²²⁵.

Wie die anderen Mysterientheologen, geht Söhngen von der Liturgie des Meßopfers aus. Auf die Frage, wer in der Messe Opferer oder Opferpriester ist, antwortet Söhngen ganz deutlich: "Opferer in der Messe ist Christus zusammen mit seiner Kirche"²²⁶. Söhngen meint damit, daß Christus und die Kirche zum Subjekt der Liturgie des Meßopfers werden. Mit anderen Worten, der Agens oder der Vollzieher der Liturgie des Meßopfers ist Christus und zugleich die Kirche. Wie verhalten sich aber Christus und die Kirche als Subjekt der Liturgie des Meßopfers zueinander? Das Kreuzopfer war Selbstopfer Christi, d.h. Christus war wirklich der Opferer am Kreuz. In der Messe aber wird das Kreuzopfer von der Kirche sakramental dargestellt; in diesem Sinn ist die Messe dasselbe Opfer wie das Kreuzesopfer²²⁷. Das Kreuzesmysterium, das sich einst am Leib des irdischen Jesus blutig zutrug, ereignet sich durch das Sakrament unblutig an der Kirche²²⁸.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Sein Buch, "Das sakramentale Wesen des Meßopfers", Essen, 1946. Dieses Buch spricht deutlicher und ausführlicher vom Verhältnis des Opfers Christi und der Kirche. Söhngen sagt beim Vorwort dieses Buches: "Das Thema der beiden früheren Schriften (SW und WM) war wesentlich umfassender, und die Darstellung war auf Auseinandersetzung mit der Mysterienlehre Odo Casels abgestimmt. Die Auseinandersetzung tritt in der neuen Schrift ganz zurück. Daß ich aber freigeworden war und bin von jener Auseinandersetzung, das hat, wie ich glaube, in mir Einsichten freigelegt, die in den beiden früheren Schriften verdeckt blieben. Um dieser freieren Einsichten willen, die ich nunmehr in das Wesen des Meßopfers gewonnen zu haben glaube, hielt ich mich für berechtigt, den Ertrag meiner erneuerten Rechenschaft in Druck zu geben. Zu einem Bruch mit dem früheren Standpunkt scheint es mir nicht gekommen zu sein; wohl aber habe ich klare und deutliche Stellung zu all dem nehmen wollen, was früher offengeblieben war, und dieses Offengebliebene war, wie ich jetzt sehe, nicht wenig und nicht unwesentlich". Meßopfer, 6. Filthaut bezieht dieses Buch Söhngens nicht ein, weil es eben im gleichem Jahr erschienen ist, in dem Filthaut seine Arbeit verfaßt hat.

²²⁶ Meßopfer, 22.

²²⁷ Meßopfer, 22-23.

²²⁸ Vgl. WM, 34.

Die Liturgie der Messe ist also das Selbstopfer Christi am Kreuz in der sakramentalen Seinsweise eines Opfers der Kirche²²⁹. Söhngen betont die Einheit des Opfers von Christus und 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 sogenannten natürlichen Opferbegriff erfassen läßt"²³⁰. Christus ist das Subjekt der Messe, weil er sich selbst in der Messe unter der Gestalt des Sakramentes opfert; und die Kirche ist ebenfalls das Subjekt der Messe, weil die Kirche ihren Herrn und mit und in ihrem Herrn sich selbst opfert²³¹. Damit will Söhngen nur behaupten, was das Konzil von Trient sagte und lehrte. Es erklärte grundsätzlich, daß die Messe Opfer Christi und Opfer der Kirche in einem sei²³². Wir wollen aber vom Thema „Meßopfer“ erst später weiter sprechen und es vertiefen. Hier geht es nur um die Folgerung, daß Söhngen Christus zusammen mit der Kirche als das Subjekt der Liturgie sieht.

Die Überlegungen Söhngens zur Trägerschaft der Liturgie sind deutlich vor allem in seinem Gedanken über den ganzen Träger des Christumysteriums. "Ganzer Träger des Christumysteriums ist der ganze Christus. 'Haupt und Leib, das ist der ganze Christus'"²³³. Hier treffen wir wieder den Ausdruck „der ganze Christus“, nicht im Sinn der Person Jesu Christi mit seiner Gottheit und Menschheit²³⁴, sondern im Sinn der Einheit von Christus als Haupt und der Kirche als seinem Leib²³⁵. Der ganze Christus ist also die Einheit von Christus und der Kirche im paulinischen Verhältnisbild Haupt und Leib. In der Theologie ist diese Formulierung vom ganzen Christus allerdings berechtigt. Der ganze Christus oder *Christus totus, caput et membra* ist eine Weiterbildung der biblischen Ansätze über die Kirche als Leib Christi²³⁶. Der ganze Christus, nämlich Christus

²²⁹ Meßopfer, 24.

²³⁰ SW, 151.

²³¹ Ebd. 23.

²³² Die Messe ist wirklich das Selbstopfer Christi. „.....Denn es ist ein und dieselbe Opfergabe, und es ist derselbe, der jetzt durch den Dienst der Priester opfert und der sich selbst damals am Kreuz darbrachte, nur die Art der Darbringung ist verschieden.“ DS 1743/NR 599; die Messe ist aber auch das Opfer der Kirche. „.....Denn nach der Feier des alten Osterlammes, das die Schar der Söhne Israels zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten schlachtete, setzte er das neue Osterlamm ein, sich selbst, auf daß er von der Kirche durch die Priester unter sichtbaren Zeichen geopfert werde zum Gedächtnis an seinen Hingang aus dieser Welt zum Vater, als er uns durch das Vergießen seines Blutes erlöste, uns aus der Welt der Finsternis entriß und in sein Reich versetzte (Kol 1,13).“ DS 1741/NR 597.

²³³ WM, 34.

²³⁴ D.h. der ganze Christus ist der menschgewordene Gottessohn, der gekreuzigte und erhöhte Herr Jesus Christus.

²³⁵ Vgl. auch Meßopfer, 31.

²³⁶ „Christus totus, caput et membra“ ist allerdings ein traditioneller, nämlich augustinischer Begriff. Vgl. auch M. Löhrer, Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche, 304.

als Haupt und die Kirche als sein Leib, sind also die Feiernden des Christusmysteriums in der Liturgie, wenn die Liturgie als Feier des sich im Christusmysterium verwirklichenden Heilsgeheimnisses verstanden wird. Daraus ergibt sich, daß das Subjekt der Liturgie nichts anderes als Christus und die Kirche ist. Bezüglich des Begriffs „der ganze Christus“ wollen wir noch anmerken, daß es somit bisher einen doppelten Sinn des Begriffs „der ganze Christus“ in der Theologie Söhngens gibt, nämlich den Sinn der Person Jesus Christus und den Sinn der Einheit von Christus als Haupt und der Kirche als seinem Leib. Sicherlich versteht Söhngen den Begriff jeweils heilsgeschichtlich. Dann ist verständlich, daß „der ganze Christus“ sowohl im ersten als auch im zweiten Sinn auf das Christusmysterium verweist. Wir können damit den doppelten Sinn des Begriffs „der ganze Christus“ so formulieren: der ganze Christus ist das Christusmysterium, das nichts anderes als der menschengewordene, gekreuzigte und erhöhte Jesus Christus ist und das in dieser Welt durch die Kirche, seinen Leib, gegenwärtig ist.

Die Trägerschaft der Liturgie bei Söhngen kann auch von der Sakramentalität der Kirche her gesehen. Die Kirche ist der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysterium an den Christgläubigen. "Denn die Kirche ist der 'Leib Christi' (1 Kor 12,27; Eph 5,30), und zwar der durch die Geschichte in dieser Zeitlichkeit pilgernde Leib des himmlischen Christus"²³⁷. Die Kirche ist also die Erscheinung der göttlichen Wirklichkeit, nämlich des Christusmysteriums. Dieses Christusmysterium ist das göttliche Geheimnis des Christus, der als der erhöhte Herr durch den Geist in der Kirche lebt. Christus, der in der Kirche bleibt und lebt, heiligt uns und wirkt für unser Heil ausdrücklich in der Liturgie der Kirche. "Wenn wir zusammen kommen, um das Wort vom Kreuz zu hören und das Gedächtnis des Kreuzestodes zu feiern, dann sind und werden wir herausgerufen aus jenem Tod des alten Menschen, der ein Tod zur Verdammnis ist; hineingerufen sind und werden wir in den neuen Todes- und Lebensbereich des neuen Menschen Jesus Christus, dessen Tod ein Vorübergang zum Leben ist"²³⁸. Daraus ergibt sich, daß einerseits Christus der Vollzieher der Verehrung Gottes und unserer Heiligung in der Liturgie bleibt²³⁹; und andererseits wir, also die Kirche, auch die Vollzieher der Liturgie sind. Denn "wenn wir uns versammeln, die Großtaten des Erlösergottes zu preisen, dann erscheint an uns ein göttliches Geheimnis"²⁴⁰. Söhngen will damit die Rolle der Kirche als Subjekt der Liturgie im Zusammenhang mit dem Christusmysterium sehen und beto-

²³⁷ WM, 33.

²³⁸ Neubeseelung, 175.

²³⁹ "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 Gottvater' (Phil 2,11; vgl. Eph 1,12)". Sinn, 160; SW, 30.

²⁴⁰ Neubeseelung, 173.

nen. Das heißt, die Liturgie als Tun der Kirche ist nur möglich im Anschluß an das Tun Christi, ihres Hauptes. Allgemein gesprochen: die Kirche wird immer von ihrem Verhältnis mit Christus her gesehen, aber auch umgekehrt, Christus von seinem Verhältnis mit der Kirche. Die Kirche ohne ihre Beziehung zu Christus zu sehen, ist unvorstellbar.

3.3.3. Seinsweise der Gegenwart Christi in der Liturgie

Es geht hier darum, wie das Mysterium Christi in der Liturgie gegenwärtig ist, wie Christus und sein Heilswerk in der Liturgie zustande kommen. Wie bereits gesagt wurde, ist Söhngen der Meinung Casels, daß Christus und seine Heilstaten selbst in der Liturgie wirklich gegenwärtig sind.

Der Unterschied zwischen Söhngens Meinung und jener von Casel liegt vor allem in der Auffassung zur Gegenwartsweise Christi und seiner Heilstaten in der Liturgie. Die These der Mysterienlehre über die Seinsweise des Kultmysteriums ist von den Mysterientheologen am heftigsten diskutiert worden²⁴¹. Das Kernproblem besteht in der Frage, wie die Heilstaten Christi - vor allem die Passio Christi selbst - in der Liturgie der Kirche gegenwärtig sind, obgleich das Heilswerk (die Passio) Christi als geschichtliche Tatsache nur einmalig geschehen ist und vergangen bleibt²⁴². Wir untersuchen hier Söhngens Auffassung über die Seinsweise der Gegenwart Christi und seiner Heilstaten in der Liturgie.

3.3.3.1. Gegenwart Christi im Mysterium

Söhngen formuliert die These Casels folgendermaßen: "Im Opfergedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn als Heilstat wieder hingestellt, aber nicht in der Tatsächlichkeit ihres geschichtlichen Verlaufes, sondern in der Geistigkeit des Mysteriums (non in facto, sed in mysterio)"²⁴³. Weil die Mysterientheologen die Gegenwart der Heilstaten Christi in der Liturgie annehmen, müssen sie die Seinsweise der Heilstaten erklären. Casel ist der Meinung, die Heilstaten Christi in der Liturgie würden „im Mysterium“ gegenwärtig gesetzt²⁴⁴. Nach Söhngen ist das Wort Casels „in mysterio“ begrifflich nicht

²⁴¹ Vgl. Filthaut, aaO. 62.

²⁴² "Ist die Passion selbst aber auch ebenso wirklich gegenwärtig wie der Christus passus? Die Mysterienlehre behauptet dies, und es ist der springende Punkt". SW, 38.

²⁴³ WM, 44.

²⁴⁴ Söhngen bespricht den Gedanken Casels folgendermaßen: "Hier berühren wir die eigentlich kritische Stelle der Mysterienlehre Casels, wo nämlich sein Begriff des Mysteriums fraglich wird. Wenn wir Casel fragen, was denn 'im Mysterium' gegenwärtig gesetzt wird, so antwortet er uns: Gegenwärtig gesetzt wird die Heilstat Christi, insbesondere der Tod Jesu. Und wir lassen diese seine Antwort gelten,

klar und bleibt damit fraglich²⁴⁵. Allerdings kann man zumindest das Wort "in mysterio" im Sinn von "non in facto" verstehen. Denn alle Mysterientheologen sind sich dessen bewußt, daß die Heilstaten Christi eine geschichtliche Tatsache sind, die natürlich nur einmal geschehen ist. Wir wollen hier nicht zu weit in die Diskussion der Mysterientheologie hineingehen. Wir wollen allein die Auffassung Söhngens von der Gegenwart Christi im Mysterium untersuchen.

Söhngen ist der Meinung, daß Christus und seine Heilstaten in der Liturgie 'in mysterio' gegenwärtig gesetzt werden. Das Wort 'im Mysterium' wird aber von Söhngen zuerst als Sachbegriff und dann erst als Formbegriff interpretiert. Es stehe damit im Gegensatz zu Casel, so Söhngen²⁴⁶. Für Söhngen verweist das Wort 'im Mysterium' bei Casel auf den Formbegriff, d.h. auf das Mysterium als eine geheimnisvolle Weise oder Form der Gegenwart der Heilstaten Christi in der Liturgie²⁴⁷. Das Mysterium als Sachbegriff bedeutet aber, daß das Heilswerk Christi sich auf das göttliche Leben bezieht. Für Söhngen verweist das Mysterium zuerst auf die gegenwärtige Sache selbst, während Casel, so Söhngen, zuerst auf die Weise der Gegenwart der Sache oder den Formbegriff hinweist. Das Mysterium bei Söhngen betrifft also die *actio divina* in der Geschichte. "Unter Mysterium verstehe ich kurz gesagt die Heilswirklichkeit als Gegenwart göttlichen Lebens mitten in der geschichtlichen und sittlichen Wirklichkeit"²⁴⁸. Damit begegnen wir dem fundamentaltheologischen Grundproblem des Zusammenhanges von Heil und Geschichte²⁴⁹.

Söhngen stellt den Zusammenhang von Heil und Geschichte unter den Begriffen "Mysterium als *factum historicum* und *actio divina*" dar. Wir haben dies bereits behandelt, und zwar in Hinblick auf das Wesen des Mysteriums als *factum historicum* und *actio divina* und deren Hauptmerkmale. Es muß hier zur Sprache kommen, wie Söhngen das Heilswerk Christi als *actio historicum* und zugleich als *actio divina* in der Liturgie gegenwärtig sieht. Das Heilswerk Christi als geschichtliche Tatsache ist sicher nur einmalig geschehen und bleibt vergangen. Das Heilswerk Christi aber ist auch ein Mysteri-

indem wir aber weiterfragen: In welcher Weise wird die Heilstat Christi oder der Tod Jesu gegenwärtig gesetzt? In geschichtlicher Tatsächlichkeit? Casel antwortet uns: Keineswegs, sondern 'im Mysterium'. So müssen wir noch weiterfragen: Was heißt 'im Mysterium'? Darauf antwortet uns Casel: 'unter dem Schleier der Symbole'." WM, 50.

²⁴⁵ Vgl. WM, 44.55.

²⁴⁶ Vgl. WM, 62.

²⁴⁷ WM, 50-51.63. Filthaut weist aber darauf hin, daß Casel den Begriff des Mysteriums in beiderlei Sinn verwendet, nämlich als Sachbegriff und Formbegriff. Filthaut, aaO. 24-25.

²⁴⁸ WM, 67.

²⁴⁹ Vgl. Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892-1971) Suche, 259ff.

um, nämlich göttliches Heilsgeheimnis voll Geist und Leben²⁵⁰. Als Mysterium ist das Heilswerk Christi wesentlich über Raum und Zeit erhaben. Söhngen sagt ganz deutlich: "Die geschichtliche Tatsache ist und bleibt Vergangenheit; aber das göttliche Mysterium des Herrn, der lebt als der durch den Kreuzestod Hindurchgegangene und Erhöhte, ist stete Gegenwart, eine hier und jetzt, nämlich im Himmel und in der Ewigkeit daseiende Wirklichkeit, kurz gesagt himmlisch-ewige Wirklichkeit"²⁵¹. Das Heilswerk Christi als Mysterium über Raum und Zeit bedeutet aber keinesfalls ein „Schweben“ des Mysterium über der Geschichte. Wenn es ein „Schweben“ wäre, wäre es eine doketische Mysterienlehre²⁵². Wir haben schon das öfteren festgestellt, daß Söhngen das Mysterium in heilsgeschichtlichem Sinn versteht, d.h. das Mysterium als Heilsmysterium, das sich in der Geschichte verwirklicht. Das Heilsgeheimnis vollzog sich in dem Menschen Jesus von Nazareth, der am Kreuz starb und in Gotteskraft auferstand und zur Rechten Gottes als unser Herr und Christus erhöht ist und durch den Heiligen Geist in der Kirche lebt und wohnt²⁵³. Durch die Liturgie, vor allem durch das Sakrament, wird die himmlisch-ewige Wirklichkeit Christi und seiner Heilstaten an uns wirklich und wirksam gegenwärtig gesetzt. Wir sind in der Liturgie nicht Mitvollzieher geschichtlicher Heilstaten Christi als solcher, sondern wir gehen durch das göttliche Mysterium unblutigerweise hindurch, "....wie das göttliche Mysterium durch die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit blutigerweise hindurchgegangen ist"²⁵⁴. Die Liturgie ist also keine Feier der historischer Taten im Sinne eines geistigen Wesensauszugs (*secundum modum substantiae*), sondern sie ist wahrhaft 'Mysteriengedächtnis' des göttlichen Heilsgeheimnisses, d.h. jener Taten, in denen das göttliche Heilsgeheimnis in die Zeitlichkeit und ihre Geschichte hineingestellt wurde. Söhngen versteht das Mysterium in erster Linie als Sachbegriff, also als die gegenwärtige Sache selbst, d.h. als "...ein wirklichkeitserfülltes Symbol der vergangenen Heilsgeschichte, sofern das Mysterium fest auf die geschichtlichen Heilstaten bezogen bleibt, durch die es sich hienieden verwirklicht hat"²⁵⁵.

Die Gegenwart Christi und seiner Heilstaten im Mysterium bedeutet auch eine Gegenwart Christi und seiner Heilstaten in jener geheimnisvollen Weise, die in der Mysterientheologie "sakramental" genannt wird. Dies ist der Formbegriff des Mysteriums. Das Mysterium als Formbegriff besagt also die symbolische und doch wirkliche Seinsweise, in

²⁵⁰ Neubeseelung, 177.

²⁵¹ WM, 52.

²⁵² Söhngen erörtert das Thema des Verhältnisses von Mysterium und Geschichte in: SW, 118ff (s. Anmerkung Söhngens); vgl. Einheit, 342-369; WM, 9-27.

²⁵³ Vgl. Apg 2,22-36.

²⁵⁴ WM, 52.

²⁵⁵ WM, 53.

der eine göttliche Heilstat Gegenwart wird (*mysterium repraesentans*)²⁵⁶. In diesem Sinn schließt Söhngen sich der Meinung Casel an. Im Zusammenhang mit dem Mysterium als Sachbegriff formuliert Söhngen, daß die Mysteriengegenwart die Gegenwart göttlicher Heilstat „in ihrem Mysterium“ sei²⁵⁷. Das Wort „in ihrem Mysterium“ verweist also zuerst auf den gegenwärtigen Inhalt oder die gegenwärtige Sache als Mysterium (*actio divina*) und dann erst auf die Gegenwartsweise Christi und seiner Heilstaten. "Und aus diesem Sachbegriff des Heilsmysteriums ergibt sich mir erst der Formbegriff des Kultmysteriums. Weil nämlich die Heilswirklichkeit ein Mysterium in sich birgt, weil zum Beispiel das Heilswerk Christi und die Heilswirklichkeit der Kirche vom Mysterium göttlichen Lebens erfüllt sind, darum ist die Heilswirklichkeit selbst keine nackte Tatsächlichkeit und Dinglichkeit, sondern symbolische Wirklichkeit, nämlich Wirklichkeit, in der göttliches Leben, ein göttliches Mysterium sich wirksam ausbildet"²⁵⁸. Die symbolische Wirklichkeit als Gegenwartsweise Christi und seiner Heilstaten ist unser Thema im folgenden Abschnitt.

3.3.3.2. Gegenwart Christi in der symbolisch-wirklichen Weise

Die Gegenwart Christi in der symbolisch-wirklichen Weise kann man als die Gegenwart Christi im Mysterium im konkreteren Sinn verstehen²⁵⁹. Nach dem aber das Wort "im Mysterium" sehr oft zu Mißverständnissen führt²⁶⁰, ist es besser, den Ausdruck "in der symbolisch-wirklichen Weise" zu verwenden. Dies bedeutet aber nicht, daß die Ausdrücke "im Mysterium" und "in der symbolisch-wirklichen Weise" gleich bedeutend und synonym sind. Jeder Ausdruck hat vielmehr seine eigene Bedeutung; aber sie stehen im Zusammenhang miteinander. Ausdrücklich sagt Söhngen: "Mysterium ist zuerst der Begriff für die vergegenwärtigte Sache selbst, nämlich für das gegenwärtig gesetzte Mysterium, oder genauer ausgedrückt für die heilsgeschichtliche Tatsache der Passion, wie sie nach ihrem Mysterium oder göttlichen Heilsgehalt und in dessen geheimnisvoller, symbolisch-wirklicher Weise durch das Sakrament gegenwärtig gesetzt wird"²⁶¹. Diese Aus-

²⁵⁶ WM, 63.

²⁵⁷ Vgl. WM, 66.

²⁵⁸ WM, 67.

²⁵⁹ Söhngen nennt auch 'in mysterio' im Sinn von 'sakramental'; vgl. SW, 135. Das Wort "sakramental" bezieht sich allerdings auf den Sinn des Symbols.

²⁶⁰ Dies ist ganz klar, denn Casel und Söhngen haben eigene Auffassungen bezüglich dieses Wortes. Deshalb ist es auch verständlich, daß das II. Vatikanische Konzil den Ausdruck "im Mysterium" vermeidet. Ferner, Eisenbach, 300-305.

²⁶¹ WM, 62.

sage macht Söhngen im Gegensatz zur Auffassung Casels in bezug auf den Formbegriff des Mysteriums und die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole²⁶². Die Liturgie und vor allem das Sakrament werden von Söhngen in erster Linie als Symbolwirklichkeit aufgefaßt²⁶³. Wir wollen dies hier nicht ausführlich untersuchen, weil unser Thema sich auf die Gegenwart Christi im Sakrament bezieht. Wir werden aber einige Punkte in Hinblick auf die Gegenwart Christi in der Liturgie herausstellen.

Die Gegenwart Christi in ihrer symbolisch-wirklichen Form verweist im wesentlichen auf die symbolische Wirklichkeit. Unter einer symbolischen Wirklichkeit versteht Söhngen die innere Einheit von Sinnbild und Wirklichkeit²⁶⁴. Mit dem Begriff der inneren Einheit von Sinnbild bzw. Symbol und Wirklichkeit wird darauf hingewiesen, daß es eine "Vereinbarkeit" zwischen dem Symbol als äußerem Bildsein und der Wirklichkeit als innerem Bildgehalt gibt. Das Sinnbild ist also ein äußeres Bildsein, dem kein bloßer Bildgehalt, sondern ein dem Bildgehalt entsprechender Wirklichkeitsgehalt eignet. Die Wirklichkeit ist inneres Bildsein oder innerer Sachverhalt. "Die äußere Bilderscheinung, das Symbol, hüllt also nicht nur einen tieferen Wirklichkeitsgehalt ein, sondern diese Wirklichkeit selbst ist von einem inneren, geheimnisvollen Sinnbildgehalt erfüllt und aufgebaut und weist so über sich selbst hinaus auf jene Wirklichkeit, deren lebendiges Abbild sie ist. Und das zweite im Begriffe der symbolischen Wirklichkeit ist sogar grundlegend. Weil das Zweitgenannte, die innere, geheimnisvolle Sinnbildlichkeit einer Wirklichkeit gilt, darum erscheint das andere, die äußere Versinnbildlichung jener Wirklichkeit, als entsprechender Ausdruck jenes inneren, geheimnisvollen Sachverhaltes. Das Mysterium ist eine solch symbolische Wirklichkeit, oder genauer gesagt, es offenbart sich uns in solch symbolischer Wirklichkeit"²⁶⁵. Wiederum ist Söhngen der Meinung, daß auf die innere Einheit zwischen dem Symbol und der Wirklichkeit zu achten ist. Das Symbol darf nicht von der Wirklichkeit abgezogen werden. Denn was in der Liturgie und im Sakrament wirklich und wirksam ist, gibt dem Symbol seinen vollen Sinn. Es darf aber auch nicht die Wirklichkeit vom Symbol getrennt werden. Denn das Symbol gibt der Wirklichkeit, nämlich dem, was in der Liturgie und im Sakrament wirklich und wirksam ist, ihren vollen Sinn²⁶⁶. Aus dieser inneren Einheit von dem Symbol als äußere Bilderscheinung und

²⁶² Im WM stellt Söhngen seine eigene These der These Casels (aber auch den Thesen der Gegner der Mysterientheologie) gegenüber. Es gibt insgesamt 4 Thesen. Jetzt besprechen wir die vierte These. WM, 44ff, hier 62.

²⁶³ Söhngen behandelt die symbolische Wirklichkeit als Grundthema seines Buches: "Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium" (SW).

²⁶⁴ Vgl. SW, 67ff.

²⁶⁵ WM, 67-68.

²⁶⁶ Vgl. Meßopfer, 9.

dem inneren Sachverhalt können wir die Gegenwart Christi in der symbolisch-wirklichen Weise weiter erklären. Christus und seine Heilstat sind der innere und geheimnisvolle Sachverhalt, und die Liturgie stellt sie für uns durch das Kultsymbol dar. Das Kultsymbol ist also der Ausdruck, der dem geheimnisvollen Sinnbildgehalt der Heilswirklichkeit entspricht und ihn sichtbar verkündet. Der innere Sachverhalt, der durch die Liturgie und vor allem durch das Sakrament hervorgebracht wird, steht nicht in nackter Dinglichkeit da, sondern stellt ein Geheimnis vor, "...nämlich die lebendige Gegenwart des Christus- und Kreuzesmysteriums in der Kirche und an ihren Gliedern. Denn indem das Sakrament von Christus in seiner Kirche und an uns vollzogen wird, werden wir eben dadurch 'gleichgebildet' unserm Herrn und seinem Heilswerke, und so wird das Christus- und Kreuzesmysterium an uns dargestellt oder gegenwärtig gesetzt"²⁶⁷.

Söhngen bezeichnet die Gegenwart Christi in der symbolisch-wirklichen Weise auch mit den Worten: "mystisch", "kirchlich" und "sakramental"²⁶⁸. Das Wort "mystisch" verwendet Söhngen nicht im Sinn der neuzeitlichen Mystik, in der es als Bezeichnung der Beziehung zwischen Gott und Seele des Menschen gilt, sowie etwa der Ausdruck "mystische Erfahrung" als subjektiver Weg der Seele zu Gott angesehen wird²⁶⁹. Söhngen versteht es vielmehr im Sinn der Mysterientheologie Casels, nämlich als das zum Seins- und Wirkmodus des *μυστήριον* Gehörende²⁷⁰. Die mystische Gegenwart Christi verweist auf die Verbindung Christi mit der Kirche; sie bezieht sich auf das Kirchenbild als Leib Christi²⁷¹ und besagt die gegenseitige Gegenwart Christi und der Kirche, d.h. Christus in uns und wir in Christus. "Mystisch also leidet und stirbt der Herr in den Gliedern seines mystischen Leibes, die so mystisch leiden und sterben in Christus dem Gekreuzigten"²⁷². Statt "mystisch" benutzt Söhngen auch das Wort "kirchlich", "...wenn dann Kirche zuerst als Kultgemeinschaft verstanden wird"²⁷³. Die kirchliche Gegenwart Christi ist also die Gegenwart Christi in der Kirche, nämlich wenn die Gläubigen sich

²⁶⁷ WM, 69.

²⁶⁸ Vgl. WM, 101f.

²⁶⁹ Vgl. O. Steggink, *Mystik*, in: *PLSp*, 905-906.

²⁷⁰ Vgl. Filthaut, *aaO.* 63.

²⁷¹ Es scheint uns, daß Söhngen den Begriff "mystisch" wie die Kirchenväter versteht. Augustinus z.B. kennt die mystische Gegenwart Christi, die auf die Verbindung Christi mit der Kirche verweist; vgl. Silic, *Christus und die Kirche*, 210f. Der Unterschied liegt wahrscheinlich darin, daß Augustinus die mystische Gegenwart Christi für die uneigentliche, Söhngen hingegen (und die anderen Mysterientheologen) sie für die eigentliche Gegenwart Christi hält. Das bezieht sich natürlich auf die Wiederentdeckung und die Entwicklung der Lehre von der Kirche als mystischer Leib Christi in der Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; vgl. J. Frisque, *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert*, in: *BTh III*, 196, 200f.

²⁷² WM, 35.

²⁷³ WM, 101.

versammeln, die Großtaten des Erlösergottes in der Liturgie zu preisen. Hier bekommt die Liturgie kirchlichen Charakter, nämlich insofern sie keine persönliche, sondern die kirchliche Feier der Heilsgeheimnisse ist. Söhngens Interesse liegt aber vor allem in der Frage, welche Beziehung die Kirche als Kultgemeinschaft zu Christus unterhält. Das heißt, die Bezeichnung der Kirche als Kultgemeinschaft beruht auf der ständigen Gegenwart Christi in der Kirche. "Die Christgläubigen bilden die Kultgemeinschaft Christi, weil in ihr Christus und sein Heilstun ständig und lebendig dargestellt und so mit Christus Gott der Vater im Heiligen Geiste verherrlicht wird, wodurch auch wir mit Christus verherrlicht werden"²⁷⁴. Statt "mystisch" und "kirchlich" verwendet Söhngen auch "sakramental", „...wenn dann die sakramentale Ordnung in jenem umfassenden Sinne verstanden wird, in welchem sie die göttliche Neuschöpfung unseres Seins in Christo bedeutet, die der moralischen Ordnung unserer Christusnachfolge vorgegeben ist. Auch jene Ordnungseinheit von Wort und Sakrament zu bedenken, nach der das Wort auch als Sakrament, nämlich als 'sacramentum audibile' gilt, wie das Sakrament auch als 'verbum visibile'“²⁷⁵. Nach Söhngen bezieht sich das Wort "sakramental" auf eine symbolische Wirklichkeit, die vom Zeichen nicht nur angezeigt wird, sondern auch in ihm enthalten ist²⁷⁶. Die Wirklichkeit ist nichts anderes als die Heilstat Christi. Die sakramentale Gegenwart Christi bedeutet also, daß das, was sich an Christus ein für allemal ereignet hat, sich an uns Christen ereignet²⁷⁷.

Söhngens Beitrag besteht darin, daß er die Bedeutung des Symbols neu interpretiert und den Sinn des Symbols in der Liturgie und der Kirche überhaupt zusammen mit anderen Mysterientheologen unter der heilsgeschichtlichen Perspektive betrachtet. Denn der Sinn des Symbols in der scholastischen Theologie wurde auf die Ursächlichkeit oder Wirksamkeit eingeengt; d.h. das Symbol, nämlich das Sakrament, ist Werkzeug, welches die Gnade hervorbringt, und zwar dadurch, daß es Zeichen ist, welches die Gnade im Sinn der Frucht der Heilstat Christi versinnbildlicht²⁷⁸. Söhngen und die Mysterientheologen wollen darauf hinweisen, daß Christus und seine Heilstat selbst in der Liturgie durch das Kultsymbol zugegen sind. Die Gegenwart Christi in der symbolisch-wirklichen Weise verweist damit auf die Gegenwart Christi und seiner Heilstat durch die symbolische Wirklichkeit, die in der Liturgie vollzogen wird. Wir sollen aber darauf achten, daß die symbolische Wirklichkeit sich zuerst auf das Mysterium selbst und danach erst auf

²⁷⁴ Neubeseelung, 177.

²⁷⁵ WM, 101.

²⁷⁶ Vgl. SW, 61.

²⁷⁷ Vgl. SW, 135. Meßopfer, 9ff.

²⁷⁸ Vgl. SW, 60f.

das Kultmysterium bezieht. Das Mysterium selbst ist eine symbolische Wirklichkeit, so daß Christus selbst das Bild des Gottvaters ist. Die Liturgie ist auch eine symbolische Wirklichkeit, aber nicht in sich oder für sich selbst, sondern sie ist als symbolische Handlung zu verstehen, in der die Heilsgeheimnisse gefeiert werden. Durch die Liturgie lebt und wirkt das Heilsgeheimnis in Christus als stete Gegenwart für uns fort²⁷⁹.

3.3.3.3. Gegenwart Christi als effektive Gegenwärtigsetzung

Die Gegenwart Christi als effektive Gegenwärtigsetzung bedeutet, daß die Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der Liturgie nicht mehr an Christus selbst, sondern an uns, der Kirche, geschieht. Genau dies ist Söhngens Auffassung bezüglich der Vergegenwärtigungsweise der Heilstat Christi im Kultmysterium. Sie steht im Gegensatz zur Position Casels, der eine objektive Gegenwärtigsetzung vertritt. Eine objektive Gegenwärtigsetzung verweist damit auf die Gegenwart Christi und seiner Heilstat vornehmlich im Sakrament. Diese Gegenwart ist vom Empfänger unabhängig, denn Christus und seine Heilstat sind an sich zuerst gegenwärtig, sodaß wir, die Empfänger, daran teilnehmen können²⁸⁰. Die objektive Gegenwärtigsetzung bedeutet also, daß die Heilstat Christi, vor allem sein Tod, im Kultmysterium an und für sich sakramentale Gegenwart wird und sie erst dadurch auch für uns zugänglich oder gegenwärtig wird²⁸¹. Söhngen lehnt diese objektive Gegenwärtigsetzung Casels ab und meint dagegen, die Heilstat Christi im Kultmysterium werde hier und jetzt dadurch hingestellt, daß sie an uns und von uns durch den Heiligen Geist mitvollzogen werde²⁸². Er faßt die von Casel vorgelegten Traditionsbeweise anders auf²⁸³. So sagt Söhngen deutlich: "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 sakra-

²⁷⁹ Vgl. SW, 33.

²⁸⁰ Neben Casel gibt es einen weiteren Kritiker, nämlich Warnach. Er kritisiert vor allem Söhngens Meinung von der effektiven Gegenwärtigsetzung; vgl. Ders., Zum Problem der Mysteriengegenwart, 9-39.

²⁸¹ Söhngen faßt die These Casels zusammen: "Wenn die Kirche mit ihrem Hohenpriester Christus das Gedächtnis seines Opfertodes im Mysterium vollzieht, dann muß diese Heilstat hier und jetzt hingestellt werden, um dadurch von uns mitgelebt zu werden". WM, 46-47; vgl. SW, 135.

²⁸² Vgl. WM, 47.

²⁸³ Z.B. die Schrift des Theodors von Mopsuestia, Gregors des Großen, Paschasius Radbertus. WM, 78-89; vgl. SW, 133-141. In geringerem Umfang zitiert Söhngen auch die Väter, wie Cyrill von Jerusalem (vgl. SW, 72f; WM, 83), Pseudo-Dionysius-Aeropagita (vgl. SW, 92), Ambrosius (vgl. WM, 83), Augustin (vgl. SW, 74) und Leo den Großen (vgl. SW, 74).

mentale 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 ereignet. 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 deutlich²⁸⁴. Damit meint Söhngen, daß die Heilstat Christi in der Liturgie nicht an sich, sondern an uns geschieht. Das Christusereignis ist ein Ereignis, das sich nur „ein für allemal“ vollzogen hat, weil das Christusereignis eine geschichtliche Tatsache ist. Es wird zwar in der Liturgie gegenwärtig gesetzt, aber es ist in der Liturgie nicht an und für Christus selbst, sondern an und für uns zugegen. Söhngen hält das für überflüssig und unbezeugt, daß das Christusereignis zuvor an sich gegeben ist, ehe es uns zugänglich und an uns wirksam oder vollzogen wird²⁸⁵. Es genügt zu sagen, daß Christus durch sein Pneuma in der Liturgie an uns seine Heilstaten vollzieht. Es ist auch interessant, daß Söhngen das Wort „an uns“ statt „für uns“ als Übersetzung des lateinischen Wortes „pro nobis“ anwendet. Wir sind aber der Meinung, daß die Übersetzung „an uns“ für das lateinische „pro nobis“ bei Söhngen eigentlich nur eine Betonung des Vorgangs in uns ist in bezug auf die Gegenwart Christi und seiner Heilstaten. Der Vorgang in uns ist nichts anderes, als daß Christus und seine Heilstaten selbst wirklich in uns, der Kirche, gegenwärtig sind. Es scheint uns, daß Söhngen die Formulierung „an uns“ deshalb verwendet, weil er seine Position der Meinung der scholastischen Theologie und jener von Casel gegenüberstellen will. Gegenüber der scholastischen Theologie meint Söhngen, daß das Kreuzesopfer selbst, und nicht bloß die Opferfrucht, an uns gegenwärtig gesetzt wird; und gegenüber Casel ist Söhngen der Auffassung, daß die Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der Liturgie nicht für sich selbst oder in sich, sondern stets für uns oder „an uns“ gegenwärtig gesetzt wird²⁸⁶. Die Anwendung des Wortes „an uns“ verändert also den Sinn von „pro nobis“-„für uns“ nicht, sondern dient nur der Betonung der Position Söhngens und ihrer Gegenüberstellung zu anderen Auffassungen, nämlich der Theologie der Scholastik und Casels.

Der Ausdruck "effektive Gegenwärtigsetzung" bezieht sich eigentlich auf die sakramentale Wirksamkeit. Wenn wir nun auch die sakramentale Wirksamkeit noch nicht ausführlich erörtern, so wollen wir doch den Zusammenhang der effektiven Gegenwärtig-

²⁸⁴ SW, 135.

²⁸⁵ Vgl. SW, 145.

²⁸⁶ SW, 154-155.

tigsetzung bei der Liturgie mit der sakramentalen Wirksamkeit sehen. Beachten wir diese Feststellung Söhngens: Es "...besteht das an uns gegenwärtig gesetzte Mysterium in seinem Sein unabtrennbar von dem inneren, wirksamen Vollzug oder dem Effekt des Sakramentes, der in seiner vollen Wirklichkeit eine geistigwirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi ist"²⁸⁷. Damit ist die Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der Liturgie (der Sakramente) mit der sakramentalen Wirksamkeit verbunden. Die sakramentale Wirksamkeit besteht in der Nachahmung Christi oder in der Gleichgestaltung mit Christus²⁸⁸. Die sakramentale Nachahmung Christi in seinem Heilswerk ist kein an und für sich bestehendes Gleichbild zwischen dem heilsgeschichtlichen Urbild (des Kreuzestodes) in Christus und der sakramentalen Wirkung in der Kirche. Das innere Gleichbild besteht vielmehr in und mit der sakramentalen Wirksamkeit, die ihre Wirkung durch Nachahmung oder Gleichgestaltung erhält, weil diese Gleichbildung das gestaltende Gesetz der Wirkung ist²⁸⁹. Christus und seine Heilstat werden durch die sakramentale Nachahmung oder durch die Gleichgestaltung mit Christus in der Liturgie dargestellt. Man kann sagen, daß das Heilswerk Christi durch den Effekt des Sakramentes und im Effekt des Sakramentes gegenwärtig wird. Indem die Heilstat Christi am Empfänger vollzogen wird, wird sie zugegen. Die Gegenwart der Heilstat Christi geschieht an uns im Zeitpunkt, in dem wir mit Christus gleichgebildet werden. "Das, was durch das innere Sakrament geistig-wirklich vergegenwärtigt wird (*mysterium repraesentatum*), besteht also in seinem Sein unabtrennbar von dem, was durch das Sakrament bewirkt wird (*effectus qui in sacramento continetur*)"²⁹⁰. Wir werden Christus und seinen Heilstaten selbst gleichgebildet, die als göttliche Kraft des Heiligen Geistes in einem pneumatisch-dynamischen Sein durch das Sakrament hindurch und in die Kirche hineinfließen. Die sakramentale Gleichgestaltung hat also kein wesenhaftes oder substantiales, sondern ein pneumatisch-dynamisches Sein.

Zusammengefaßt läßt sich sagen, daß die Gegenwart Christi und seiner Heilstat von uns oder der Kirche, die das Heilswerk Christi in der Liturgie feiert, nicht zu trennen sind. Das heißt, die Gegenwart Christi und seiner Heilstat durch den Heiligen Geist geschieht stets an uns oder der Kirche und nicht an sich oder für Christus selbst, weil das Christusereignis sich ein für allemal vollzogen hat. Die Gegenwart Christi ist keine statische Gegenwart, sondern wirksame Gegenwart, in der wir in der Liturgie mit Christus und seiner Heilstat gleichgestaltet werden.

²⁸⁷ WM, 62.

²⁸⁸ Ferner vgl. u. S. 300ff.

²⁸⁹ Vgl. SW, 100.

²⁹⁰ SW, 103.

3.3.3.4. Gegenwart Christi als pneumatisches Geschehen

Wir haben bereits mehrmals zum Ausdruck gebracht, daß Christus durch den Heiligen Geist mitten unter uns und in der Liturgie gegenwärtig ist. Darum wollen wir diese Aussage nicht wiederholen. Es gibt aber eine Feststellung Söhngens, die sich auf die Gegenwart Christi durch den Heiligen Geist in der Liturgie bezieht. Er sagt: "Im sakramentalen Mysterium wird das Heilswerk Christi als pneumatisches Geschehen an uns vollzogen"²⁹¹. Diese Aussage steht im Kontext der Auseinandersetzung Söhngens mit Viktor Warnach. Warnach ist der Meinung Casels, daß die Mysteriengegenwart als eine Erscheinung des Heilswerkes Christi in unserem geschichtlichen Existenzbereich durch die Kultsymbole zu verstehen ist²⁹². Warnach unterscheidet aber am Heilswerk Christi zweierlei. *Erstens*: den Übergang oder das 'Pascha' des Herrn von dieser Welt zum Vater, also von der Zeit zur Ewigkeit. *Zweitens*: das pneumatische Geschehen oder das Opfergeschehen, das als Geschehen über die Zeit erhaben ist und daher allen, die durch den Lauf der Geschichte getrennt sind, gleicherweise zugänglich werden kann²⁹³. Daraus folgert Söhnge, daß nach Warnach das pneumatische Geschehen zuvor auch an sich gegeben sein kann, ehe es uns zugänglich und an uns wirksam oder vollzogen wird²⁹⁴. Für Söhnge ist die Vorgegebenheit des pneumatischen Geschehens spekulativerweise überflüssig und positiverweise unbezeugt. Söhnge behauptet, daß der erhöhte Herr durch sein Pneuma an uns seine Heilstaten als pneumatisches Geschehen vollzieht.

Das pneumatische Geschehen bedeutet, daß die Gegenwart Christi an uns beim Gottesdienst stets im Heiligen Geist geschieht. Durch den Heiligen Geist wirkt Christus in uns und nehmen wir an der Christusgemeinschaft teil²⁹⁵. Diese Christusgemeinschaft verwirklicht sich in der Gleichgestaltung mit Christus, in der wir Kinder Gottes geworden sind, "...weil der Geist des Herrn unser neues Leben ist und uns so dem Bilde Christi und seines himmlischen Vaters gleichgestaltet"²⁹⁶. Durch und im Heiligen Geist wird in der Liturgie das Christumysterium an uns gegenwärtig gesetzt, nämlich der Christus, der lebt und vor dem Angesicht seines Vater für uns spricht, glorreich gezeichnet mit seinem

²⁹¹ SW, 144-145.

²⁹² Vgl. Warnach, Zum Problem der Mysteriengegenwart, 38.

²⁹³ Ebd. 37.

²⁹⁴ SW, 145.

²⁹⁵ Vgl. Neubeseelung, 181. Söhnge zitiert hier Röm 8,26.27 folgendermaßen: "Es kommt aber der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe. Denn was wir beten sollen, wie es sich geziemt, wissen wir nicht; aber da tritt der Geist selber für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforscht, weiß um das Sinnen des Geistes, daß er bei Gott eintritt für die Heiligen".

²⁹⁶ Neubeseelung, 174.

eigenen Blut, durch das er sich ein für allemal unseres Heiles wegen geopfert hat²⁹⁷. Der Heilige Geist garantiert in der Liturgie, daß Christus und sein Heilswerk an uns wirklich gegenwärtig sind und wir am wahren Mysterium Christi teilnehmen.

3.3.4. Gegenwart Christi durch das Wort

Der Ausgangspunkt für das Verständnis von der Gegenwart Christi durch das Wort ist die Gegenwart Christi in der Kirche, vornehmlich der Kirche als Kultgemeinschaft. Wie bereits gesagt wurde, bezieht sich die Kirche als Kultgemeinschaft auf die Gegenwart Christi in seiner den Kult feiernden Gemeinde als lebendiges Haus Gottes oder Wohnung Gottes. Die Kultwirklichkeit der Kirche wird durch Wort und Sakrament aufgebaut. Das heißt, die Einheit von Wort und Sakrament bildet das Kultmysterium, durch welches das göttliche Heilsgeheimnis in Christus als stete Gegenwart für uns fortlebt und fortwirkt²⁹⁸. Damit umfaßt das Mysterium der Gegenwart Christi in der Gemeinde, zumal wenn sich diese zum Kult versammelt²⁹⁹, die Gegenwart Christi durch Wort und Sakrament. Man kann auch formulieren, daß die Gegenwart Christi durch das Wort eine konkrete Gestalt der Gegenwart Christi in der Kirche ist.

Söhngen weist auf die Verhältniseinheit von Wort und Kirche hin. Das Verhältnis von Wort und Kirche kommt nicht nur darin zur Sprache, daß die Gegenwart Christi durch das Wort sich auf die Gegenwart Christi in der Kirche bezieht, sondern auch dadurch, daß die Existenz der Kirche unlösbar mit dem Wort Gottes verbunden ist. Bei letzterem definiert Söhngen die Kirche ausgehend vom Wort Gottes. Die Kirche sei eine Versammlung Gottes, die vom Herrn selbst durch sein Wort einberufen und aufgeboden und aus der Welt unter das Wort des Herrn herausgerufen worden sei. Wo das Wort Christi verkündigt und geglaubt, wo der Name des Herrn bekannt und angerufen wird (vgl. Röm 10,8-18), da ist die Kirche³⁰⁰. Die Kirche wird also durch das Wort Gottes selbst gebildet und aufgebaut. Darin will Söhngen die tatsächliche Verhältniseinheit von Wort und Kirche sehen. Einerseits ist die Existenz der Kirche vom Gotteswort bestimmt, andererseits ist die Gegenwart Christi durch das Wort von der Gegenwart Christi in der Kirche garantiert. Natürlich bleibt hier das allgemeine Prinzip bestehen, daß Christus durch seinen Geist in uns gegenwärtig ist und wir durch den Glauben Christus aufnehmen.

²⁹⁷ WM, 32.

²⁹⁸ SW, 33.

²⁹⁹ Vgl. Neubeseelung, 169.

³⁰⁰ Vgl. Neubeseelung, 173.

3.3.4.1. Verkündigung als Heilsgeschehen

Der Ausgangspunkt für Söhngens Überlegungen zur Gegenwart Christi durch das Wort ist die Gegenwart Christi in der Verkündigung der Kirche³⁰¹. Die Verkündigung ist eine Proklamation, eine wirkmächtige Ausrufung einer Gotteswirklichkeit, eines Heilsgeschehens, und so auch wirkmächtige Einberufung des Gottesvolkes³⁰². Die Verkündigung bedeutet also "...vollstreckende Bekanntmachung und tatkräftiger Zuspruch der Herrschaft und Gegenwart Gottes und seines Sohnes und Geistes, so daß Gottes Reich uns tatsächlich nahe gekommen ist und kommt; Verkündigung hat gegenwärtigsetzende Kraft"³⁰³. Damit ist die Verkündigung nicht nur eine statische und leere Ankündigung, sondern ein dynamisches Ereignis, denn sie enthält eine gegenwärtigsetzende Kraft. In der Verkündigung geschieht nicht nur eine Erkenntnis und Benachrichtigung über die Botschaft der Herrschaft Gottes, sondern die Gegenwart der Herrschaft Gottes selbst.

Um die Gegenwart Gottes durch die Sprache zu erklären, erörtert Söhngen die Verkündigung ausgehend von der Sprachphilosophie, indem er die Funktionen der Sprache darstellt³⁰⁴. Das Wort Gottes hat nach Söhngen von der Funktion der Sprache her eine energetische Bedeutung. Das heißt, es ist kein bloßes Wort wie das Menschenwort, sondern es ist eine offenbarende Macht Gottes und das Wort Gottes. Während das Menschenwort keine unmittelbare Macht hat, das auszurichten und zu schaffen, was es sagt und befiehlt³⁰⁵, ist das Gotteswort wirkmächtig: es vermag zu bewirken, was es bezeichnet und aussagt. Darum bezeichnet Söhngen das Gotteswort als Schöpferwort, denn was Gott sagt, wird zu dem, was er sagt. Das ist die energetische Bedeutung des Wortes Gottes. Söhngen gibt ein klares Beispiel für die energetische Sprachfunktion, wie es im Is

³⁰¹ H. Jacob diskutiert in seiner Arbeit, "Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie", die Grundposition Söhngens zur Wortverkündigung (S. 39-45). H. Jacob erörtert sie in drei Schritten: 1. Die Frage nach der Wortverkündigung vom Fundament der Mysterientheologie ausgehend; 2. Überlegungen zur Verkündigung von der Sprachphilosophie her, und 3. Ein fundamentaltheologischer Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Offenbarung, Verkündigung und Überlieferung. Wichtig bei Söhngen ist nach Jacob die zentrale Stellung des Kultischen als Ausgangspunkt und Norm der Überlegungen über Wesen und Ort der Verkündigung. Nach unserer Untersuchung wollen wir aber anmerken, daß Söhngen zuerst von der den Kult feiernden Gemeinde und nicht vom Kult als solchem ausgeht. Das heißt, der Ausgangspunkt der Verkündigung bei Söhngen bleibt stets die Kirche als Kultgemeinschaft.

³⁰² AM, 99. Söhngen verweist auf die Schrift Heinrich Schliers, "Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche", Köln 1953.

³⁰³ AM, 99.

³⁰⁴ Söhngen bespricht in seinem Werk "Analogie und Metapher" drei Funktionen der Sprache, nämlich die logische, die ästhetische und die energetisch-ethische Funktion der Sprache. Die Verkündigung des Wortes Gottes ist vor allem der dritten Funktion, der energetisch-ethischen Funktion, zuzuordnen.

³⁰⁵ Vgl. SW, 22.

55, 8-11 steht: "Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege - so lautet der Ausspruch des Herrn -; sondern soviel der Himmel höher als die Erde ist, soviel höher sind meine Wege als eure Wege und meine Gedanken höher als eure Gedanken. Denn gleichwie der Regen und der Schnee vom Himmel herabfällt und nicht dorthin zurückkehrt, er habe denn die Erde getränkt und befruchtet und sie zum Grünen gebracht, so daß sie dem Sämann Samen und dem Essenden Brot gegeben hat: ebenso verhält es sich auch mit meinem Wort, das aus meinem Munde hervorgeht: es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern erst dann, wenn es das ausgerichtet hat, was ich gewollt habe, und das zustande gebracht hat, wozu ich es gesandt habe"³⁰⁶.

Nach Söhngen findet sich die energetische Bedeutung des Wortes Gottes vor allem in der Bibel³⁰⁷. Söhngen führt mehrere Bedeutungen des Wortes Gottes in der Bibel an, und zwar folgende³⁰⁸: das Wort Gottes in der Bibel ist Ausdruck für die Geistigkeit Gottes und Mächtigkeit Gottes, d.h. für die Heiligkeit und Unsichtbarkeit, die Persönlichkeit und Herrschaft Gottes³⁰⁹. Es ist auch gebieterischer Anspruch an den Menschen, es schenkt aber zugleich auch in der Gnade, was es im Gesetz befiehlt (Nomos und Charis)³¹⁰. Das Wort Gottes ist auch Entscheidung im Gericht des Zornes, aber zugleich göttliche Entscheidung über das Heil für jeden Menschen³¹¹. Das Wort Gottes enthält beides in einem: Heilsrede Gottes an den Menschen und Heilstun mit den Menschen³¹². Die Verkündigung ist zwar eine Aussage über das Heilsgeschehen; es ist aber zugleich und zuerst „gegenwärtigsetzendes Sagen und Zusage des Heilsgeschehens“³¹³. "Denn Verkündigung, falls sie wirklich als solche statthat, ist mehr als ein Reden oder Berichten

³⁰⁶ Zitat aus Söhngen, AM, 105-106.

³⁰⁷ Vgl. SW, 22-23.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Dies offenbart sich im Ersten Gebot: "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!" (Ex 20,2-4).

³¹⁰ Das Wort Gottes ist Wahrheit (2 Kor 6,7) und Weisheit (1 Kor 2,7), aber zugleich ein gebieterischer Anspruch an den Menschen (Röm 9,4: νομοθεσία; Ps 147,19f u. Ps 119 [119]).

³¹¹ 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 1,18-2,29), aber auch das Wort der Versöhnung (2 Kor 5,19), Offenbarung der Gottesgerechtigkeit für Juden und Heiden (Röm 1,16.17).

³¹² Das Wort Gottes (Röm 9,6; 1 Kor 14,36; 2 Kor 2,17 u. 4,2; Phil 1,14), das Christuswort (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); 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).

³¹³ Vgl. AM, 100.

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 Wunderzeichen³¹⁴. Aus diesen Zitaten ist ersichtlich, daß Söhngen immer wieder sowohl die Einheit von Wort und Sakrament als auch die Bedeutung der Verkündigung als Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes Christi betont. Damit ist die Verkündigung zuerst ein Ereignis oder ein Geschehen, in dem Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist bei uns ankommt und mitten unter uns gegenwärtig ist, um etwas für unser Heil zu tun. Kurz: die Verkündigung des Gotteswortes ist das Heilsgeschehen.

Hierbei ist allerdings zu erwähnen, daß die Verkündigung des Gotteswortes durch die Sprache oder die Worte des Menschen geschieht. Das Wort Gottes wird also in menschlicher Sprache verkündigt³¹⁵. Das bedeutet aber nicht, daß die menschliche Sprache uns das Wort Gottes gänzlicher Weise mitzuteilen vermag. Die menschliche Sprache ist dazu unfähig und zu begrenzt, um das Wort Gottes umfassend zu vermitteln, denn Gott und sein Wort übersteigen den Menschen, seine Sprache und seine Vernunft; und Gott bleibt dem Menschen ein Mysterium. Deswegen bewegt sich die Sprache des Gotteswortes auch im Bereich der Metapher und Analogie³¹⁶. Anders gesagt, alles Sprechen von Gott ist analog³¹⁷. Wie aber ist das möglich, und wie sieht der Prozeß aus, durch den die menschliche Sprache das Wort Gottes vermitteln kann? Söhngen stellt fest, daß zuerst Gott zu uns herabsteigt, daß also nicht wir und unsere Sprache zur Offenbarung Gottes kommen. Gott greift in seinem Wort zuerst nach uns und unserem Wort, und dann erst fassen wir und unser Wort zu Gott und seinem Wort hin. Dazu sagt Söhngen: "Im Wort Gottes und durch das Wort Gottes weist unsere Rede und Sprache hinaus über unser Reden und Sprechen. Wohlgermerkt durch das Wort Gottes, nicht nur im Wort Gottes: es ist hier doch nicht der Mensch, der hörend und sprechend hinausgreift über seine Begriffe und Wörter; sondern Gott ist es, der den Hörer und Sprecher Mensch durch das Wort des Glaubens hinausgreifen macht über seine Begriffe und Wörter. Offenbarung und Wort Gottes kommen zur Sprache; nicht kommen Sprache und Wort des Menschen zur Offenbarung"³¹⁸. Damit geschieht in der Verkündigung zuerst das Ankommen Gottes zu uns durch die menschliche Sprache und Wörter und nicht unser Kommen zu Gott.

³¹⁴ SW, 23.

³¹⁵ Vgl. Weisheit, 926.

³¹⁶ Vgl. Weisheit, 928ff.

³¹⁷ Vgl. H. Vorgrimler, Theologische Gotteslehre, 30ff.

³¹⁸ Weisheit, 928.

3.3.4.2. Der sakramentale Charakter der Verkündigung

Die Verkündigung der Kirche verwirklicht sich nicht nur im und durch das Wort, sondern auch im und durch das Sakrament. Beide Verwirklichungen verweisen auf eine Wirklichkeit der Gegenwart des Mysteriums Christi. "Die in Jesus Christus ein für allemal geschehene Offenbarung des göttlichen Geheimnisses wird stete Gegenwart in ihrer lebendigen Verkündigung durch Wort und Sakrament der Kirche"³¹⁹. Im Zusammenhang mit dem Sakrament hat das Wort Gottes einen sakramentalen Charakter. Das heißt, das Wort kann auch als Zeichen gesehen werden, wie das Sakrament, aber im analogen Sinn. "Wort und Sakrament sind darin eins, daß sie beide Zeichen sind, freilich im analogen Begriffe"³²⁰. Der Unterschied zwischen beiderlei Zeichen liegt in ihrem Inhalt, daß die Worte *signa formalia* und die Sakramente dagegen *signa instrumentalia* sind. Das heißt, das Wort gibt uns die innere Form unmittelbarer Kundgabe und Kenntnisnahme des Offenbarungsinhaltes, während das Sakrament als Symbol kein solch bloßer Durchgang unserer Erkenntnis zur Sache in sich selbst ist. Im Sakrament erblicken wir nicht unmittelbar die Sache selbst; die Sache selbst ist stets in und mit dem Symbol. Das Wort in der Verkündigung aber ist auch wirksames Zeichen, nicht in demselben Sinn wie das Sakrament, sondern in einer analogen Bedeutung. Das bedeutet, das Wort als Gleichniswort stellt die Sache nicht in einem äußeren Symbol, sondern in einem inneren Begriff oder inneren Bild dar. Das Wort gilt damit als Zeichen, wodurch die Sache mitgeteilt wird. Die Sache wird also durch das Wort selbst kundgegeben. Vom Standpunkt des Wortes als Zeichen her kann man die Verhältniseinheit von Wort und Sakrament analog zur Einheit von Wort und Sakrament sehen. Darum können die Theologen davon sprechen, das Wort sei *sacramentum audibile* und das Sakrament sei *verbum visibile*³²¹. Das bedeutet, 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 auf die wirksame Geistigkeit des Sakramentes und sakramentalen Kultes"³²². Damit gewinnen wir hier eine weitere Erklärung der Einheit von Wort und Sakrament in der Liturgie und können auch die Bedeutung des Wortes als wirksames Zeichen erkennen. Konzentrieren wir uns auf die vorher erwähnten Bedeutungen des Wortes Gottes. Das Wort Gottes, wie es sich in der Bibel findet, ist keine leere Rede Gottes, sondern eine Geisteskraft, eine lebendige Wirklich-

³¹⁹ Einheit, 359.

³²⁰ SW, 19.

³²¹ Der Ausdruck stammt von Augustin, in Jo ev. tract. 80,3; vgl. SW, 20.

³²² SW, 20.

keit. Diese Wirklichkeit ist nichts anderes als das Heilsgeschehen, das sich in Jesus Christus verwirklicht. In der Verkündigung des Gotteswortes wird nicht nur das Mysterium Christi berichtet oder bekanntgemacht, sondern das Mysterium Christi selbst wird gegenwärtig gesetzt, denn das Wort als Zeichen bewirkt, was es bezeichnet, das Mysterium Christi.

Wir müssen hier einen noch weiteren Aspekt der Gegenwart Christi durch das Wort beachten. Söhngen sieht noch eine andere Verhältniseinheit von Wort und Person Christi. Christus ist durch das Wort in seiner betenden und bekennenden Gemeinde gegenwärtig³²³. "Wo aber das Wort des Herrn den Raum erfüllt, da ist der Geist des Herrn lebendige Gegenwart"³²⁴. Es ist offensichtlich, daß die Person Christi und sein Wort überhaupt nicht getrennt werden können. Das Wort Christi kann nur vernommen werden, solange Christus selbst aufgenommen wird. Anders gesagt, wo das Wort Christi innerlich vernommen wird, da wird Christus selbst aufgenommen³²⁵. Aber auch umgekehrt, wo Christus gegenwärtig ist, da ist auch sein Wort. Wenn das Wort Christi von der Person Christi selbst geschieden werden würde, würde das Wort der Verkündigung der Kirche nur aus toten Buchstaben bestehen und zu einer bloßen Welt- und Lebensanschauung werden³²⁶. Die Einheit von Christus und seinem Wort weist auch darauf hin, daß Christus selbst in der Verkündigung der Kirche gegenwärtig ist und durch die Kirche spricht³²⁷. Es ist Christus selbst, der spricht, wenn die Kirche die Botschaft verkündet. Deshalb sagt Söhngen klar: "Alle echte Christusverkündigung wird getragen von der Auferstehung Jesu und der durch sie geschaffenen lebendigen Gegenwart des erhöhten Herrn in seiner Kirche"³²⁸. Christus ist durch sein Wort in der Kirche gegenwärtig, d.h. Christus ist es selbst, der zu uns spricht und der verkündet, wenn wir sein Wort durch Lesung und Predigt in der Liturgie hören.

Bezüglich der Verkündigung des Wortes Gottes erwähnt Söhngen die Position der protestantischen Theologie. Die evangelische Theologie kennt ebenfalls die Wirklichkeit

³²³ Sinn, 156.

³²⁴ Neubeseelung, 173

³²⁵ "Christus, der auferstanden ist und lebt, hat uns sein Wort nicht so hinterlassen, wie von einem Menschen, wenn er gestorben ist und tot bleibt, 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". Sinn, 157.

³²⁶ Vgl. Sinn, 157.

³²⁷ "Von hier aus verstehen und lernen wir es schätzen, daß liturgisches Beten, z.B. im Meßbuch und im Stundengebet, aus dem Worte Gottes schöpft und lebt und so Gott lobt und bittet mit seinem Worte, das er selbst uns in Herz und Mund legt, z.B. in den Psalmen. Die betende und singende Gemeinde soll in jenem göttlichen Raume stehen und denken, den das Mysterium des Gotteswortes ausbreitet und erfüllt." Neubeseelung, 173.

³²⁸ SW, 26.

der Gegenwart Christi in der Verkündigung des Gotteswortes³²⁹. Auch für sie bedeutet die Verkündigung eine Gegenwärtigsetzung, ein Ereignis der lebendigen Gegenwart Christi und seines Heilswerkes³³⁰. Nach Söhngen liegt aber der Unterschied zwischen der katholischen und der evangelischen Theologie in ihrer Auffassung von der Einheit von Wort und Sakrament und noch deutlicher in der Auffassung von der Einheit von Glauben und Sakrament³³¹. Die evangelische Kirche sieht die gesamte Heilswirklichkeit rein vom Glauben her. Der Glaube ist für die evangelische Kirche das alleinige Heilmittel. Deshalb gelten die beiden Sakramente, Taufe und Abendmahl, für sie als reines *verbum visibile*, d.h. rein als Glaubensverkündigung durch das sichtbare Zeichen bzw. als eine Art der Predigt oder der Verkündigung durch das sichtbare Wort. Darum sagt Söhngen: "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"³³². Laut Söhngen bewertet die katholische Kirche das Wort und das Sakrament als gleichwertig³³³. Die katholische Kirche ist die Kirche des Wortes und des Sakramentes, "...da hier Wort und Sakrament einander tragen und erfüllen zu der einen geistigen Wirklichkeit des *Corpus Christi mysticum*"³³⁴. Damit sollen und müssen sogar das Wort und das Sakrament als Einheit gesehen werden, wodurch beide - Christus und sein Heilswerk - in der Kirche gegenwärtig sind. Wohl gemerkt: Söhngen sieht die katholische Kirche als die Kirche des Wortes und des Sakramentes. Diese Auffassung ist in der Tat nicht die im Laufe der Geschichte der katholischen Kirche allgemein vertretene Ansicht, vor allem nicht die der nachreformatorischen Zeit! Damals wurde die Ansicht vertreten, daß die katholische Kirche eben die Kirche des Sakramentes sei und dem Wort oder der Bibel nicht genügend Aufmerksamkeit schenke³³⁵. Söhngens Auffassung ent-

³²⁹ SW, 24ff.

³³⁰ Söhngen verweist auf die Worte Wilh. Stählin in: Vom göttlichen Geheimnis, 1936, Seite 10; der sagt: "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". SW, 24.

³³¹ Ferner über Sakrament und Glaube s. u. S. 310ff.

³³² SW, 28.

³³³ Die Meinung Söhngens entspricht natürlich der neuen Denkweise in diesem Jahrhundert, weil die katholische Kirche nach der Reformationszeit in der Tat lange Zeit nur das Sakrament betonte und den Wert des Wortes und der Bibel vernachlässigte.

³³⁴ SW, 29.

³³⁵ Vgl. R. Schulte, Die Wort-Sakrament-Problematik in evangelischer und katholischer Theologie, in: Theologische Berichte VI, 81-119, hier: 81ff; K. Rahner, Was ist ein Sakrament?, in: E. Jüngel und K. Rahner, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung, 65-85, hier: 67.

bin
wichtig
(schon)

spricht mehr der Tendenz der Erneuerung in der Kirche und Theologie seit Anfang des 20. Jahrhunderts, als daß sie sich einer „traditionellen Auffassung“ der katholischen Kirche in jener Zeit verpflichtet weiß.

3.3.5. Zusammenfassung: zum Verständnis der Liturgie

Söhngen sieht die Liturgie der Kirche in Hinblick auf die Heilsgeschichte. Die Grundthese Söhngens lautet, daß Christus als der Gekreuzigte und erhöhte Herr in der Kirche wirklich gegenwärtig ist. Die Gegenwart Christi in der Kirche macht die Kirche zur Wohnung oder zum Haus Gottes. Als Wohnung und Haus Gottes ist die Kirche nichts anderes als die Versammlung des Gottesvolks, die von Gott selbst aus der Welt herausgerufen wurde, um den Namen Gottes zu verherrlichen. D.h., es ereignet sich die Heiligung unserer Seele. Diese Verherrlichung Gottes und unsere Heiligung vollziehen sich vor allem in der Liturgie, denn wir feiern in der Liturgie das Geheimnis unserer Erlösung. Von der Liturgie her gesehen ist die Kirche eine Kultgemeinschaft. Die Kirche als Kultgemeinschaft beruht auf der Gegenwart Christi in der Kirche, wenn die Gläubigen sich im Kult versammeln. Christus und seine Heilstaten durch den Heiligen Geist sind in unserer Liturgie wirklich gegenwärtig und werden an uns wirksam. Die Gegenwart Christi und seiner Heilstaten in der Liturgie ist eine Gegenwart in symbolisch-wirklicher Form - eine Gegenwart, in der wir Christus und seiner Heilstat selbst gleichgebildet werden. Nach Söhngen erfolgt in der Liturgie eine sakramentale Nachahmung im folgenden Sinn: was in Christus geschehen ist, geschieht auch an uns. Diese Nachahmung Christi geschieht zwar im ganzen Christenleben; sie vollzieht sich aber in der Liturgie gemäß des gemeinsamen und geformten Ausdrucks. Die Liturgie wird also als die Feier des sich in Jesus Christus verwirklichenden Heilsmysteriums Gottes verstanden, in der Christus mit seiner Heilstat wirklich gegenwärtig ist und an uns wirksam wird.

Das Verständnis der Liturgie bei Söhngen ist so mit der Mysterientheologie eng verbunden. Die Mysterientheologie führt das Verständnis von der Liturgie auf den Kern des Glaubensmysteriums zurück, nämlich auf das Mysterium Christi als Wirklichkeit, die in der Kirche lebt und gegenwärtig ist. Die Mysterientheologie eröffnet eine umfassende und faszinierende Sicht der Heilswirklichkeit für Theologie und Liturgie und deckt deren Christozentrik auf.

Wir sind jedoch der Meinung, daß Söhngen und auch die anderen Mysterientheologen den ekklesial-personalen Aspekt der Liturgie nicht genügend beachten. Unter der ekklesial-personalen Dimension der Liturgie verstehen wir die konkrete Kirche bzw. die Gläubigen, die dem gegenwärtigen Christus in der Liturgie begegnen. Söhngen spricht viel von der wirklichen und realen Gegenwart Christi mitten unter uns, den Gläubigen,

ohne die konkrete und personale Begegnung zwischen Christus und uns, den Gläubigen, zu besprechen. Er spricht über die Gegenwart Christi in der Kirche meist nur von der Seite Christi, aber nicht (genügend) von der Seite der konkreten Kirche her. Wie also die Gegenwart Christi in der Liturgie uns konkret und personal anspricht und wie wir selbst sie erfahren und darauf antworten, wird in der liturgischen Theologie Söhngens nicht genügend auf den Begriff gebracht. Wir betonen hier die konkrete und personale Kirche oder Gemeinde, weil die Kirche oder die Gläubigen immer konkret sind, in ihrer eigenen Kultur, ihrer Sprache, ihrer sozialen Situation. Die Gegenwart Christi in der Liturgie und Kirche ist seine Gegenwart in den konkreten Menschen mit ihrer jeweiligen Situation. Die Gegenwart Christi in der Liturgie verweist also nicht nur auf die allgemeine Gegenwart Christi in der Kirche, sondern auf die personale Begegnung Christi bei und in den Gläubigen. Die Liturgie der Kirche ist der konkrete Ort der personalen Begegnung zwischen Christus und den Gläubigen. Die Liturgie als Moment der Gegenwart Christi in der Kirche hat also mit der menschlichen Erfahrung zu tun.

Obwohl Söhngens Beitrag zur Gegenwartsweise Christi in der Liturgie noch nicht vollkommen ist, gehört Söhngen doch zu jenen Theologen, die sich ernsthaft mit der Problematik der Gegenwartsweise Christi in der Kirche auseinandersetzen. Er stellte bereits vor II. Vatikanum Überlegungen zur Gegenwartsweise Christi in der Liturgie an, vor allem im Wort und Sakrament. Das II. Vatikanische Konzil hat die christozentrische Sicht der Liturgie aufgenommen und bestätigt, und zwar das Paschamysterium Christi als das, was in der Liturgie begangen wird. Allerdings hat die Übernahme von Gedanken der Mysterientheologie durch das II. Vatikanische Konzil ihre Grenzen. Dies wird offensichtlich, wenn wir beachten, daß die Frage nach dem präzisen Sinn der Gegenwart des Mysteriums Christi von der Liturgiekonstitution noch nicht hinreichend beantwortet wurde. Es ist aber nicht von der Hand zu weisen, daß die Überlegungen Söhngens und anderer Theologen zur christozentrischen Dimension der Liturgie und des Kirchenlebens überhaupt, und weiters die zur ökumenischen Wiederbelebung der Diskussion um die Gegenwartsweise Christi durch das Wort, vom II. Vatikanischen Konzil bestätigt werden.

3.4. Implikation der Gegenwart Christi im Kirchenverständnis

Es stellt sich nun die Frage, was das Verständnis der Gegenwart Christi in der Kirche für die Ekklesiologie bedeutet; was es mit dem Kirchenverständnis zu tun hat. Es handelt sich also hier um das Kirchenverständnis bei Söhngen. Allerdings befinden sich Söhngens Überlegungen dazu bereits in den vorangestellten Abschnitten. Wir wollen aber jetzt die ekklesiologischen Überlegungen Söhngens systematisch untersuchen und vertiefen und vor allem auf seine Erwägungen zur Gegenwart Christi in der Kirche beziehen. Wir können natürlich nicht über alle Themen und Aspekte der Ekklesiologie sprechen. Denn wir müssen unserem Thema treu bleiben. Deshalb beschränken wir uns auf die Frage, was die Implikation der Gegenwart Christi im Kirchenverständnis ist. Um diese Einsicht zu gewinnen, gehen wir in drei Schritten vor. *Erstens* besprechen wir Söhngens Überlegungen zum Kirchenbegriff, die vornehmlich von den biblischen Kirchenbildern ausgehen. *Zweitens* versuchen wir, den sakramentalen Gedanken Söhngens über die Kirche darzustellen. *Drittens* untersuchen wir, was die Implikation der Gegenwart Christi im sittlichen Bereich der Kirche ist.

3.4.1. Zum Verständnis des Kirchenbegriffs

Wir versuchen den Kirchenbegriff zu verstehen, indem wir nicht vom Wortbegriff Kirche und dessen Geschichte, sondern vom konkreten Kirchenbild ausgehen. Dieses Verfahren ist natürlich berechtigt. Denn obwohl das Bild formal weniger scharf als der Begriff ist, ist das Bild aber inhaltlich reicher und voller und es macht die eine lebendige Wirklichkeit im Wandel der geschichtlichen Erscheinungen deutlich und aussagbar³³⁶. Bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Bild und dem Begriff ist Söhngen der Meinung, daß das Bild „notionale“ Funktion oder Intention auf den Begriff hat und der Begriff im Verein mit dem Bild „realisierende“ Funktion oder Intention gewinnt³³⁷. Kurz gesagt: der Bildgehalt ist Träger eines Begriffsgehaltes. Wir halten dieses Verfahren für gut und plausibel, weil Söhngen selbst keinen besonderen Traktat über die Kirche verfaßt, jedoch die Kirche in den Kirchenbildern schildert. Wir meinen, daß Söhngens Überlegungen zum Kirchenverständnis vor allem in den Darstellungen der Kirchenbilder bestehen.

Grundsätzlich unterscheidet Söhngen nur zwei Kirchenbilder oder - im Ausdruck Söhngens - Grundbezeichnungen der Kirche, nämlich: die Kirche als Volk Gottes und als

³³⁶ Vgl. J. Auer, KKD VIII, 36.

³³⁷ Weisheit, 933.

Leib Christi³³⁸. „Beide Bezeichnungen, <<Volk (und Haus) Gottes>> und <<Leib Christi>> sind *Grundbezeichnungen* für die Kirche und sind je eine aus der anderen zu deuten“³³⁹. Daraus zeigt sich zugleich, daß Söhngen zwar nur zwei Hauptkirchenbilder, nämlich Volk Gottes und Leib Christi sowie deren untrennbare Beziehung betont, er aber noch ein anderes Kirchenbild, nämlich Haus Gottes oder Tempel Gottes, erwähnt³⁴⁰. Diese drei Kirchenbilder sind paulinisch und weisen auf vielfältige und verschiedenartige Aspekte hin³⁴¹. Damit zeigt sich deutlich, daß Söhngen das Kirchenverständnis biblisch-paulinisch aufzufassen versucht.

3.4.1.1. Kirche als Volk Gottes

Söhngen achtet nicht auf den genauen Gebrauch des Wortes „Volk Gottes“ (ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ) zur Bezeichnung für die Kirche. Das Wort „Volk Gottes“ kommt nur selten bei Paulus und kaum in den Evangelien vor; trotzdem gibt es schon den Gebrauch des Wortes „Volk Gottes“ an mehreren Stellen des Neuen Testaments³⁴². Jedenfalls versteht Söhngen das Wort „Volk Gottes“ im Zusammenhang mit dem biblischen Begriff ἡ ἐκκλησία³⁴³, ja er gebraucht sehr oft den Begriff „Ekklesia“ für die Erklärung des Kirchenbegriffs „Volk Gottes“³⁴⁴. Dies entspricht der Meinung der Exegeten, wie z.B. H. Schlier, der sagt: „Er (der Begriff: ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ) bringt offenbar ein wesentliches Moment des versammelten Volkes Gottes nicht zum Ausdruck. Dafür hat Paulus vom griechischen Alten Testament und von der hellenistischen Urgemeinde her für die Kirche einen anderen, erfüllteren Begriff, in dem das, was <<Volk Gottes>> meint, aufgehoben ist, den Begriff ἡ ἐκκλησία“³⁴⁵. Es ist nicht ganz zutreffend, wenn Söhngen behauptet,

³³⁸ These XXXIV und These XXXV; Weisheit, 955f.

³³⁹ These XXXV, 323.

³⁴⁰ These XXXIV, 316ff; SW, 13-17; Neubeseelung, 169ff; Einheit, 325ff; CG, 20-35.

³⁴¹ Vgl. H. Schlier, Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: MySal IV/1, 152ff; R. Schnackenburg, Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament, in: F. Holböck u. T. Sartory, *Mysterium Kirche*, 89-199, hier: 106ff und 161-181.

³⁴² Nur ein paar mal bei Paulus: Röm 9,25f; 2 Kor 6,16; Tit 2,14; die anderen Stellen im NT: Apg 15,14; 18,10; 1 Petr 2,9f; Hebr 4,9; 8,10; 10,30; 13,12; Apk 18,4; 21,3. Das Wort λαὸς selbst kommt bis zu 140mal im ganzen Neuen Testament vor; vgl. Strathmann, λαὸς im NT, in: ThWNT IV, 49-57; H. Schlier, Ekklesiologie des Neuen Testaments, 153.

³⁴³ These XXXIV, 314f.

³⁴⁴ These XXXIV; These XXXV; SW, 13ff; Sinn, 146f.

³⁴⁵ H. Schlier, aaO. 153. Schlier gibt mehrere Literatur hinweise dazu, wie: K.L. Schmidt, ἐκκλησία, in: ThWNT III, 502-539; N.A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941, 181f.; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 40f.182f; W. Schrage, <<Ekklesia>> und <<Synagoge>>, in: ZThK 60 (1963) 178-202.

daß das, was wir im Deutschen als Lehnwort aus dem Griechischen „Kirche“ nennen, *Ekklesia* heiße³⁴⁶. Richtig ist, daß der deutsche Begriff „Kirche“ (*church, kerk*) sich vom griechischen Wort „kyriakon“ bzw „kyriake“ („Haus Gottes, Herrenhaus“) herleitet, und daß das griechische Wort „ekklesia“ in den romanischen Sprachen zu Begriffen wie „eglise, iglesia, igreja“ geworden ist³⁴⁷. Auf jeden Fall verweisen die Worte *Kirche* und *Ekklesia* auf die einzige Wirklichkeit, die wir im Deutschen „Kirche“ nennen.

Das Wort „Ekklesia“ bedeutet <<Volksversammlung>>³⁴⁸. Die Kirche ist die Versammlung des Volkes Gottes. Sie ist ein Volk, das von Gott selbst aus der Welt herausgerufen, erwählt und versammelt wird, sodaß es eben allein durch diese Berufung und Versammlung von Gott her wahrhaft zum Volk Gottes und zu Gottes Versammlung bestellt wird³⁴⁹. Daraus können wir vier Aspekte des Begriffs „Kirche als Versammlung des Volkes Gottes“, die von Söhngen angedeutet werden, herausnehmen. *Erstens* erweist sich die Bezeichnung „Volk Gottes“ für die Kirche „...als eine Aussage, die heilsgeschichtlich bestimmt ist und die Kirche als das neue Heilsgeschehen in die Heilsgeschichte hineinstellt“³⁵⁰. Der Begriff „Volk Gottes“ verweist primär auf die Heilsgeschichte³⁵¹. Oder kann man auch sagen, der Begriff „Volk Gottes“ drücke sehr gut das aus, daß die Kirche als Volk Gottes „in Christus“ in Kontinuität mit dem Volk Gottes, das Israel ist, steht³⁵². Die Kirche ist kein versammeltes Volk Gottes, das plötzlich in der Geschichte da ist oder vom Himmel herabgekommen ist. Die Kirche geht weit zurück, nämlich in die Geschichte des Alten Volkes Gottes, das Israel ist³⁵³. Israel ist das Volk Gottes im Alten Bund, das Gott selbst erwählt (Dtn 4,37; 7,6; 14,2). Damit begann Gott seinen Heilsplan

³⁴⁶ „Bei >>Volk Gottes<< als Bezeichnung für die Kirche tritt der Ereignis-charakter hervor, weil der griechische Name für das, was wir im Deutschen mit einem Lehnwort aus dem Griechischen >>Kirche<< nennen, *Ekklesia* heißt, und *Ekklesia* bedeutet <<Volksversammlung>>“. These XXXIV. ✓

³⁴⁷ Vgl. P. Neuner, *Ekklesiologie - Die Lehre von der Kirche*, in: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Paderborn 1995, 399-578, hier 406.

³⁴⁸ Vgl. KL. Schmidt, ἐκκλησία, in: ThWNT III, 502-539, bes. 505-516 (über die Verwendung von ἐκκλησία im Neuen Testament).

³⁴⁹ Vgl. These XXXIV, 314.

³⁵⁰ These XXXIV, 313.

³⁵¹ Vgl. E. Schweizer, η. Leib Christi und Gottesvolk, in: σῶμα κτλ., ThWNT VII, 1071f.

³⁵² Vgl. H. Schlier, aaO. 154; R. Schnackenburg, *Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament*, 161-167; ders., *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und Theologische Deutung* Ihr Wesen und Geheimnis, 133-140; M. Schmaus, *Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis*, in: *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*. Hrsg: R. Bäumer u. H. Dolch, 13-27; L. Cerfaux, *Die Bilder für die Kirche im Neuen Testament*, in: G. Barauna (Hg.), *De Ecclesia I*, 220-235.

³⁵³ Ferner über das Verhältnis zwischen der Kirche und Israel: K.H. Schelkle, *Israel und Kirche im Neuen Testament*, in: R. Schnackenburg u.a. (Hg.), *Die Kirche des Anfangs*, 607-614.

im Volk Israel zu realisieren. Im ganzen Alten Bund aber war die Realisierung des Heilsplanes Gottes noch nicht fertig und endgültig; der Alte Bund war also durch die Erwartung auf die Erfüllung der Heilsverheißung geprägt³⁵⁴. Die Kontinuität zwischen der Kirche als Neuem Bund und Israel als Altem Bund besteht also im legitimen Erbe und im göttlichen Handeln, das mit der Erwählung Israels begann und mit der Erwählung der Kirche fortgesetzt wird, nämlich die Erwählung zum versammelten Volk Gottes.

Während der erste Aspekt der Bezeichnung „Volk Gottes“ für die Kirche auf die Kontinuität mit dem alten Volk Gottes verweist, weist dagegen *der zweite Aspekt* darauf hin, daß die Kirche nicht nur in der heilsgeschichtlichen Fortsetzung des alten Volkes Gottes, sondern vor allem in der wahren Erfüllung der alttestamentlichen Heilsverheißung, die sich in Jesus Christus verwirklichte, steht. Beide Aspekte stehen allerdings auf dem gleichen, nämlich heilsgeschichtlichen, Boden. Die Kirche als neues Volk Gottes ist also eine eschatologische Neuschöpfung, deren Begründung sich ein für allemal in Jesus Christus ereignet hat³⁵⁵. Jesus Christus, von Gott als der wahre und bleibende Hohepriester bestellt, hat 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 Volk geweiht (Hebr 4,14-10.18)³⁵⁶. In dieser Dimension liegt eben die Diskontinuität der Kirche mit dem alten Volk Gottes, Israel. Während der Heilsplan Gottes beim alten Volk Gottes noch als Heilsverheißung galt, hat er sich beim neuen Volk Gottes in Jesus Christus vollzogen.

Drittens betont Söhngen mit dem Ausdruck „Kirche als versammelte Volk Gottes“ den Ereignischarakter von Kirche. Das heißt, die Kirche existiert, weil Gott sie aus der Welt herausgerufen und durch sein Wort einberufen und versammelt hat³⁵⁷. Die Kirche ist also eine Versammlung Gottes wegen und aufgrund des Berufungsereignisses Gottes. Die Kirche ist demnach kein bloß menschlicher Verein, sondern eine Versammlung Gottes, die durch die Berufung Gottes wahrhaft zum Volk Gottes entstand. Die entscheidende Begründung dieser Versammlung Gottes liegt aber im Namen Jesus Christus. „Im Anfang war die Kirche Ereignis; und das Ereignis oder vielmehr Urereignis der Kirche geschah in dem neuen und neumachenden Ereignis, das in dem Namen Jesus Christus

³⁵⁴ Wie sich z.B. der Prophet Jesaja ausdrückt: „Er (der Herr) stellt für die Völker ein Zeichen auf, um die Versprengten Israels wieder zu sammeln, um die Zestreuten Judas zusammenzuführen von den vier Enden der Erde“ (Jes 11,12). Zitat stammt aus der Bibel-Einheitsübersetzung; vgl. These XXXIV, 313; GE, 79ff.

³⁵⁵ Vgl. SW, 13.

³⁵⁶ Vgl. These XXXIV, 313; SW, 13.

³⁵⁷ Vgl. SW, 13.

zusammengefaßt ist“³⁵⁸. Das bedeutet, die Kirche gehört mit zum ursprünglichen Heilsgeschehen, wie es sich in Christus ereignete; die Kirche gehört von vornherein zum Heilsplan Gottes. Deshalb nennt Söhngen sogar die Kirche das neue Heilsgeschehen. Natürlich ist dies nicht in dem Sinn zu verstehen, daß die Kirche mit dem Heil selbst identisch ist, sondern, daß das sich in Jesus Christus verwirklichende Heilsgeschehen in der Kirche in Erscheinung tritt oder einfach gegenwärtig ist³⁵⁹.

Der vierte Aspekt weist darauf hin, daß die Versammlung des Gottesvolkes eine Kultversammlung ist. Die Kirche als Versammlung des Gottesvolkes hat einen Grundcharakter, der nicht im politischen Sinn (Gottesvolk zuerst als Staatsvolk), sondern im gottesdienstlichen Sinn liegt. „Die Grundbezeichnung <<Volk Gottes>> und <<Gottes Volksversammlung>> bezeichnet die Kirche eindeutig als Kultgemeinde: *das Volk Gottes ist das heilige Kultvolk*, von Gott ausgesondert aus der Welt für die wahre Anbetung des einen und lebendigen Gottes; *die Volksversammlung Gottes ist Kultversammlung*, gottesdienstliche Versammlung“³⁶⁰. Wie es mitten unter den Heidenvölkern damals das eine Volk Israel gab, das in seinen Versammlungen (Synagogen) und in dem einen Tempel des einen Gottes in Jerusalem den Namen Gottes heilig zu halten berufen war, gibt es auch heute mitten unter den Völkern das neue von Jesus Christus gereinigte und geheiligte Kultvolk Gottes, das die Anbetung und Opferung, die der Sohn dem Vater im Geist darbrachte, zu allen Zeiten und an allen Orten darzubringen beagnadet ist. Die Ekklesia ist also die Versammlung Gottes, von Gott selbst einberufen durch sein Wort, herausgerufen aus der Welt zum Dienst Gottes. Deshalb konnte Söhngen von der Kultgemeinschaft sprechen, in der Gott dem Vater der wahre Dienst dargebracht wird durch unseren Herrn und seinen Sohn Jesus Christus im Heiligen Geist.

Unter dem Begriff „Volk Gottes“ für die Kirche versteht also Söhngen die heilsgeschichtliche Gebundenheit der Kirche als Neues Volk Gottes mit dem Alten Volk Gottes. Nach Söhngen ist diese Bezeichnung sogar „die umfassendere und grundlegendere Bezeichnung“³⁶¹. Denn die Bezeichnung „Volk Gottes“ umgreift die beiden Bünde: Alten

³⁵⁸ These XXXIV, 314.

³⁵⁹ Söhngen kommentiert: „Gewiß ist von der Kirche, und zwar von ihr im ausgezeichneten Maß, zu sagen, daß sie steht: sie steht vor uns als <<Säule und Feste der Wahrheit>> (1 Tim 3,15); sie steht und tritt uns geradezu gegenüber als das große Heilswerk, als Lehr- und Heilsanstalt; sie steht da als <<unter den Völkern aufgerichtetes Zeichen>> (Is 11,12), das zu sich weist alle, die noch nicht gläubig geworden sind, und das die Söhne der Kirche fest und fester macht in der Gewißheit des Glaubens, den sie bekennen (NR, 356)“. These XXXIV, 313. In dieser Linie steht die Sakramentalität der Kirche, wo man sagt, daß die Kirche das Sakrament des Heiles ist. Wir wollen dieses Problem aber später noch auf den Begriff bringen.

³⁶⁰ These XXXIV, 315.

³⁶¹ These XXXIV, 313.

und Neuen und knüpft sie aneinander an. Von der Gegenwart Christi her ist hier die Kirche eine Versammlung des Gottesvolkes, in der das schon in Israel bereitete und sich in Jesus Christus verwirklichende Heilsgeschehen im Gottesdienst gefeiert und gegenwärtig gesetzt wird.

3.4.1.2. Kirche als Haus oder Tempel Gottes

Söhngen beruft sich für die Kirche meistens auf die Bezeichnung „Haus oder Tempel Gottes“, die der Epheserbrief vorgibt: „So seid ihr also nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, während Christus Jesus selbst der Eckstein ist. Durch ihn wird das ganze Gebäude zusammengefügt und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch den auch ihr mitaufgebaut werdet zur Wohnung Gottes im Geiste“ (Eph 2,19-22)³⁶². Wir haben zwar den Begriff „Haus und Tempel Gottes“ (κατοικητήριον τοῦ θεοῦ) bereits erwähnt und behandelt; wir wollen ihn aber hier nochmals heranziehen, um den Kirchenbegriff zu erklären. Wir betrachten drei Aspekte dieses Begriffs „Haus oder Tempel Gottes“³⁶³, wenn Söhngen ihn zur Bezeichnung von Kirche anwendet.

Erstens hat der Begriff „Tempel Gottes“ einen eschatologischen Sinn. Wir können ihn mit Söhngen andeuten: „Und der Seher auf Patmos sah die heilige Stadt, ein neues Jerusalem, aus dem Himmel herabkommen, und er hörte die Stimme aus dem Himmel rufen: <<Siehe das Zelt Gottes bei den Menschen; er wird bei ihnen zelten, und sie werden sein Volk sein, ja Gott selbst wird bei ihnen und ihr Gott sein>> (Offb 21,2f). Das ist, wie die Fortsetzung deutlich macht, mit dem Blick auf die Vollendung der Gottesstadt in der Endzeit gesagt, gilt aber doch schon von der Kirche in der Zwischenzeit zwischen der Sendung des Geistes und der Wiederkunft des Herrn“³⁶⁴. Das heißt, das Endereignis, wo Gott bei den Menschen zeltet, sodaß Gott bei ihnen sein und sie sein Volk sein werden, verwirklicht sich schon in der Kirche. Die Kirche ist ein Gottesvolk der Endzeit, und deren Bezeichnung liegt darin, daß Gott bereits bei ihr zeltet und wohnt. Die Kirche ist also Haus und Tempel Gottes. Das bedeutet aber noch, daß die göttliche Wirklichkeit,

³⁶² Zitat aus: Neubeseelung, 171; vgl. These XXXIV, 316; SW, 13; CG, 21; Einheit, 325-326. Für Eph 2, 21-22 (über Tempel Gottes) vgl. 1 Kor 3,16f; 2 Kor 6, 16.

³⁶³ „Tempel Gottes“ befindet sich in: 1 Kor 3,16f; 2 Kor 6,16; Eph 2,21. Der Begriff „Tempel“ gehört auch in den Zusammenhang des Begriffes „Bau“; vgl. H. Schlier, aaO. 161f; R. Schnackenburg, Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament, 167-172; ders., Die Kirche im Neuen Testament, 140-146.

³⁶⁴ These, XXXIV, 316-317.

die von Söhnen mit dem Begriff „Christusmysterium“ verstanden wird, schon in der Zeit der Kirche zustande kommt. Denn „...mit dem Einbruch des Christusmysteriums in die Weltgeschichte hebt eine neue 'Zeit' mitten in dieser Weltzeit an, eine Zeit, die das Ende dieser Weltzeit bedeutet und betreibt“³⁶⁵. Und darin besteht der eschatologische Sinn des Begriffs „Kirche als Haus Gottes“. Diese eschatologische Dimension der Kirche als Haus Gottes kann man auch anders formulieren. Weil Gott in der Kirche wohnt und zeltet, werden die geschichtliche Existenz und irdische Wirklichkeit der Kirche von Gott in eine neue Seins- oder Existenzweise erhoben. Diese neue Existenzweise der Kirche ist eine neue, übernatürliche von Gott geschenkte Weise, ganz und allein zur Ehre des Dreieinigens Gottes, der nun alles in allem erfüllt und so allem Erfüllung in seiner göttlichen Herrlichkeit als Seligkeit schenkt³⁶⁶.

Die Kirche als Haus oder Tempel Gottes bedeutet weiters, daß Gott selbst in der Kirche wohnt. Gott ist also in der Kirche gegenwärtig. Diese Wohnstätte Gottes in der Kirche ist aber stets im Heiligen Geist. Die Verbindung der Kirche mit dem Heiligen Geist ist genau *unser zweiter Aspekt* des Begriffs „Kirche als Haus oder Tempel Gottes“. Nach der Bibel zielt das gegenwärtige Wirken des Geistes auf die eschatologische Verwandlung und Vollendung hin³⁶⁷. Durch die Ausgießung des Geistes ist die eschatologische Zeit tatsächlich gegenwärtig in dieser Weltgeschichte³⁶⁸. Dies ist am deutlichsten im Christusereignis geschehen, weil er der messianische Träger des Gottesgeistes ist (vgl. Jes 42,2f; Luk 4,18f). Damit hat die eschatologische Zeit mit Jesus Christus und am deutlichsten vor allem mit der Auferstehung Christi begonnen (vgl. Hebr 1,2; 1 Petr 1,20)³⁶⁹. Die Kraft des Gottesgeistes, der Jesus von den Toten erweckt hat (Röm 8,11), ist auch über uns gekommen durch die Sendung des Heiligen Geistes³⁷⁰. Nun wohnt der Heilige Geist in uns, der Kirche, so daß wir, die Kirche, wirklich Haus und Wohnung Gottes durch Christus im Heiligen Geist geworden sind und der Gottesgeist in uns wohnt. Das bedeutet, daß Gott uns, der Kirche, ins Herz den Geist als Angeld

³⁶⁵ Einheit, 357.

³⁶⁶ Vgl. J. Auer, KKD VIII, 404.

³⁶⁷ G. Kittel, ἔσχατος, in: ThWNT II, 694-695; vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 250-259.

³⁶⁸ Die urchristlichen Schriften sehen also die Gegenwart der eschatologischen Zeit in der Weltgeschichte: einerseits durch die Ausgießung des Geistes (Apg 2,17), andererseits durch böse Zeiten, Spötter, Auftreten des Antichrist u.a. (2 Tim 3,1; Jk 5,3; 2 Petr 3,3; 1 Joh 2,18). Zugleich richtet sich der Blick auf den kommenden letzten Tag, der letzte Plagen (Apg 15,1; 21,9), die Überwindung des ἔσχατος ἐχθρός (1 Kor 15,26) und die Auferstehung von den Toten, Gericht und Heil bringt (Joh 6,39f.44.54; 11,24; 12,48; 1 Petr 1,5); vgl. Kittel, ἔσχατος, 695; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, 15-17.

³⁶⁹ Vgl. Einheit, 395.

³⁷⁰ Offenbarung, 10.

(ἁρραβων) gegeben hat (2 Kor 1,22; 5,5. Eph 1,14)³⁷¹. Der Heilige Geist ist also Angeld oder Anteil daran, was Gott uns schon zur Verfügung gestellt hat. Dies ist nichts anderes als die Neuschöpfung, d.h. eine Wiedergeburt aus dem Todesstand der Sünde in den Lebensstand der Gerechtigkeit und Heiligkeit³⁷², die zwar erst bei der Wiederkunft des Herrn vollkommen offenbar wird (Phil 3,20-21; 1 Joh 3,2; Röm 8,18-23). Wegen der Einwohnung des Heiligen Geistes aber wandelt die Kirche bereits im Geist (Röm 8,4.9). Als Haus und Tempel des Heiligen Geistes hat die Kirche also eine Existenz im Geist, d.h. in der Wahrheit und der Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4,24) und in der Neuheit des Lebens (Röm 6,4). Denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor 3,14-17)³⁷³, und der Heilige Geist, der in der Kirche wohnt, ist der lebendigmachende Gottesgeist³⁷⁴. *Die dritte Dimension* des Begriffs „Haus und Tempel Gottes“ ist uns schon bekannt, nämlich die Kirche als Kultgemeinschaft. Wir brauchen sie deshalb nicht mehr darzulegen. Es sei erinnert, daß die Gegenwart Gottes im Geist die Kirche zum Gotteshaus und Gottestempel macht und nicht umgekehrt, daß die Kirche als Haus Gottes Gott gegenwärtig macht.

Aus dem Begriff „Haus und Tempel Gottes“ ist damit ersichtlich, daß die Kirche als eschatologisches Gottesvolk nur von ihrer Beziehung zum Heiligen Geist verstanden werden kann. Oder kann man sagen, daß vom eschatologischen Gottesvolk erst dann und nur dann gesprochen werden kann, wenn der Geist Gottes als lebensschaffende Macht entbunden ist³⁷⁵. Von der Gegenwart Christi her ist die Kirche als Haus und Tempel Gottes ein eschatologisches Gottesvolk, in dem Gott durch Christus im Heiligen Geist wohnt.

3.4.1.3. Kirche als Leib Christi

Der Begriff „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ) für die Kirche ist sicherlich paulinisches Sondergut³⁷⁶. Söhnngen benutzt diesen Begriff zur Bezeichnung für die Kirche in seinen

³⁷¹ Vgl. Einheit, 201-202.

³⁷² Vgl. Einheit, 195.

³⁷³ Weisheit, 917.

³⁷⁴ Vgl. Einheit, 395; Der Geist des Lebens, Ansprache Söhnngens am 6.6.1938, 2ff.

³⁷⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Wesenzüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament, 168.

³⁷⁶ These XXXV, 323; R. Schnackenburg sagt sogar: „.....ebenso mächtig drängt sich die paulinische Konzeption vom <<Leib Christi>> als reifste Frucht des neutestamentlichen Kirchendenkens auf.“ Ders., Die Kirche im Neuen Testament, 146.

Werken sehr gerne³⁷⁷. Es scheint uns aber, daß Söhngen in früheren Werken nicht so sehr darauf achtet, daß der Begriff „Leib Christi“ in den paulinischen Briefen tatsächlich vielfältig und vielschichtig ist³⁷⁸. Erst in späteren Werken notiert Söhngen diese vielfältige Auffassung, nämlich vor allem den Unterschied der Auffassung „Leib Christi“ im Römer- und Korintherbrief sowie im Epheser- und Kolosserbrief³⁷⁹. Nach dieser Briefgruppe können wir deshalb zwei Hauptaspekte der Bezeichnung „Leib Christi“ für die Kirche bei Söhngen betrachten.

Beim ersten Aspekt geht es um das Verhältnis der Gläubigen zueinander, wie es im Römer- und Korintherbrief angedeutet wird. Im Korintherbrief stand Paulus vor einer konkreten Lage, da es in der Korinthergemeinde Spaltungen und Parteiungen gab (1 Kor 1,11-13; 11,18.19). Deshalb mahnt er die Gemeinde zu Ordnung und Einheit in der Kirche. Dafür benutzt Paulus das Bild „Leib Christi“ zur Bezeichnung der Einheit unter den Gläubigen (1 Kor 12,12ff; Röm 12). Beachten wir hier ein Zweifaches. *Erstens* führt Paulus die Bezeichnung „Leib Christi“ als Bild und Gleichnis ein: die Kirche ist gleichwie ein Leib (1 Kor 12,12.14-26)³⁸⁰. Hier muß man bemerken, daß „Leib“ von Paulus nicht mit dem griechischen Denken, in dem Leib als das Äußere oder Sichtbare, in Gegensatz zu Seele oder Geist als das Innere und Unsichtbare, gesehen wird, sondern mit dem hebräischen und biblischen Denken verstanden werden muß. Im hebräisch-biblischen Denken meint „Leib“ das leibhaftige und gegliederte Ganze des Menschenwesens. Der Leib besteht zwar aus vielen Gliedern, er ist aber doch nur ein einziger. Wenn die Kirche mit diesem Leib-Gedanken verglichen wird, dann wird die Kirche also als ein leibhaftiges und gegliedertes Ganzes gesehen. Es gibt zwar viele Glieder; sie sind aber an und von einem Leib. Genauso gibt es in der Kirche vielfältige Begabungen, Dienste und Kräfte; sie sind aber Glieder an einem Leib Christi, nämlich der Kirche. Aus Anlaß der „Charismen-Streitigkeiten“³⁸¹ erinnert Paulus die Korinthergemeinde, daß alle Gnadengaben und Begabungen nur von einem und demselben Geist entstammen. „Das alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will“ (1 Kor 12,11). Da sind die vielen Glieder mit ihren unterschiedlichen Begabungen und Aufgaben, und sind doch alle Glieder an einem Leib und einem Geist, an dem einen Leib Christi und in dem einen Geist Gottes und Christi (12,12.13)³⁸². Söhngen nennt dies verständige Ord-

³⁷⁷ Z.B.: These XXXIV; These XXXV; CG, 21ff; SW, 15.18f.29; WM, 33ff; Weisheit, 916.929.955f; Neubeseelung, 172-175; Sinn, 168; Einheit, 326.331.

³⁷⁸ Vgl. E. Schweizer, σωμα κτλ, in: ThWNT VII, 1078; H. Schlier, aaO. 161.

³⁷⁹ These XXXIV und vor allem XXXV; vgl. Weisheit, 929.

³⁸⁰ These XXXV, 324; vgl. Weisheit, 929.

³⁸¹ R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, 149.

³⁸² These XXXV, 324.

nung aus Liebe, d.h. die Kirche ist gleichwie ein Leib, nämlich ein gegliedertes und einiges Ganzes aus vielen und mannigfachen Glieder - den verschiedenen Begabungen und Kräften, Diensten und Ämtern - und dennoch der eine Leib in einem Geist³⁸³. Bezüglich der Aussage vom „Leib Christi“ oder „Gliedern Christi“ spricht Söhngen auch über das Verhältnis von der Einzelgemeinde und der Gesamtkirche. Die Einzelgemeinde, an die im Korintherbrief gedacht wird, ist geradezu eine Repräsentantin der Gesamtkirche³⁸⁴. Das heißt, jede Einzelkirche und Einzelgemeinde bildet ein solches Stück der Gesamtkirche, in dem es teilhat am Ganzen der Kirche und das Ganze hat und darstellt³⁸⁵. Diese Erwägung wurde daraus gefolgert, daß der Korintherbrief vom Vergleich der Gemeinde mit einem Leib, der aus vielen Gliedern besteht und doch nur ein einziger ist, spricht. *Zweitens* bezieht sich der Leib-Christi-Gedanke auch auf die Eucharistie als Sakrament der Einheit. Söhngen geht vom 1 Kor 12,13 aus, wo es heißt: „Denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft, ob Juden oder Heiden, ob Sklaven oder Freie; und alle sind wir mit einem Geiste getränkt“. Das „Getränktsein mit dem einen Geiste“, so hat Söhngen Recht, ist von der Eucharistie zu verstehen³⁸⁶. Dies wird klar und deutlich, wenn wir an eine andere Stelle anknüpfen, und zwar: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, dass wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1Kor 10,16-17). Die Einheit der Kirche wird damit begründet, daß alle an dem einen Brote, d.h. an dem einen Leib Christi, teilnehmen. Die Einheit der Kirche wird also hier durch die Sakramente, vor allem durch die Eucharistie, aufgebaut. Man sagt, es bestehe eine tiefere Beziehung zwischen dem „Leib Christi“ in der Eucharistie und dem „Leib Christi“, den die Gemeinde darstellt³⁸⁷. Söhngen faßt diese Beziehung so auf: „Die Kirche als Leib Christi ist demnach eine sakramentale Wirklichkeit, genauer gesagt: eine durch Sakramente aufgebaute und aufzuerbauende Wirklichkeit“³⁸⁸. Für Söhngen verweist der Begriff „Leib Christi“ damit auch auf die sakramentale Wirklichkeit. Wir werden dem Begriff „Kirche als sakramentale Wirklichkeit“ noch einmal begegnen. Hier sei gesagt, daß Söhngen schon bewußt den Zusammenhang des Begriffs „Kirche als Leib Christi“ mit der Eucharistie in den paulinischen

³⁸³ These XXXV, 330.

³⁸⁴ Der Korintherbrief spricht also von der konkreten Gemeinde, nämlich der Einzelgemeinde, und der Epheserbrief spricht von der Gesamtkirche, nämlich der universalen Kirche. Söhngen bemerkte das gut; vgl. These XXXIV, 319.

³⁸⁵ Vgl. These XXXIV, 318.

³⁸⁶ These XXXV, 326.

³⁸⁷ Vgl. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, 150.

³⁸⁸ These XXXV, 327.

Briefen sieht. Söhngen formuliert aber diesen Zusammenhang nicht ganz deutlich und nicht scharf genug. Es wäre noch klarer, wenn zum Ausdruck gebracht würde, daß einerseits die gemeinsame Teilhabe an dem einen eucharistischen Brot, also an dem „einen Leib Christi“, die Einheit der Gemeinde als des „einen Leibes“ Christi bewirke; andererseits Paulus beide Male vom „Leib Christi“ doch nicht in völlig gleichem Sinn spricht³⁸⁹.

Nun treffen wir den zweiten Aspekt des Begriffs „Kirche als Leib Christi“, wie er vom Kolosser- und Epheserbrief angedeutet wird. Es handelt sich hier um das Verhältnis der Kirche zu Jesus Christus. Söhngen vertritt die allgemeine Meinung der Exegeten, daß der Begriff „Leib Christi“ erst beim Kolosser- und Epheserbrief in seiner ganzen Fülle zur Verfügung steht und die Aussage über die Kirche beherrscht³⁹⁰. Deshalb sagt er: „Steht im ersten Korintherbrief das Kirchenbild da in einfacher, durchsichtiger und so klassischer Linienführung, so bewegt sich das Kirchenbild des Epheserbriefs in einer Fülle oder Überfülle von Blicklinien, die sich überschneiden in geradezu barocker Weise“³⁹¹. Die Fülle des Kirchenbildes im Epheser- (und auch Kolosser-)brief zeigt sich darin, daß die Lehre von der Kirche als dem Leib Christi gewichtig im Vordergrund steht und vom Zusammenhang der Kirche mit Christus als dem Haupt dieses Leibes die Rede ist³⁹². Ein Zweifaches wollen wir betrachten. *Erstens*: Christus ist das Haupt der Kirche, und die Kirche ist sein Leib (Kol 1,18; Eph 1,22; 4,15; 5,23). Die Kirche wird also im Kolosser- und Epheserbrief nicht nur mit dem Leibgedanken verglichen, sondern von der Sache her so genannt. Die Kirche ist der Leib Christi. Die Kirche als Leib Christi bedeutet hier den Leib des himmlischen Christus, der durch die Geschichte in dieser Zeitlichkeit pilgert³⁹³. Die Kirche ist also Christus in seinem Leib. Christus ist in seinem Leib, d.h. in der Kirche, in einer bestimmten Weise selbst da³⁹⁴. Der Leibgedanke ist hier nicht abstrakt-philosophisch, d.h. Leib im Gegensatz zur Seele oder zum Geiste verstanden, sondern konkret-geschichtlich, nämlich als Träger der geschichtlichen Gesamterscheinung³⁹⁵.

³⁸⁹ R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, 151. Er sagt noch dazu: „Nur eins dürfte sicher sein: Auch hinter 1 Kor 10,17 steht der Gedanke, daß die Gemeinde „Leib Christi“ ist, und tritt realistisch hervor. Was sie schon durch die Taufe ist, wird durch die Eucharistie auf eine neue Weise begründet und verwirklicht, besonders im Hinblick auf die Einheit: ein einziger Leib, der Leib Christi ist“ (151).

³⁹⁰ Vgl. E. Schweizer, *σῶμα κτλ.*, in: ThWNT VII, 1078-1079; H. Schlier, aaO. 157; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, 151ff; ders., *Wesenzüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament*, 177ff; J. Gnilka, *Exkurs 3: Die Ekklesiologie*, in: ders., *Epheserbrief*, 99-111.

³⁹¹ These XXXV, 327.

³⁹² Eph 1,22f; 4,12.16; 5,23.30; Kol 1,18.24; 2.19 (17); vgl. J. Gnilka, *Exkurs 3: Ekklesiologie*, 101; H. Schlier, aaO. 157.

³⁹³ Vgl. WM, 33.

³⁹⁴ Vgl. H. Schlier, aaO. 157.

³⁹⁵ Vgl. WM, 34.

Söhngen erklärt die Korrelation von Haupt und Leib beim Begriff „Kirche als Leib Christi“ vor allem damit, daß der Leib auf Erden das Haupt im Himmel erreichbar macht. Söhngen erläutert aber leider nicht den anderen Aspekt dieser Korrelation, und zwar: daß Christus als Haupt immerwährender Grund und ihr immerwährendes Ziel der Kirche ist³⁹⁶. Die Vorstellung „Christus als Herrscher und Haupt der Kirche, das eine absolute Macht über sie ausübt,“ hat allerdings im Kolosser- und Epheserbrief einen gnostischen Hintergrund, den Söhngen bemerkt, aber leider nicht weiter erklärt³⁹⁷. Es gab eine Irrlehre in der Kolosser- und Ephesergemeinde, die von einer Art spekulativer Gnosis beeinflusst wurde. Diese Irrlehre übertrieb den Engelkult und neigte dazu, „...in den Engeln Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sehen, unter Zurücksetzung der Mittlerrolle Christi: Kol 2,6-23“³⁹⁸. Deshalb behauptete der Autor des Kolosserbriefs, daß Christus eine Überordnung gegenüber der Kirche hat und die Kirche nur auf ihr Haupt hin wachsen kann. Denn die Kirche muß sich an das Haupt halten, „.... von dem aus der ganze Leib durch Gelenke und Bänder versorgt und zusammengehalten wird und durch Gottes Wirken wächst“ (Kol 2,19; vgl. Eph 4,15f).

Zweitens wird das Verhältnis Christi zur Kirche und der Kirche zu Christus im Eph 5,23-30 auch mit einem anderen Begriff, nämlich „Braut Christi“, benannt. Wie der Epheserbrief den Mann als das Haupt der Frau ansieht, so ist die Kirche, deren Haupt Christus ist, dessen Braut. Ganz deutlich interpretiert Söhngen den Epheserbrief 5,23-30: „Schon im Alten Bund wurde das Volk Gottes als die Braut Jahwes ausgezeichnet, die freilich immer wieder untreu und zur Hure wurde, und Jahwe blieb ihr trotzdem mit ewiger Liebe treu. Darum liegt in Eph der Nachdruck auf der Reinigung (im Wasserbad) und der Unbeflecktheit der Braut, für die sich Christus hingegeben hat, sie zu heiligen (5,25-27)“³⁹⁹. Die Beziehung zwischen Christus und der Kirche ist also eine solche der Liebe, nämlich der zuvorkommenden Liebe Christi. Die Kirche ist Christi Braut in der Hingabe an den, der sie geliebt und durch seine Liebe und Hingabe am Kreuz gereinigt und befriedet hat⁴⁰⁰. Damit wird die Kirche als Braut in die Heilstat Christi hineingestellt. Christus ist „Erlöser des Leibes“ (Eph 5,23). Denn er hat „seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie sich zu heiligen“ (Eph 5,25f)⁴⁰¹.

³⁹⁶ Vgl. H. Schlier, aaO. 158.

³⁹⁷ These, XXXV, 327.

³⁹⁸ F. Amiot, Der Leib Christi, in: ders., Die Theologie des Heiligen Paulus, 161-171, hier 166.

³⁹⁹ These XXXV, 327.

⁴⁰⁰ Vgl. These XXXV, 328; H. Schlier, aaO. 158.

⁴⁰¹ Vgl. R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, 152.

Der Begriff „Kirche als Leib Christi“ umfaßt das Verhältnis der Gläubigen zu einander und auch zu Christus. Die Kirche als Leib Christi ist also die neue Menschheit aus Juden und Heiden, die in Christus, ihrem Haupt, als Braut durch seine Liebe und Hingabe am Kreuz gereinigt und befriedet und geeint wird, damit das All mit dem Christusreichtum in Liebe und Erkenntnis erfüllt werde⁴⁰². Von der Gegenwart Christi her ist die Kirche als Leib Christi die geschichtliche Trägerin, in der der erhöhte Herr Jesus Christus durch die Geschichte der Welt in Erscheinung tritt.

3.4.1.4. Zusammenfassung

Zusammenfassend stellt Söhngen fest, die Kirche sei das Volk und Haus Gottes in der neuen Gestalt des Leibes Christi⁴⁰³. Die Kirche ist also das neue und eschatologische Gottesvolk, das heilsgeschichtlich mit dem alten Gottesvolk verbunden ist und vom Heiligen Geist entbunden ist, so daß die Kirche Wohnstätte Gottes im Geist ist. Die Kirche als Volk und Haus Gottes verwirklicht sich aber in der Gestalt des Leibes Christi, wo das Verhältnis der Gläubigen zu einander aber vor allem zu Christus bestimmt wird. Die Implikation der Gegenwart Christi im Kirchenbegriff weist also darauf hin, daß die Kirche nicht nur eine menschlich-soziologische Gemeinschaft ist, sondern zuerst eine Glaubensgemeinschaft, die von der Gegenwart des Mysteriums Christi bestimmt und geprägt wird. Denn die Gegenwart des Mysteriums Christi als Gegenwart des Heils Gottes selbst wird in der Kirche als Zentrum des Glaubens aufgenommen und auch im Gottesdienst gefeiert. Dazu versammelt sich sogar das neue Gottesvolk, das von Gott selber aus der Welt erwählt und herausgerufen wird. Die Gegenwart Christi bestimmt und bezeichnet die Kirche nicht nur als versammeltes Gottesvolk, sondern auch als Haus Gottes, wo Christus durch den Heiligen Geist wohnt und gegenwärtig ist, und als Leib Christi, wo die Kirche ihre Identität und ihr Wachstum nur von Christus, dem durch den Leib in geschichtlicher Erscheinung tretenden Haupt, empfängt.

Hier scheint uns der Schluß berechtigt, daß Söhngen den Kirchenbegriff biblisch und heilsgeschichtlich sieht. Diese heilsgeschichtliche Ansicht beim Kirchenverständnis wird aber noch deutlicher in unserer nächsten Untersuchung in bezug auf die Sakramentalität der Kirche. Söhngen hat allerdings Recht, die drei Hauptkirchenbilder oder Kirchenbezeichnungen vorzulegen. Wir sind aber der Meinung, daß Söhngen das ein und einzige Mysterium der Kirche nicht genug auf den Begriff bringt; es kommt in der Erklärung der Kirchenbilder bei Söhngen nur als Voraussetzung zur Sprache. Wir meinen, daß die Kir-

⁴⁰² Vgl. These XXXV, 327-328.

⁴⁰³ These XXXV, 323; vgl. These XXXIV, 312.

chenbilder je eine andere Seite an der Kirche ausdrücken. Sie stehen untereinander in einer gewissen Spannung, sie verweisen aber auf die gleiche Sache. Alle zusammen sind die Überzeugung der Gemeinschaft der Christugläubigen, die auf den in ihr im Heiligen Geist gegenwärtigen himmlischen Herrn und dessen Vater hinweisen⁴⁰⁴.

3.4.2. Zur „Sakramentalität der Kirche“

Söhngen behandelt zwar das Thema der Sakramentalität der Kirche in seinen Werken nicht begrifflich. Seine Überlegungen dazu können aber anders angedeutet werden. Deshalb setzen wir unseren obigen Untertitel unter Anführungszeichen: „Sakramentalität der Kirche“.

Unter Sakramentalität verstehen wir nicht zuerst die Siebenzahl der Sakramente, sondern die Spannungseinheit zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, dem Unsichtbaren und Sichtbaren, die sich in der Menschwerdung des Gottessohnes und in der Geschichte des alten und des neuen Volkes Gottes zeigte⁴⁰⁵. Die Kategorie der Sakramentalität besagt sakramentale Heilswirklichkeit, die sich einerseits uns in der Geschichte offenbart und andererseits bleibend verborgen ist. Dieses Verständnis bezieht sich also grundsätzlich auf das heilsgeschichtliche Mysteriumsverständnis, nämlich auf das Geheimnis des göttlichen Handelns und Werks in der Geschichte, das sich endgültig in Jesus Christus und, unter Bezug auf die geschichtliche Wirksamkeit und Wirkung Christi, in der Kirche verwirklicht. Denn das Wort „sacramentum“ ist ursprünglich von der lateinischen Christenheit zur Übersetzung des biblisch-griechischen „mysterion“ benutzt worden. In der Bibel ist das einzige und eigentliche Mysterium nur Jesus Christus (vgl. Röm 16,25); der Begriff „mysterion“ ist also in allererster Hinsicht christologisch gemeint⁴⁰⁶. Die Sakramentalität der Kirche ist in der Beziehung zu Christus zu verstehen⁴⁰⁷. Wenn

⁴⁰⁴ Vgl. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd.2, 43; ders., *Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis*, 25ff. Gut ist auch, was R. Schnackenburg dazu sagt: „Alle diese Bilder und Aussageweisen, mögen sie räumlich (von unten nach oben) oder zeitlich (von der Gegenwart in die Zukunft) orientiert sein, bleiben letztlich unzulänglich und vermögen nicht adäquat die Spannungseinheit der Erde und Himmel, eschatologische Gegenwart und Zukunft einbeziehenden Existenz der Kirche wiederzugeben; gerade diese Unsagbarkeit aber deutet auf das unergründliche Geheimnis der Kirche in der Welt, zwischen Zeit und Ewigkeit hin“. Ders., *Die Kirche im Neuen Testament*, 133.

⁴⁰⁵ Vgl. P. Smulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: *De Ecclesia I*, 289-312, hier 293; W. Beinert, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*, 13-66, hier 54ff; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, 122 u. 123ff; M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*, in: *MThZ* 20 (1969) 29-54; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. II, 262-273.

⁴⁰⁶ Vgl. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, 245; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. II, 263.

⁴⁰⁷ Die wichtigste Literatur: O. Semmelroth, *Die Kirche als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade*, in: *Scholastik* 28 (1953) 23-39; ders., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953; ders., *Die Kirche als*

die Kirche als Sakrament genannt wird, bedeutet das, daß das Sichtbare an der Kirche das vergegenwärtigende und wirksame Zeichen, d.h. das Realsymbol des in Jesus Christus erschienenen eschatologischen Heils Gottes für die Welt, ist⁴⁰⁸.

Die Bezeichnung „Sakrament“ für die Kirche kommt zwar einmal bei Söhngen vor; dies weist uns aber gerade auf seine „Zurückhaltung“ für diese Bezeichnung hin⁴⁰⁹. Er sagt: „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 die Kirche des Sakramentes und Wortes, wie sie auch in ihrer Verkündigung des Wortes Kirche des Wortes und Sakramentes ist“⁴¹⁰. Damit ist ersichtlich, daß Söhngen den Begriff „Sakrament“ für die Kirche noch distanziert sieht. Denn *erstens* verwendet er das Wort „Sakrament“ noch im traditionellen Sinn, d.h. zur Bezeichnung für die Siebenzahl der Sakramente, und *zweitens* will er die Kirche von der Struktur des Sakramentes her und zugleich von der Struktur des Wortes her sehen. Es ist uns natürlich schon bekannt, wie Söhngen die Einheit von Wort und Sakrament in seinen Überlegungen zur Ekklesiology und Liturgie betont. Söhngens Anliegen hier verweist genau auf sein ökumenische Engagement, weil ja der Ausdruck „Kirche als Sakrament“ die Schwierigkeit mit der evangelischen Kirche, oder besser gesagt: erhebliche Kontroversen, herbeiführte⁴¹¹. Was uns aber hier wichtig ist, sind Söhngens Überlegungen zur sakramentalen Struktur der Kirche zu untersuchen. In diesem Fall kann man allerdings von der Bezeichnung „Sakrament“ für die Kirche bei Söhngen nicht ausgehen, sondern vom ursprünglichen

Sakrament des Heils, in: MySal IV/1, 309-356; P. Smulders, A Preliminary Remark on Patristic Sacramental Doctrine, in: Bijdragen 15 (1954) 25-30; ders., Die sakramental-kirchliche Struktur der christlichen Gnade, in: Bijdragen 18 (1957) 333-341; ders., Die Kirche als Sakrament des Heils, in: G. Barauna (Hg.), De Ecclesia I, Freiburg i.Br. 1966, 289-312; E. Schillebeeckx, Christus-Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1960; K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg 1960 (QD 10); J. Witte, Die Kirche als sacramentum unitatis für die ganze Welt, in: G. Barauna, aaO. 420-452; J. Alfaro, Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: R. Bäumer/M. Dolch, Volk Gottes - Zum Kirchenverständnis der kath., evangelischen und anglikanischen Theologie, Freiburg 1967, 518-535; Y. Congar, Un Peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération, Paris 1975; J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen 1970; ders., Kirche als Heilssakrament, in: J. Reicherstorfer (Hg.), Zeit des Geistes, Wien 1977, 59-70; J. Auer, Die Kirche - Das allgemeine Heilssakrament, KKD VIII, 84-96; W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 237-254; J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg 1992.

⁴⁰⁸ Vgl. W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, 244.

⁴⁰⁹ Vgl. W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, 24.

⁴¹⁰ SW, 19.

⁴¹¹ Über die Kontroverse mit der reformatorischen Kirche: W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, 44-51; J.A. Möhler-Institut (Hg.), Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, Paderborn 1983.

Sinn des Schemas „Sacramentum-Mysterium“. Und genau hier spielen die Überlegungen Söhngens zur Gegenwart Christi in der Kirche, die das Kirchenverständnis zum Ausdruck bringen, eine Rolle.

3.4.2.1. Kirche als Gegenwart des Mysteriums Christi

Söhngens Überlegungen zur Ekklesiologie sind stark christologisch geprägt. Die Kirche ist zuerst und vornehmlich von ihrer Beziehung zu Christus her zu verstehen. Söhngen stützt sich auf den Epheserbrief, der das Christusmysterium als das Geheimnis der Kirche aus Juden und Heiden verkündet⁴¹². Das Mysterium der Kirche ist damit nur vom Mysterium Christi zu verstehen. Das heißt, die Ekklesiologie kann nicht von der Christologie getrennt werden. „Im Traktat über Christus fand auch die Kirche ihren theologischen Ort“⁴¹³. Für das Kirchenverständnis tritt bei Söhngen die Untrennbarkeit von Christus und der Kirche in der Formulierung zutage: „die Kirche als Gegenwart des Mysteriums Christi“. Ein Dreifaches betrachten wir.

Erstens sieht Söhngen die Kirche als Erscheinung einer göttlichen Wirklichkeit, „...die geglaubt werden muß, auch in ihrer Sichtbarkeit, die eben Sichtbarwerden und zugleich Verborgenheit eines Geheimnis ist“⁴¹⁴. Die Kirche wird hier also vom Schema: Sichtbarkeit-Unsichtbarkeit des göttlichen Geheimnisses gesehen. Es ist uns allerdings bereits bekannt, daß das göttliche Geheimnis in der Theologie Söhngens nichts anderes als das Christusmysterium selbst ist. Die Kirche ist die geschichtliche Erscheinung des Christusmysteriums. In seinem früheren Werk verwendet Söhngen dieses Schema noch unter dem Begriff der Trägerschaft. Die Kirche ist „...<<der Leib Christi>> (1 Kor 12,27; Eph 5,30), und zwar der durch die Geschichte in dieser Zeitlichkeit pilgernde Leib des himmlischen Christus. So ist die Kirche jetzt auch der geschichtliche Leib des Kreuzesmysteriums. Freilich nennen wir die Kirche nicht den Träger schlechthin, sondern den geschichtlichen Träger des Kreuzes- und Christusmysteriums. Ganzer Träger des Christusmysteriums ist der ganze Christus. 'Haupt und Leib', das ist der ganze Christus.“⁴¹⁵. Aus diesem Zitat wird deutlich, daß der Gedanke an die Trägerschaft der Kirche durch den himmli-

⁴¹² These XXXIV, 316.

⁴¹³ Ferner sagt Söhngen: „So wird die Aussage über die Kirche dem Apostel (Paulus) zu einer Aussage über Christus und die Aussage über Christus zu einer Aussage über die Kirche....Und so wurde es auch in der Theologie: Im Traktat über Christus fand auch die Kirche ihren theologischen Ort; und es hatte gute Weile bis zu einem eigenen Traktat über die Kirche, und es war und ist keineswegs ein reiner Fortschritt gewesen“. These XXXV, 326.

⁴¹⁴ These XXXV, 325.

⁴¹⁵ WM, 33-34.

schen Christus mit dem Begriff „Leib Christi“ verbunden ist und die Kirche nicht alleiniger Träger, sondern erst zusammen mit ihrem Haupt echter Träger des Christumysteriums ist. Filthaut hat zwar Recht, wenn er an Söhngen kritisiert, daß dieser nicht ausdrücklich darauf aufmerksam mache, einen doppelten Begriff der geschichtlichen Trägerschaft zu benutzen; einmal sei ihm Trägerschaft eine Bezeichnung für eine bloße instrumentale, entscheidungsunfähige Bezogenheit und das andere Mal sei die Trägerschaft eine Bezeichnung für ein personales Verhalten zwischen Christus, dem Herrn und der Kirche⁴¹⁶. Wir wollen aber anmerken, daß Söhngen in den späteren Werken den Begriff der Trägerschaft nicht mehr anwendet. Statt dessen verwendet er den Begriff „Erscheinung“ oder „Leib Christi“, um die Beziehung zwischen Christus und der Kirche zum Ausdruck zu bringen. „Erscheinung“ bedeutet bei Söhngen das Erhabensein des göttlichen Heilswerkes in der Geschichte, das wirklich die geschichtliche Tatsache und zugleich die geheimnisvolle *actio* Gottes ist⁴¹⁷. Die Kirche als Erscheinung des Mysteriums Christi bedeutet also, daß die Kirche das geschichtliche Erhabensein der Gegenwart Christi in der Welt ist. Die Kirche ist eine Erscheinungsweise des anwesenden Herrn⁴¹⁸. Die geschichtliche Erscheinung der Gegenwart Christi durch die Kirche kommt auch bei Söhngen zur Sprache im Zusammenhang mit dem Begriff „mystischer Leib Christi“. Das heißt, der Christus mit seinem verklärten Leib im Himmel hat also auf Erden einen Leib. Dieser Leib ist die Kirche, die ebenso geistlich und geheimnisvoll wie leibhaftig und sichtbar geprägt ist⁴¹⁹. Söhngens Überlegungen zum mystischen Leib Christi entsprechen der neuen Tendenz der Ekklesiologie in diesem Jahrhundert, die den mystischen Leib Christi in bezug auf das Mysterium Christi versteht⁴²⁰.

⁴¹⁶ Filthaut sagt: "Söhngen verwendet in dieser Analogie, ohne daß er ausdrücklich darauf aufmerksam macht, einen doppelten Begriff der geschichtlichen Trägerschaft. Einmal ist ihm Trägerschaft eine Bezeichnung für eine bloße instrumentale, entscheidungsunfähige Bezogenheit (sc. des historischen und des verklärten Leibes Christi), das andere Mal nimmt er Trägerschaft in der Bedeutung eines vollziehen, also personalen Verhaltens (sc. des Kyrios und seines mystischen Leibes). In der Analogie zwischen dem physischen und dem mystischen Leib werden daher zwei verschiedene Begriffe der Trägerschaft gebraucht." Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, 59.

⁴¹⁷ Vgl. SW 118ff.

⁴¹⁸ Vgl. These XXXIV, 318.

⁴¹⁹ These XXXV, 325.330; WM, 34ff.

⁴²⁰ Im Mittelalter wurde der Begriff „corpus mysticum“ nur als rechtliche Größe und Körperschaft verstanden. In der im 20. Jahrhundert geschehenden Erneuerung der Ekklesiologie ist die Beziehung des mystischen Leib Christi zum Mysterium Christi wieder aufgegriffen worden. Die Enzyklika „Mystici corporis“ von Papst Pius XII bereinigte das Mißverständnis vom mystischen Leib Christi als bloß physische Einheit und führte den Begriff „corpus Christi mysticum“ als Bezeichnung für das Geheimnis der Kirche ein; vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, HDG III3d, 121-123.

Zweitens nennt Söhngen die Kirche nicht nur die Erscheinung der Gegenwart des Mysteriums Christi, sondern sogar die Gegenwart des Mysteriums Christi selbst. Er formuliert ganz deutlich: „...die Kultgemeinde selbst als Gegenwart des Herrn, also nicht nur die Gegenwart des Herrn inmitten seiner Kultgemeinde. Also nicht nur wo Gegenwart des Herrn, da ist Gottes Gemeinde; sondern auch und zugleich wo Gemeinde Gottes, da ist Gegenwart des Herrn“⁴²¹. Diese Aussage befindet sich im Kontext seiner Besprechung über die Kultgemeinde oder Kultgemeinschaft. Das heißt, wenn die Gemeinde sich versammelt, ist nicht nur der Herr mitten unter ihr gegenwärtig, sondern sie ist die Gegenwart des Herrn selbst geworden. Die Kirche als Gegenwart und Nähe Christi geschieht aber nicht nur im Gottesdienst oder Kult, sondern auch außerhalb des Kultes, d.h. die Kirche im täglichen Leben. „Die Gemeinde der Geheiligten ist Volk Gottes, und seinem Volk ist der Herr ganz nahe: wo das Volk Gottes, da ist Gegenwart und Nähe des Herrn, auch außerhalb der Kultstätten und (außerhalb oder vielmehr) nach den Kultfeiern“⁴²². Nach Söhngen liegt das Wesen des Christentums sogar in der Gegenwart oder Anwesenheit Christi⁴²³. Das heißt, die Gegenwart Christi selbst bestimmt das Wesen der Kirche. Das Verständnis von der Kirche als Gegenwart Christi verweist noch auf einen weiteren Aspekt, nämlich das Ereignis, in dem Gott sich nicht nur auf die Kirche hin offenbart, sondern auch und zugleich durch die Kirche. Söhngen sagt sogar, die Kirche sei selber Offenbarung, Erscheinung des Herrn⁴²⁴. Das heißt, die Kirche erscheint als Aktualität, als lebendige und stete Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit der Offenbarung Gottes. Anders gesagt, die Offenbarung Gottes vollzieht sich in der Kirche und durch die Kirche⁴²⁵. Daraus folgt, daß Söhngen die Kirche wirklich als Moment der Offenbarung Gottes sieht, sodaß man Gott in der Kirche begegnet. Natürlich findet alles durch Christus im Heiligen Geist statt. Die Kirche als Gegenwart Christi bedeutet also, daß wir die Gegenwart Christi in der Kirche wirklich erfahren können. Die Gefahr der Bezeichnung „Kirche als Gegenwart Christi“, die von Söhngen leider nicht ausdrücklich gesehen wird, liegt darin, daß die Kirche mit Christus identifiziert wird, oder daß die Kirche einfach Christus ist. Man kann zwar sagen: die Kirche ist die Gegenwart Christi. Es muß aber

⁴²¹ These XXXIV, 318.

⁴²² These XXXIV, 318.

⁴²³ „Das Wesen des Christentums ist die Anwesenheit und Ankunft des Christus selbst, gewiß auch die Anwesenheit seiner Lehre und der rechten Lehre über ihn, jedoch zuerst und zuletzt seine Selbstanwesenheit durch den Geist des Herrn in seiner Kirche, seinem Leib“. Weisheit, 916.

⁴²⁴ These XXXIV, 318.

⁴²⁵ „In der Kirche ereignet sich nicht nur *Vorlage* der Offenbarung: nicht nur wird uns den kirchlichen Vorstehern *vorgelegt*, was als Gottes Wort und Werk das Kirchenvolk zu glauben und zu befolgen hat; sondern in der Kirche ereignet sich Offenbarung als *Ereignis* im *Ereignis* der Gemeinde Gottes und ihrer Kultversammlung“. These XXXIV, 318.

dann vorausgesetzt werden, daß man diese Gegenwart nicht einfach mit Christus selbst schlechthin identifiziert⁴²⁶. Die Kirche ist nicht identisch mit Christus. Sie ist die Glaubensgemeinschaft, in der Christus gegenwärtig ist.

Bis jetzt ist noch nicht zur Sprache gekommen, weshalb die Kirche Erscheinung des anwesenden Herrn und sogar Gegenwart Christi ist; für wen Christus so gegenwärtig ist. Dies ist der *dritte* Aspekt des Ausdrucks „Kirche als Gegenwart des Mysteriums Christi“. Die Gegenwart Christi in der Kirche ist eine heilschaffende Gegenwart. Wie wir schon gesagt haben, ist die Gegenwart Christi zugleich die Gegenwart seiner Heilstaten, weil Person und Heilswerk Christi keineswegs getrennt werden können⁴²⁷. Damit ist die Kirche als Gegenwart des Mysteriums Christi nicht nur christologisch, sondern auch soteriologisch zu sehen, und dies meint nichts anderes als in heilsgeschichtlicher Sicht. Im Rahmen der Heilsgeschichte befindet sich die Kirche in der Zwischenzeit zwischen der Sendung des Heiligen Geistes und der Wiederkunft des Herrn⁴²⁸. Söhngens Ausgangspunkt bleibt das göttliche Heilsgeheimnis, das durch die geschichtliche Tat ein für allemal vollbracht und so göttliche Heilsgegenwart geworden ist; und das ist das Christusmysterium⁴²⁹. Ferner sagt Söhngen: „Und wie das Christusmysterium aus der heilsgeschichtlichen Entscheidung des Kreuzes geworden ist und aus ihr ein für allemal lebt, so wird die Kirche durch das Christusmysterium stets aufs neue in jene heilsgeschichtliche Entscheidung des Kreuzes hineingestellt. Die Heilszeit ist noch nicht abgeschlossen, sondern durch das Kreuzesmysterium erst eigentlich und voll angebrochen. Das Heilsmysterium geht noch ständig in der Kirche Jesu Christi durch die Geschichte und ihre Zeitlichkeit hindurch“⁴³⁰. Mit anderen Worten: die Zeit der Kirche ist die Zeit, in der das Heilsmysterium nicht mehr an Christus selbst, sondern an uns dargestellt wird⁴³¹. Das sich in Jesus Christus verwirklichende Heil ist zwar in der Kirche durch die Geschichte bereits gegenwärtig; es wird aber erst am Ende der Zeit vollendet. Die Kirche steht also im eschatologischen Kontext. Um die Rolle der Kirche in der Heilsgeschichte auszudrücken, verwendet Söhngen nur den Ausdruck „Heilsanstalt“, d.h. die Kirche ist da um der Heili-

⁴²⁶ Vgl. K. Rahner, Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schriften VIII, 409-425, hier 415; ders., Ekklesiologische Grundlegung, in: HdPTh I, 121-156.

⁴²⁷ CG, 55f.

⁴²⁸ These XXXIV, 317.

⁴²⁹ Vgl. WM, 75.

⁴³⁰ WM, 76.

⁴³¹ Der Hintergrund dieser Aussage ist sicherlich die Auseinandersetzung Söhngens mit Casel um die effektive Gegenwärtigsetzung, die bei Söhngen nicht an sich, sondern stets an uns gesehen wird.

gung und des ewigen Heils der Menschen willen⁴³². Der Begriff „Heilsanstalt“ ist natürlich nicht klar und scharf genug, um die Kirche als Zeichen und Mittel des Heils für die Welt auszudrücken⁴³³. Bei Söhngen mangelt es eben am Zeichencharakter der Kirche, so daß die Tatsache, nach der die Kirche im Zeichen des schon erschienen und doch noch nicht vollendeten Heils steht, nicht auf den Begriff gebracht werden kann.

3.4.2.2. Kirche als sichtbare Erscheinung und Wirklichkeit des Heiligen Geistes

Söhngen betrachtet die Kirche auch pneumatologisch. Die Kirche ist die sichtbare Erscheinung und Wirklichkeit des Heiligen Geistes. So spricht Söhngen: „Der Heilige Geist ist für uns nicht weniger wirklich als der in unserem Fleische erschienene Gottessohn. Denn, wie wir schon von Augustin hörten, 'diesem Fleische wird die Kirche angefügt, und es wird der ganze Christus, Haupt und Leib'. Die Kirche ist die sichtbare Erscheinung und Wirklichkeit des Heiligen Geistes. In diesem Sinne ist der Heilige Geist die lebendige Gegenwart des erhöhten Herrn in seiner Kirche und Kultgemeinschaft, des Hauptes in seinem Leibe und den Gliedern“⁴³⁴. Aus diesem Zitat wird uns klar, daß die Kirche die sichtbare Erscheinung des Heiligen Geistes als lebendige Gegenwart des erhöhten Christus in seiner Kirche ist. Der Heilige Geist als der Geist Christi ist natürlich überhaupt nicht in dem Sinn zu verstehen, daß der Heilige Geist und der Geist Christi synonym, gleich und dieselbe Person sind, sondern in dem Sinn, daß der Heilige Geist als der Geist Christi ja in und an Jesus Christus selbst 'bereits' geschichtlich 'erschieden' ist, vornehmlich bei seiner Auferstehung⁴³⁵. Die Bezeichnung der Kirche als die sichtbare Erscheinung des Heiligen Geistes verweist also nicht darauf, daß es eine Kirche als sichtbare Erscheinung des Heiligen Geistes und auch eine (andere) Kirche als geschichtliche Erscheinung des anwesenden Christus gibt, sondern darauf, daß es nur eine Kirche gibt, die die sichtbar-geschichtliche Erscheinung des durch den Heiligen Geist anwesenden Herrn Jesus Christus ist. Denn Jesus Christus ist stets nur durch den Heiligen Geist in der

⁴³² Vgl. SW, 30. Damit ist Söhngen der Meinung, daß die Kirche gar keine bloß moralisch-gesellschaftliche Anstalt ist, wie B. Stattler z.B. in der Aufklärungszeit behauptete, sondern zuerst als Heilsanstalt, d.h. göttliche oder heilsgeschichtliche Wirklichkeit, verstanden werden muß. Über den Überblick des Kirchenbildes in der Aufklärung: H. Fries, Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung, in: MySal IV/1, 261-269.

⁴³³ Die Begriffe „Zeichen und Mittel des Heils“ sind eben die Schlüsselwörter für die Bezeichnung „Sakrament“ für die Kirche; vgl. z.B. P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils, 306; O. Semmelroth, Die Kirche als Sakrament des Heiles, in: MySal IV/1, 328ff.

⁴³⁴ Neubeseelung, 174.

⁴³⁵ Vgl. H. Mühlen, Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi. Zur Ekklesiologie des Vaticanum II, 271.

Kirche gegenwärtig. Die Bezeichnung der Kirche als sichtbare Erscheinung des Heiligen Geistes fügt damit in der Theologie Söhngens kein neues Kirchenwesen hinzu, sondern betont die Rolle des Heiligen Geistes, weil ja die Gegenwart Christi in der Kirche nur im Heiligen Geist geschieht und verstanden werden kann⁴³⁶.

Die Bezeichnung der Kirche als sichtbare Erscheinung des Heiligen Geistes zeigt deutlicher die Kirche als Neuschöpfung an. Die Kirche als Neuschöpfung bedeutet, daß wir durch den Heiligen Geist neues Leben als Kinder Gottes empfangen und nach dem Bild Christi und seines himmlischen Vater gleichgestaltet werden⁴³⁷. Der Heilige Geist, der auch Jesus von den Toten erweckt hat, ist unser neues Leben und wird unseren sterblichen Leib einst lebendig machen. Denn der Heilige Geist ist der Lebendigmacher⁴³⁸. Der lebendigmachende Geist ist also durch die Kirche sichtbar erschienen, weil ja die Kirche sein Haus und Tempel ist. Die sichtbare Erscheinung des Heiligen Geistes durch die Kirche verweist also darauf, daß die Kirche als Neuschöpfung Heilsfrucht ist. „Neuschöpfung“ ist allerdings die Frucht des Heiles bzw. der Rechtfertigung und Heiligung. Dies ist das göttliche Heilsmysterium, das in der Geschichte mit dem Christusereignis angebrochen ist und in der Kirche durch den Heiligen Geist als Angeld fortgesetzt und erst am Ende der Zeiten vollendet wird.

3.4.2.3. Kirche als sakramentale Wirklichkeit

Söhngen stellt fest, daß die Kirche sakramentale Wirklichkeit ist. Das bedeutet aber nicht, daß Söhngen bereits ausdrücklich die Kirche als Sakrament Christi bzw. des Heiles nennt. Beachten wir die Worte Söhngens: „Die Kirche als Leib Christi ist demnach eine sakramentale Wirklichkeit, genauer gesagt: eine durch Sakramente aufgebaute und auf-

⁴³⁶ Medard Kehls Versuch, in seinem Artikel: „Kirche-Sakrament des Geistes“ in: W. Kasper (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, QD 85, 155-180, weist darauf hin, daß die Bezeichnung der Kirche als Sakrament des Geistes eine programmatische Absicht ausdrückt, die Ekklesiologie viel stärker als bisher im systemprägenden Kontext der Pneumatologie anzusiedeln; vgl. auch: W. Kasper, *Kirche als Sakrament des Geistes*, in: W. Kasper - G. Sauter, *Kirche - Ort des Geistes* (Freiburg i.Br. 1976) 13-55.

⁴³⁷ Hier bezieht sich Söhngen auf den Römerbrief 8,9-11 und 14-16, wo es heißt: „Ihr lebt nicht im Fleische, sondern im Geiste; wohnt doch Gottes Geist in euch. Wenn aber einer Christi Geist nicht hat, der gehört ihm auch nicht an. Wenn nun Christus in euch ist, dann ist zwar der Leib tot um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Rechtfertigung willen. Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von Toten erweckt hat, in euch wohnt, dann wird er auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt.... Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, wiederum zur Furcht, sondern ihr habt empfangen einen Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater. Der Geist selbst bezeugt unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind“. Zitat aus Söhngen, *Neubeseelung*, 174-175.

⁴³⁸ Vgl. *Einheit*, 395f.

zuerbauende Wirklichkeit. Das <<Wort>> will der Apostel dabei gewiß nicht ausgeschlossen wissen; gehört doch zum Sakrament selbst immer auch das Wort, das die sakramentalen Zeichen zum *verbum visibile* oder sichtbaren Wort macht, wie die Theologie seit Augustinus zu sagen pflegt. Die Kirche als Leib Christi ist also eine durch Wort und Sakramente aufgebaute und aufzuerbauende Wirklichkeit, kurz gesagt eine sakramentale Wirklichkeit⁴³⁹. Daraus kann man folgern, daß „die sakramentale Wirklichkeit“ bei Söhngen zwar die Kirche bezeichnet; diese Bezeichnung aber nicht zuerst auf die sakramentale Struktur der Kirche überhaupt⁴⁴⁰, sondern auf die Dimension der Kirche als Kultgemeinschaft verweist. Die Kirche als Kultgemeinschaft ist die von ihrem Kult her gesehene Kirche, die durch die Einheit von Wort und Sakrament aufgebaut wird.

Obwohl Söhngen über die Sakramentalität der Kirche noch nichts ausdrücklich behauptet hat, gibt es doch eine bzw. einige Aussagen Söhngens, die schon in diese Richtung gehen. „>>Die Kirche als der Leib Christi<< ist aber mehr als ein Bild und Gleichnis, ist Bild und Wirklichkeit in einem oder eine Bildwirklichkeit. Und die Wirklichkeit, die zu dem Bild hinzukommt und es erfüllt, heißt einfach Christus“⁴⁴¹. Noch deutlicher: „...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 dahingab“⁴⁴². Die Kirche ist also das Bild Christi. Was bedeuten aber die Begriffe: „Bild“ und „Bildwirklichkeit“ bei Söhngen? In seiner Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie unterscheidet Söhngen den platonischen Bildbegriff, der die symbolische Theologie der Kirchenväter beeinflusste und bestimmte, und den aristotelischen Bildbegriff, der die symbolische Theologie des Thomas von Aquin beeinflusste und bestimmte⁴⁴³. Denn der aristotelische Bildbegriff mit seinem strengen Gegensatz zur

⁴³⁹ These XXXV, 327.

⁴⁴⁰ Vgl. z.B. J. Auer, der die Kirche als sakramentale Wirklichkeit im Sinn der Sakramentalität der Kirche überhaupt sieht. *Ders.*, Kirche als sakramentale Wirklichkeit (Modelbegriff), in: KKD VIII, 84-96.

⁴⁴¹ These XXXV, 326.

⁴⁴² SW, 68-69.

⁴⁴³ Die Rede vom Bildbegriff bei Söhngen findet sich in seiner Besprechung über die Mysteriengegenwart. Söhngen ist der Meinung Casels, daß, das, was in der Liturgie und besonders in den Sakramenten gegenwärtig ist, nicht nur die Wirkung oder Frucht der Erlösung Christi ist, sondern zuerst Jesus Christus selbst und dadurch erst auch seine Erlösungsfrucht. Söhngen aber kritisiert sowohl Casel, weil Casel meint, daß Thomas schon seine Mysterientheologie gekannt hat, als auch die Gegner Casels, weil sie die Mysterientheologie Casels mit dem aristotelischen Bild- und Teilhabebegriff analysieren. Nach Söhngen befindet sich die Mysterientheologie Casels in der Vätertheologie, die in ihrer Ansicht vom sakramentalen Kultsymbol einem platonischen Bildbegriff nahesteht; und die Theologie des Thomas ist aber aristotelisch bestimmt. Söhngen ist der Meinung, daß der platonische Bildbegriff und der aristotelische Bildbegriff nicht gleich sind und nicht durcheinandergemischt werden können und dürfen; vgl. SW, 43-54.

Wirklichkeit ist nicht der platonische Bildbegriff, der ein gestalthaftes Bild kennt, in welchem Bild und Wirklichkeit zu einer eigenen Wirklichkeitsweise, sozusagen zur Bildwirklichkeit zusammenwachsen. Nach Söhngen ist der Bildbegriff platonisch zu verstehen, d.h. in der Linie der Kirchenväter und Mysterientheologen. Im platonischen Sinn ist das Bild (εἰκών) nicht nur eine funktionale Darstellung einer Sache. „Bild“ kann dort auch eine Ausstrahlung bedeuten, nämlich ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantieller Teilhabe am Gegenstande⁴⁴⁴. Bild und Teilhabe sind in platonischer Begrifflichkeit verschwistert. Das Bild einer Sache hat im platonischen Denken also die Teilhabe zuerst an der Form oder Wesensgestalt des Urbildes und erst dann auch die Teilhabe an der Wirkung durch Nachahmung, während das Bild im aristotelischen Sinn die Teilhabe nicht unmittelbar an der Wesensgestalt des Urbildes hat, sondern nur an der Wirkung der wirkenden Ursache (*participatio mere effectiva vel causalis*)⁴⁴⁵. Nach Söhngen ist demnach das teilhabende Bild in seinem Wirklichkeitsgehalt als Gegenwart der geistigen Gestalt des Urbildes und erst dadurch auch als Wirkung durch Nachahmung zu verstehen. Gehen wir nun auf den Begriff „Kirche als wirkliches Bild Christi“ zurück. Wenn die Kirche wirkliches Bild Christi genannt wird, bedeutet das, daß die Kirche als das Sichtbar- und Offenbarwerden Christi und seiner Heilstat verstanden wird. Die Kirche als das teilhabende Bild ist also die Gegenwart ihres Urbildes, nämlich: Christi, und dadurch die Gegenwart der Wirkung Christi, d.h. seiner Heilstat oder Heilsgnade. Wir betonen, daß für Söhngen die Kirche zuerst als das Sichtbar- und Offenbarwerden der Person Jesu Christi und erst danach seiner Heilsfrucht verstanden werden muß, obwohl die Person Christi und seine Heilstat natürlich nicht trennbar sind. Wir wollen allerdings anmerken, daß die Kirche hier nicht nur bloßes Bild oder bloß passives Bild Christi, sondern teilhabendes Bild ist. Das heißt, man sieht und erfährt Christus und seine Heilstat durch und in der Kirche, weil ja die Kirche wirklich an Jesus Christus und seiner Heilstat teilnimmt. In diesem Kirchenverständnis als Bildwirklichkeit Christi begegnen wir wahrscheinlich (mit vorsichtiger Formulierung) der Richtung der Überlegungen Söhngens zur

⁴⁴⁴ Dies versteht Söhngen so, wie es im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament steht; vgl. C. Kleinknecht, Der griechische Sprachgebrauch von εἰκών in: ThWNT II, 386f. Kleinknecht sagt: „Für diesen ist 'Bild' nicht nur eine funktionale Darstellung einer Sache, die im Bewußtsein des Menschen gewußt wird, sondern 'Bild' bedeutet 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 εἰκών nicht nur eine Abschwächung, gleichsam eine schlechte Nachbildung einer Sache, sondern das Inerscheintreten geradezu des Kerns, des Wesens einer Sache“. Ders., aaO, 386.

⁴⁴⁵ Vgl. SW, 46. Nach Söhngen ist „participatio mere effectiva vel causalis“ 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 stellt.

sakramentalen Struktur der Kirche. Der Begriff „Bildwirklichkeit“ ist freilich kein umfassender und genügender Begriff, die zeichenhafte oder symbolische Dimension der Sakramentalität der Kirche zum Ausdruck zu bringen.

3.4.2.4. Zusammenfassung

Söhngens Überlegungen zum Kirchenverständnis zeigen uns, daß die Kirche christologisch, soteriologisch und pneumatologisch zu verstehen ist. Die Kirche ist ein Mysterium Jesu Christi, d.h. die Kirche ist die geschichtliche Erscheinung und das wirkliche Bild des durch den Heiligen Geist anwesenden Mysteriums Christi in der Welt. Das Mysterium Christi ist dabei die geschichtliche Verwirklichung des Heilsmysteriums, die durch die Kirche in der Zeitlichkeit der Welt weitergeht. Die Kirche befindet sich also in der Zwischenzeit, in der das sich in Christus endgültig vollzogene Heilsmysterium Gottes in der Welt bleibend gegenwärtig ist bis zu seiner Vollendung am Ende der Zeiten, in der das Christumysterium selbst in das Gottesmysterium heimgeholt wird, so daß Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15,28). Die Kirche ist damit das Bild des Mysteriums Christi und zugleich Heilsanstalt in dieser Welt.

Damit ist offensichtlich, daß trotz der „Fruchtbarkeit“ der Ekklesiologie Söhngens, die von der heilsgeschichtlichen Sicht her entwickelt wird, seine Überlegungen zur Ekklesiologie Mängel aufweisen. Die symbolische und vermittelnde Dimension der Kirche, die sehr deutlich und fruchtbar die heilsgeschichtliche Beziehung der Kirche zum Mysterium Christi ausdrücken kann, ist leider in der Theologie Söhngens nicht zur Sprache gekommen. Wir dürfen auch sagen, daß die Vorstellung der Sakramentalität der Kirche in der Theologie Söhngens noch nicht auf den Begriff, wohl aber auf den Weg gebracht wird. Was bei Söhngen aber gut bewertet werden soll, sind seine Gedanken zur Gegenwart Christi die viel zum Kirchenverständnis beitragen. Die Implikation der Gegenwart Christi im Kirchenverständnis wird also klarer und deutlicher in den Überlegungen Söhngens zum Begriff der Kirche als Gegenwart des Mysteriums Christi, als sichtbarer Erscheinung und Wirklichkeit des Heiligen Geistes und als sakramentaler Wirklichkeit. Die Kirche ist die Glaubensgemeinschaft, in der das Mysterium der Gegenwart Christi wirklich erfahren und erlebt werden kann, weil ja die Kirche das dynamische Bild des durch den Heiligen Geist anwesenden Herrn Jesu Christi selbst für die Welt ist.

3.4.3. Zum Verständnis der Kirche als ethischer Wirklichkeit

Söhngen achtet in seinen Werken nicht wenig auf die ethische Dimension der Kirche⁴⁴⁶. Darum besprechen wir nun die Kirche als ethische Wirklichkeit. Darunter verstehen wir das ethische Handeln der Kirche. „Die Kirche als ethische Wirklichkeit“ ist bei Söhngen aber kein Grundbegriff der Kirche, wie z.B. Kirche als Volk Gottes und Leib Christi, sondern eine sittliche Dimension der Verwirklichung der Kirche im alltäglichen Leben. Konsequenter geht Söhngen hier von der Kirche als Gegenwart des Mysteriums Christi aus, um erst dann das konkret-sittliche Handeln der Kirche zu erörtern. Wenn wir unserer Forschung trauen dürfen, dann erklärt Söhngen die sittliche Wirklichkeit der Kirche im Ausgang von zwei untrennbaren Aussagen. Wir wollen hier anmerken, daß die beiden Ausgangspunkte tatsächlich bleibend auf ein einziges Mysterium der Gegenwart Christi in der Kirche verweisen; es geht also hier nur um verschiedene Betrachtungsweisen des einen Mysteriums der Gegenwart Christi in der Kirche.

Erstens ist das ethische Handeln der Kirche die sittliche Verwirklichung der Kirche als sakramentaler Wirklichkeit. Dazu beachten wir die Worte Söhngens: „Die sakramentale Wirklichkeit der Kirche als Leib Christi wirkt sich aus in der Verwirklichung moralischer Forderungen oder Imperative, die sich aus dem Indikativ (dem angesagten Sein) der sakramentalen Wirklichkeit stellen“⁴⁴⁷. Daraus ergibt sich, daß Söhngen das Schema „Imperativ aufgrund des Indikatives“ zugrundlegt. Das heißt, das ethische Handeln der Kirche als Imperativ gründet sich auf die sakramentale Wirklichkeit der Kirche als Indikativ. Kurz gesagt: das ethische Handeln der Kirche ist immer als moralische Verwirklichung der Kirche, insofern sie sakramentaler Wirklichkeit ist, zu verstehen. Wiederum sollen wir hier bemerken, daß der Begriff „Kirche als sakramentale Wirklichkeit“ bei Söhngen zuerst auf die Kirche als Kultgemeinschaft verweist, nämlich auf das Mysterium der Gegenwart Christi in der Kirche, vor allem in ihrer Liturgie. Denn das göttliche Geheimnis der lebendigen Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde vollzieht sich in der Liturgie am deutlichsten, nämlich im Sinne von Aufnahme und Ausdruck der Gläubigen⁴⁴⁸. Christus und seine Heilstaten sind gegenwärtig in der Kultgemeinschaft, und zwar wenn die Gemeinde sich versammelt und ihren Gottesdienst feiert⁴⁴⁹. Die Kirche ist also Kultgemeinschaft, weil in ihr Christus und sein Heilstun ständig und lebendig darge-

⁴⁴⁶ These XXXV, 328ff, Sinn, 161ff, SW, 31f, WM, 22-27; Einheit, 364-368.

⁴⁴⁷ These XXXV, 328.

⁴⁴⁸ Das heißt, der Glaube an das Mysterium der Gegenwart Christi wird am deutlichsten in der Liturgie ausgesprochen. Er findet also seinen gemeinsamen und geformten Ausdruck in der Liturgie der Kirche; vgl. Neubeseelung, 169.

⁴⁴⁹ Vgl. SW, 13-33.

stellt und so mit Christus Gott der Vater im Heiligen Geiste verherrlicht wird, wodurch auch wir mit Christus verherrlicht werden, d.h. unser Heil erlangen⁴⁵⁰. Das im christlichen Kult erworbene Heil wirkt sich aber noch weiter aus, nämlich im alltäglichen Leben der Christen⁴⁵¹. Das täglich-sittliche Leben der Christen empfängt seine Kraft und Gestalt von der in der Liturgie gefeierte Gegenwart Christi.

Zweitens bespricht Söhngen die sittliche Verwirklichung der Kirche ausgehend vom geschichtlichen Sein des Mysteriums Christi in der Kirche⁴⁵². Anders-gesagt: die ethische Verwirklichung der Kirche bezieht sich auf das geschichtliche Sein der Kirche, durch das das Mysterium Christi durch die Geschichte geht. „Wie das Mysterium in Jesus durch die Geschichte hindurchgegangen ist, so geht nun in der Kirche die geschichtliche Wirklichkeit durch das Mysterium des Christus und Kreuzes hindurch. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß in der Kirche das Christumysterium bis ans Ende der Zeit verkündigt und dargestellt wird durch Wort und Sakrament. Sondern solche Verkündigung und Darstellung des Christumysteriums erhebt zugleich Anspruch auf sittliche Verwirklichung des Christusgebotes“⁴⁵³. Das geschichtliche Sein der Kirche als Gegenwart des Mysteriums Christi in der Kirche umfaßt somit immer den sittlichen Bereich; oder anders formuliert: der sittliche Bereich bezeichnet immer das geschichtliche Sein der Kirche. Dieses sittliche Streben und Kämpfen geht allerdings weiter in der Geschichte bis zum Ende der Zeit, wenn die Kirche in die Ruhe und den Genuß der Gottesschau eingeht⁴⁵⁴. Wiederum, so nach Söhngen, ist die sittliche Wirklichkeit der Kirche nur die Folgerung aus der Wirklichkeit des Christumysteriums, das in und durch die Kirche und durch die Weltgeschichte geht.

3.4.3.1. Die christliche Liebe und die ethische Verwirklichung der Kirche

Nach Söhngen verweist das Kirchenbild „Leib Christi“ - d.h. die Kirche hat viele Glieder, aber doch nur einen Leib - auch auf das soziale Ethos, das in der Gemeinde und ihren Versammlungen walten soll⁴⁵⁵. Dieses Ethos ist kein anderes als das Ethos der Liebe, wie sie in 1 Kor 13 im Agape-Hymnus steht. Söhngen betont immer wieder, daß die christliche Liebe etwas wesentlich anderes als der platonische Eros und die deutsch-

⁴⁵⁰ Vgl. Neubeseelung, 177.

⁴⁵¹ Vgl. SW, 31; Sinn, 161-163.

⁴⁵² WM, 22-27.

⁴⁵³ WM, 22-23.

⁴⁵⁴ Vgl. WM, 23.

⁴⁵⁵ These XXXV, 328.

idealistische „reine Menschlichkeit“ ist, daß sie vielmehr durch ihre heilsgeschichtliche und dogmatische Bestimmtheit verstanden werden muß⁴⁵⁶. Söhngen lehnt durchaus jene Meinung ab, wie sie etwa Lessing vertritt, die christliche Liebe sei nur als edle Menschlichkeit zu verstehen⁴⁵⁷. Wenn die christliche Liebe nur als edle Menschlichkeit gesehen wird, dann bedeutet das, daß die christliche Liebe nur ein menschliches Werk und nur eine menschliche Anstrengung ist. In seiner Abhandlung „Die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus“ vergleicht Söhngen ganz ausgezeichnet den platonischen Begriff des Eros und den christlichen Begriff der Agape, sodaß der Unterschied von beiden wirklich deutlich wird⁴⁵⁸. Grundsätzlich liegt der Unterschied der beiden Begriffe in der Bewegung der Liebe. Während der platonische Begriff des Eros und der Liebe als rein menschliches Tun sich immer von unten, vom Menschen aus, nach oben, zu Gott bewegt, geht die Bewegung der christlichen Liebe stets von oben nach unten, nämlich von Gott zum Menschen. Die christliche Liebe bedeutet wesentlich *Agape* oder lateinisch *caritas*, „...die Liebe zu Gott und dem Nächsten aus dem Grund und Geist der Liebe Gottes zu uns ist, die er uns zuvor in Christus erwiesen hat und die er uns durch den Heiligen Geist schenkt, der in unsere Herzen gegeben ist“⁴⁵⁹.

Bevor wir aber die Gedanken über die christliche Liebe entwickeln, wollen wir das genaue Verhältnis von christlicher Liebe und ethischer Verwirklichung der Kirche noch klären. Alle unsere guten Werke, unsere Werke der Nächstenliebe sind eigentlich die ethische Verwirklichung der Liebe Gottes, die uns zuvor in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist bereits als Geschenk gegeben ist. Deshalb sagt Söhngen: „Die guten Werke der Nächstenliebe aber werden uns zum Zeichen sein, daß unser Gottesdienst und unsere Liebe zu Gott von einem lebendigen Glauben getragen sind“⁴⁶⁰. So begegnen wir hier wiederum dem Schema: vom Mysterium der Liebe Gottes zu seiner sittlichen Verwirklichung in der Welt, wo sich die Kirche befindet. Das sittliche Handeln und Streben der Kirche empfängt seinen Sinn, seine Richtung und sein Ziel stets im Bezug auf das Mysterium der Liebe Gottes. Es ist also die konkret-geschichtliche Verwirklichung der

⁴⁵⁶ Vgl. Einheit 303.

⁴⁵⁷ Dazu sagt Söhngen: „Auf die Frage nach dem Wesen des Christentums hat kein Geringerer als Lessing die einprägsame Antwort gegeben: Das Wesen des Christentums ist Liebe, diese Liebe als edle Menschlichkeit verstanden. Und Lessing glaubte, damit eine Antwort zu erteilen, die überzeitlich und allgemein gültig sei; denn Menschlichkeit, Humanität gilt dem Aufklärer Lessing als der schlechthin allgemeine und reinste Wert menschlicher Lebensgestaltung. Viele haben seither bis in unsere Tage hinein dem großen Dichter und Denker der Aufklärung jene Antwort nachgesprochen.“ Offenbarung, 3.

⁴⁵⁸ Offenbarung, 6-25.

⁴⁵⁹ These XXXV, 328; vgl. Offenbarung, 10-11.

⁴⁶⁰ These XXXIV, 321.

Liebe Gottes, in der die Glieder der Kirche ihren Glauben in den konkreten Werken für die Welt und ihre Mitmenschen äußern.

3.4.3.2. Die christliche Liebe als Gottes Liebe zu uns in Jesus Christus

Wir haben das Thema „Gottes Liebe zu uns in Jesus Christus“ schon mehrmals erwähnt und besprochen. Was hier zum Ausdruck gebracht werden soll, ist Gottes Liebe zu uns in Jesus Christus als die christliche Liebe in Hinblick auf die ethische Wirklichkeit der Kirche. Wie bereits erwähnt wurde, verwendet Söhngen den griechischen Begriff „Agape“, der in der lateinischen Bibel mit *caritas* und *dilectio* übersetzt wird, für die christliche Liebe in Gegensatz zum platonischen Begriff „Eros“⁴⁶¹. Nach Söhngen ist der platonische Eros: „...die Sehnsucht des Menscheingeistes, die sich am Sinnlich-Schönen entzündet, um sich aufzuschwingen zum Schönen und Guten in der reingeistigen Überwelt: so ist der Eros die Kraft, durch die der Mensch sich selbst bildet und das entbindet, was frei und göttlich ist in unserer Seele“⁴⁶². Der platonische Eros ist damit zuerst die Leistung des Menschen selbst, das Schöne und Gute zu erreichen. Man kann natürlich nicht - Söhngen weist darauf hin - den Einfluß des platonischen Begriffs des Eros auf das christliche Denken verleugnen, wie er sich z.B. in der christlichen Mystik zeigt⁴⁶³.

⁴⁶¹ Vgl. Offenbarung, 4 u. 5. Söhngen nennt drei lateinische Wörter für Liebe, nämlich amor und caritas oder dilectio. Das griechische Wort Agape wird aber mit caritas und dilectio übersetzt und nicht mit amor. Das lateinische Wort „amor“ hat den Allweltsumfang des deutschen Wortes Liebe.

⁴⁶² Diese Begriffsbestimmung ist Söhngens Zusammenfassung von vier Hauptmerkmalen des platonischen Begriffs des Eros. Diese vier Hauptmerkmale sind: (1) Der Eros ist eine Bewegung von unten nach oben, d.h. er ist ein Aufschwung des Menscheingeistes aus der sichtbaren Welt der sinnlichen Dinge hinüber zur unsichtbaren Welt jener geistigen Gestalten, welche die ewigen Urbilder alles Wahren, Guten und Schönen in der vergänglichen WerdeWelt sind. (2) Der Eros ist die Sehnsucht des Menscheingeistes nach dem Schönen und Guten, d.h. er entzündet sich zwar an schönen und tüchtigen Körpern dieser sichtbaren Welt, um aber von da und darüber hinaus aufzusteigen zur rein geistigen Schönheit; zu dem, was an sich schön ist. (3) Der Eros ist die Kraft, die den Menschen bildet im Sinne der kalokagathia, nämlich im Sinne des Einklanges von Schönheit und Trefflichkeit. Im Aufschwung also aus der Welt des Sinnlich-Schönen empor in die Überwelt des Geistig-Schönen soll der Mensch die Freiheit des Geistes gewinnen und in sich den geistigen Adel freien und schönen Menschentums gestalten. (4) Der Eros ist Selbstliebe, freilich Selbstliebe nicht in einem niedrig sinnlichen, sondern in einem höchst geistigen Sinne, d.h. er ist die Liebe des Menschen zu seinem höheren, geistigen, letztendings göttlichen Selbst; vgl. Offenbarung, 6-8.

⁴⁶³ In der Mystik ist die Frage nach dem Weg bedeutsam. Es ist Gemeingut aller Mystik, daß der Weg in Stufen ansteigt, daß also die Seele stufenweise von unten nach oben zur mystischen Schau hin ansteigt. Obwohl es in der mystischen Tradition verschiedene Wege und Stufen gibt, gelten doch immer drei Grundstufen: via purgativa (Weg der Reinigung), via illuminativa (Weg der Erleuchtung) und via unitiva (Weg der Einigung). Die Grundgedanken aller Mystik sind also, so Söhngen, dem platonischen Eros nahe verwandt. Söhngen fügt noch hinzu, daß der Einfluß des platonischen Eros im christlichen Denken nicht nur bei den mystischen Wegen, sondern auch im Gedanken an Gott als das höchste und schönste Gut deutlich ist, wie z.B. bei Augustinus in „Confessiones“ (X, 27); vgl. Offenbarung, 8-10.

Dagegen ist die christliche Agape zuerst das göttliche Mysterium, das sich in Jesus Christus offenbarte und uns durch den Heiligen Geist geschenkt wird. Denn „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5). Die christliche Agape ist also das Mysterium Gottes selbst, und wir wissen davon, weil sie uns geoffenbart worden ist. Geoffenbart worden ist uns die Agape von Gott in seinem Sohn Jesus Christus⁴⁶⁴. Wie der Hl. Johannes sagt, ist Gott selbst die Liebe (1 Joh 4,8)⁴⁶⁵, und Jesus Christus, Sein Sohn, ist die menschgewordene Liebe Gottes. Wir haben ihre Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit (vgl. Joh 1,14)⁴⁶⁶. Diese Herrlichkeit der Liebe Gottes ist zutiefst im Kreuze Jesu Christi erschienen. Die Kraft der Liebe Gottes wurde auf Erden in der Schwäche des Kreuzes Christi vollbracht. „Denn im Kreuze Christi ist die Kraft und Herrlichkeit der Auferstehung Christi vollbracht worden. Und die Kraft des Gottesgeistes, der Jesum von den Toten erweckt hat (Röm 8,11), ist auch über uns gekommen durch die Sendung des Heiligen Geistes; nun wohnt der Heilige Geist in uns, der Geist der Liebe, der Geist, der das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn ist“⁴⁶⁷. Die Liebe, die uns geoffenbart wurde, ist also stets die innertrinitarische Liebe, in der der Vater und der Sohn einander lieben im Heiligen Geist⁴⁶⁸. Daraus folgt, daß die Überlegungen Söhngens zur Liebe Gottes durchaus heilsgeschichtlich sind. Die christliche Liebe geht vom göttlichen Mysterium als Mysterium der Liebe Gottes aus, das in der Geschichte geoffenbart wurde, sich nämlich in Jesus Christus verwirklichte und uns durch die Ausgießung des Heiligen Geistes geschenkt wird. Damit ist die christliche Agape für uns eine Gabe und ein Geschenk Gottes. Söhngens Überlegungen zur Liebe Gottes liegen also auf der paulinisch-johanneischen Linie. Das heißt, die Liebe Gottes und Christi ist im Grunde eine einzige; das Liebeswerk Gottes kommt in Christi Liebeswerk zur Offenbarung und Durchsetzung⁴⁶⁹.

Um den Gedanken der christlichen Agape zu vertiefen, erörtert Söhngen vier Hauptmerkmale des christlichen Begriffs „Agape“. *Erstens* ist die christliche Agape eine Bewegung von oben nach unten. Das heißt, wie Jesus Christus für uns Menschen und um unseres Heiles willen hinabgestiegen ist vom Himmel, so ist auch die Liebe Gottes hinab-

⁴⁶⁴ Vgl. Einheit, 105, 303, 392.

⁴⁶⁵ Vgl. Einheit 157, 159f, 233f, 354.

⁴⁶⁶ Offenbarung, 10.

⁴⁶⁷ Offenbarung, 10.

⁴⁶⁸ Ebd. 18.

⁴⁶⁹ Vgl. Staufer, ἀγαπάω, in: ThWNT I, 49ff u. 53f.

gestiegen vom Himmel auf diese Erde⁴⁷⁰. *Zweitens* ist die christliche Agape eine sich entäußernde und sich erniedrigende, sich wegschenkende und sich aufopfernde Liebe. Dies wird uns besonders im Philipperbrief (2,6-8) gezeigt. Die Liebe Gottes ist das Ereignis, daß Gott sich im eingeborenen Sohn Jesus Christus seiner Gottesgestalt, seiner göttlichen Herrlichkeit und Macht entäußert und Knechtsgestalt annimmt und den Weg dieser Selbstentäußerung noch bis zur äußersten Selbsterniedrigung, bis zum schimpflichen Sklaventod am Kreuz geht⁴⁷¹. *Drittens* macht die christliche Agape alle Menschen guten Willens zu Kindern Gottes. Das heißt, die christliche Liebe ist die Liebe Gottes zu uns, die in seinem Sohn Jesus Christus, der uns Bruder geworden ist, alle Menschen guten Willens zu Kindern Gottes beruft, auf daß sie als Kinder des himmlischen Vaters und als Brüder Christi einander lieben und dienen⁴⁷². *Viertens* ist die christliche Agape die Liebe Gottes zu uns, die sich in uns auswirkt als Kraft und Gebot dienender Bruder- und Nächstenliebe. Das heißt, die Liebe ist zuerst Gabe oder Geschenk Gottes für uns, und dann erst strömt diese Liebe, mit der Gott uns liebt, in uns über auf den Nächsten⁴⁷³. Die Nächstenliebe aber betrachten und entwickeln wir im nächsten Abschnitt.

3.4.3.3. Die christliche Liebe als unsere Liebe zum Mitmenschen in Jesus Christus

Die Liebe zum Mitmenschen ist für die Christen zuerst die Auswirkung der Liebe Gottes zu uns, nämlich der Liebe, die uns Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkt hat. Alle Gestalten unserer Liebe zum Mitmenschen haben ihre Quelle in der Liebe Gottes zu uns und münden wieder in diese Liebe. Damit hat die christliche Agape tatsächlich zwei Seiten, nämlich die Seite Gottes, auf der sich die Agape als Gottes Liebe zu uns in Jesus Christus zeigt, und die Seite des Menschen, auf der sich die Agape als unsere Liebe zum Mitmenschen in Jesus Christus auswirkt⁴⁷⁴. Hier gibt es keine zwei Arten von Agape, sondern nur ein und dieselbe Agape. Die christliche Agape ist nichts anderes als die innertrinitarische Liebe, in der der Vater und der Sohn im Heiligen Geist einander lieben. Diese Liebe strömt auf uns und in uns auf den Mitmenschen über. So sagt Söhngen deutlich: „Wie also die Liebe, mit der der himmlische Vater seinen eingeborenen Sohn im Heiligen Geist liebt, auf uns überströmt in der Hingabe des Sohnes, so strömt nun auch diese Liebe, mit der Gott uns liebt, in uns über auf den Nächsten: im

⁴⁷⁰ Offenbarung, 11-13.

⁴⁷¹ Ebd. 13-15.

⁴⁷² Ebd. 15-18.

⁴⁷³ Ebd., 18.

⁴⁷⁴ Vgl. Ebd. 18.

Namen und in der Kraft des Christus, den Gottes Liebe uns geschenkt und zu unserem Bruder gemacht hat, sollen wir wie Kinder des himmlischen Vaters und Brüder Christi einander lieben und dienen⁴⁷⁵. Daraus zeigt sich, daß unsere Liebe zum Mitmenschen eine weiterströmende Liebe Gottes und Liebe Christi zu uns ist. Damit zielt Söhngen natürlich mit Recht auf die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe⁴⁷⁶.

Alle guten Werke für die Mitmenschen sind eine Verwirklichung unserer Liebe zu ihnen. Das bedeutet, daß wir gute Werke vollbringen, nicht weil wir damit Verdienst und Lobpreis gewinnen wollen, sondern weil Gott uns schon geliebt hat und seine Liebe uns geschenkt wurde, sodaß wir diese von Gott geschenkte Liebe in den konkreten Taten für die Mitmenschen verwirklichen wollen. Zu diesen Überlegungen führten Söhngen zwei biblische Sachverhalte. Der eine findet sich in den paulinischen Briefen. Nach Söhngen meint Paulus mit „Liebe Gottes“ zuerst Gottes Liebe in Jesus Christus zu uns und nicht unsere Liebe zu Gott. Die Liebe bei Paulus ist also die Gemeinschaft mit Christus, durch Christi Liebe zu uns und durch unsere Liebe zu den Brüdern in Christus. Unsere Liebe zu Gott scheint Paulus als eschatologisches Heilsgut gegolten zu haben, so Söhngen (vgl. 1 Kor 13,12)⁴⁷⁷. Unsere Liebe zu Gott wird als jene vollkommene Gottesliebe verstanden, in der wir Gott schauend lieben und liebend schauen. Der zweite Sachverhalt ist johanneisch. Wie Paulus betont auch Johannes zuerst Gottes Liebe zu uns. Diese wirkt sich sodann als unsere Liebe zum Mitmenschen aus (vgl. 1 Joh 4,7-13 und 18-21; 5,3). Bei Johannes wird aber von unserer Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen sogar noch nachdrücklich gesprochen. „Wir wollen also Gott lieben, weil Gott uns zuerst geliebt hat“ (1 Joh 4,19) und „Geliebteste, wenn Gott uns so sehr liebte, müssen auch wir einander lieben“ (1 Joh 4,11)⁴⁷⁸. Daraus folgert Söhngen, daß Paulus und Johannes einen gleichen Grund haben, wenn sie von der Liebe Gottes sprechen, und zwar: wir lieben einander und lieben Gott, weil Gott uns zuerst geliebt hat.

Die Nächstenliebe, mit der wir also die Mitmenschen lieben, ist zwar eine Auswirkung der Liebe Gottes zu uns. Sie ist aber auch Gebot Christi, weil Christus sagt: „Ein neues

⁴⁷⁵ Offenbarung, 18.

⁴⁷⁶ In der traditionellen Theologie, etwa des 19. Jahrhunderts, sah man zu wenig die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe. Man unterschied beide sogar nicht nur begrifflich, sondern faßte sie auch als getrennte Akte auf. Dagegen stellt man nun umso stärker die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe heraus. Dies gilt auch für Söhngen; vgl. ferner etwa: K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften VI, 277-298; J.B. Lotz, Die Drei-Einheit der Liebe. Eros - Philia - Agape, Frankfurt 1979; D.v. Hildebrand, Das Wesen der Liebe. Gesammelte Werke III, Regensburg 1971; J. Splett, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe - laienhaft, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg 1979, 299-310.

⁴⁷⁷ Offenbarung, 19.

⁴⁷⁸ Zitat aus Söhngen, ebd. 20.

Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet; so wie ich euch geliebt habe, damit ihr einander liebet. Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habt“ (Joh 13,34f; vgl. Joh 15,9f und 12-14)⁴⁷⁹. Hier gibt es zwei Maßstäbe für unsere Liebe zum Mitmenschen, nämlich Christi Liebe zu uns und unsere Selbstliebe⁴⁸⁰. Der erste Maßstab ist dem Neuen Testament eigen. Wie nämlich Christus, der Herr, unser aller Diener wurde in seiner Liebe zu uns, so soll auch unsere Liebe zum Mitmenschen in Christus eine Liebe sein, die bereit ist, sich aufzuopfern und den geringsten Brüdern zu dienen, und sei es mit niedrigsten Diensten (vgl. Joh 13, 12-15; 15,12; Mt 20,25-28; Mk 10,42-45). Der andere Maßstab stammt aus dem Alten Testament: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18; hier von Mt 22,39; vgl. Mt 5,43; Röm 13,9; Gal 5,14). Für Söhngen bedeutet das, daß wir den Nächsten ebenso selbstverständlich und urtümlich lieben sollen, wie wir uns selbst lieben. Dadurch wird unsere Selbstliebe gleichsam verzehrt von unserer Liebe zum Nächsten⁴⁸¹. Söhngen betont, daß die christliche Agape überhaupt keine Selbstliebe im negativen Sinn ist, nämlich im Sinn der Selbstsucht und des Egoismus. Dagegen schwingt die christliche Liebe selbstvergessen zwischen Gott und dem Mitmenschen. Immer richtet sie unseren Blick auf das Handeln Gottes, auf Gottes zuvorkommende Liebe und auf die Not des Mitmenschen. Söhngen fügt noch hinzu, daß die christliche Liebe wirklich eine frohe Botschaft ist. Denn sie ist eine Kunde von einem überreichen Geschenk Gottes an alle Menschen guten Willens⁴⁸². Das ist die frohe Botschaft, daß die Liebe Gottes in uns offenbar geworden ist, in der Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben (1 Joh 4,9).

Bisher stellten wir dar, was Söhngen vor allem in seinem Werk: „Die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus“ gesagt hat. Wir können daraus folgern, daß bei Söhngen als Schema für die christliche Liebe gilt: Die Liebe Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zu uns und durch uns zum Mitmenschen. Die Darstellung Söhngens ist sicherlich betont heilsgeschichtlich geprägt. Es scheint uns aber, daß beim Schema Söhngens die Person des Mitmenschen gleichsam als Material aufgefaßt werden könnte. Es liegt eine gewisse Gefahr darin, da die Person des Mitmenschen nur als Objekt der Selbstverwirklichung unserer Liebe oder als Material der Beziehung zwischen dem Ich und Gott gesehen werden könnte. Die Person des Mitmenschen ist als ein lebendiger

⁴⁷⁹ Ebd. 19-20.

⁴⁸⁰ Ebd. 20-22.

⁴⁸¹ Ebd. 22.

⁴⁸² Ebd.

Partner in seiner Eigenständigkeit zu berücksichtigen, sodaß die christliche Liebe auch „die dialogisch-geschichtliche Perspektive“ der Person umfassen kann⁴⁸³.

3.4.4. Ergebnis

Die Kirche als ethische Wirklichkeit ist sicherlich kein Hauptbegriff der Kirche in der Theologie und auch nicht bei Söhngen. Für Söhngen ist die ethische Wirklichkeit stets eine konkret-geschichtliche Verwirklichung des Wesens der Kirche als Mysterium der Gegenwart Jesu Christi zu verstehen. Mit der ethischen Dimension gewinnt die Kirche gerade ihre konkrete Gestalt und Forderung für die Mitmenschen in der Welt, sodaß die Kirche nicht nur zufrieden ist mit dem in Jesus Christus empfangenen Heil, sondern dieses ihr geschenkte Heil durch alle guten Werke in der Welt verwirklicht und die frohe Botschaft allen Menschen durch ihr konkretes Handeln verkündet. Diese christliche Botschaft ist nichts anderes als das Mysterium der Liebe Gottes. Es ist jene herabsteigende und sich selbst entäußernde Liebe Gottes zu uns, durch die er seinen Sohn und dieser sich selbst in den Tod dahingegeben hat, da wir verloren waren; Kraft dieser Liebe heißen und sind wir Kinder Gottes, die als Kinder des himmlischen Vaters und als Brüder Christi einander lieben und dienen sollen.

Wir haben also bis jetzt die Implikation der Gegenwart Christi im Kirchenverständnis bei Söhngen darzustellen versucht. Es gibt demnach ein Leitmotiv in der Ekklesiologie Söhngens, nämlich daß die Kirchenbegriffe „Sakramentalität der Kirche“ und „die ethische Wirklichkeit der Kirche“ sehr heilsgeschichtlich und vom Mysterium der Gegenwart Christi in der Kirche ausgehend geprägt sind. Das Mysterium der Gegenwart Christi bestimmt die Kirche als versammeltes Gottesvolk, als Haus oder Tempel Gottes und als Leib Christi. Die Gegenwart Christi macht die Kirche durchaus zum Sakrament Jesu Christi und des Heils, wenn Söhngen es auch noch nicht begrifflich so formuliert. Nach Söhngen ist die Kirche das lebendige und wirkliche Bild Christi und sogar das Mysterium der Gegenwart Christi selbst. Die Gegenwart Christi in der Kirche weist auch darauf hin, daß die Kirche die Gegenwart der Liebe Gottes zu uns und dadurch zum Mitmenschen ist. Die Ekklesiologie Söhngens ist zwar nicht von besonders großer Bedeutung in der Erneuerung der Ekklesiologie dieses Jahrhunderts. Seine Überlegungen zum Mysterium der Gegenwart Christi in der Kirche leisten aber keinen geringen Beitrag in dem Bemü-

⁴⁸³ Vgl. H. Rotter, Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral, 84-87. Ferner sagt Rotter: „In der Sicht eines dialogischen Personalismus verwirklicht sich die einzelne Person, indem sie sich auf das Du hin öffnet und damit kommuniziert. Diese liebende Beziehung bewirkt aber nicht eine bloße Identität, sondern in ihr wird der Partner gerade auch als eine andere Person anerkannt und gleichzeitig ihm gegenüber das eigene Ich in seiner Eigenständigkeit bewahrt“. (S. 85).

hen, einige wichtige Gesichtspunkte im Kirchenverständnis zu gewinnen, vornehmlich weil sie sehr biblisch und heilsgeschichtlich orientiert sind.

Wir haben damit in diesem Kapitel Söhngens Überlegungen zur Gegenwart des Mysteriums Christi in der Kirche untersucht. Das dritte Kapitel konzentrierte sich also auf die Gegenwart Christi in der Kirche als Glaubensgemeinschaft und Kultgemeinschaft und danach auf ihre Implikation im Kirchenverständnis. Wir sahen, wie Söhngen schon seit den 30er Jahren eindrückliche Erwägungen über die vielfältige Gegenwart Christi in der Kirche vorlegte, nachdem sich die Theologie der Kirche bezüglich der Gegenwart Christi lange Zeit nur mit der Gegenwart Christi in der Eucharistie beschäftigt hatte. Söhngen ist sicherlich einer der bahnbrechenden Theologen, die den verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Kirche Aufmerksamkeit schenken und fruchtbare Überlegungen dazu anstellen. Trotz dieser Fruchtbarkeit seiner Überlegungen zur Gegenwart Christi in der Kirche mangelt es Söhngen noch an der personal-dialogischen Perspektive. Unter der personal-dialogischen Perspektive verstehen wir eine Perspektive, die menschlich-personale Erfahrungen betrifft und den Menschen als Partner im Begegnungs- und Kommunikationsvorgang zwischen Gott und Menschen, Menschen und Mitmenschen sieht. Wenn Christus in der Kirche gegenwärtig ist, ist die Kirche kein bloßes Instrument seiner Gegenwart und seines Heilswerkes, sondern eine lebendige Glaubensgemeinschaft, die auf seine Gegenwart und sein Heilswerk mit Freiheit und personaler Eigenständigkeit antwortet. Genauso sind die Welt und die Mitmenschen, unter denen sich das Leben der Kirche konkret entfaltet, lebendige Partner der Kirche und nicht bloßes Objekt und Material, an dem die Kirche ihre Sendung verwirklicht. Diese personal-dialogische Perspektive fehlt noch in den Überlegungen Söhngens zur Gegenwart Christi in der Kirche.

Die Gegenwart des Mysteriums Christi in der Kirche vollzieht sich aber besonders im Sakrament. Söhngens Überlegungen zur Gegenwart Christi im Sakrament sind interessant, und wir haben nun „seine Sakramententheologie im allgemeinen“ zu untersuchen. Dies eben ist Gegenstand unserer Untersuchung im vierten Kapitel.

KAPITEL IV

DIE GEGENWART DES MYSTERIUMS CHRISTI IM SAKRAMENT

Wenn wir nun die Gegenwart des Mysteriums Christi im Sakrament bei Söhnen in einem eigenen Kapitel untersuchen, müssen wir vorab anmerken, daß die Gegenwart Christi im Sakrament durchaus zur Gegenwart Christi in der Kirche gehört. Das heißt, die Gegenwart Christi im Sakrament ist überhaupt keine eigene Gegenwart Christi, die quasi außerhalb der Kirche wäre, sondern vielmehr stets eine Art und Weise der Gegenwart Christi in der Kirche. Es gibt zwar verschiedene Gegenwartsweisen Christi in der Kirche; sie sind aber immer nur eine einzige Gegenwart Christi, nämlich die Gegenwart des einen und desselben Herrn Jesus Christus¹.

Die besondere Betrachtung über die Gegenwart Christi im Sakrament ist nicht nur deshalb notwendig, weil Söhnen sie besonders auf den Begriff bringt, sondern auch, weil wir vom Verständnis der Gegenwart Christi im Sakrament ausgehend die Sakramententheologie Söhngens untersuchen wollen, ohne allerdings das Ergebnis der vorangestellten Untersuchungen zu vernachlässigen. Vielmehr gerade deshalb untersuchen wir „eine Sakramentenlehre im allgemeinen“ bei Söhnen im letzten Teil des letzten Hauptkapitels² nach der Besprechung des Mysteriums Christi und seiner Gegenwart in der Kirche und im Sakrament, weil die Sakramentenlehre im allgemeinen in gewisser Hinsicht eine Folgerung oder besser gesagt, eine Implikation der Gegenwart des Mysteriums Christi ist. Damit wollen wir unserem Weg oder unserer Betrachtungsweise treu bleiben, vom Verständnis der Gegenwart des Mysteriums Christi zum Sakramentenverständnis zu gelangen. Um ein umfassendes Sakramentenverständnis bei Söhnen aber zu gewinnen, müssen wir natürlich seinen Sakramentsbegriff betrachten. Deswegen schreiten wir bei diesem Kapitel in drei Abschnitten voran. Zuerst behandeln wir kurz den Sakramentsbegriff. Dann sprechen wir ausführlich von der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Schließlich wollen wir den Versuch wagen, „die Sakramentenlehre im allgemeinen“ bei Söhnen zu finden.

¹ Vgl. wenn Söhngen sagt: „Hierin unterscheidet sich also die Gnadengegenwart nicht von der eucharistischen Gegenwart; beiderlei Gegenwart ist Gegenwart des Gottmenschen Jesus Christus. Der Unterschied liegt in der Weise der Gegenwart.“ Einheit, 360.

² Vgl. u. S. 294ff. Die Hauptkapitel sind unser II. III. und IV. Kapitel.

4.1. Zum Begriff des Sakramentes

Es ist heute fast unmöglich, eine endgültige und in einer einzigen Grundlinie erfassbare Gemeinsamkeit in der Sakramententheologie zu erbringen. Denn die gegenwärtige Sakramententheologie ist durchaus vielfältig und sehr weit von jeglicher Uniformität entfernt³. Genauso erfährt die heutige Reflexion zum Sakramentenbegriff auch einen Wandel in den Perspektiven⁴. Deshalb wollen wir uns hier auf unsere Darstellung beschränken, nämlich auf den Sakramentenbegriff bei Söhngen. Um aber die theologische Position Söhngens bezüglich seines Sakramentenbegriffs zu verdeutlichen, wollen wir zuerst den Sakramentenbegriff in der Theologie allgemein besprechen. Wie gesagt, wir können hier unmöglich einen umfassenden Sakramentenbegriff erörtern, denn der Sakramentenbegriff hat auch eine lange Geschichte der Entstehung und zeigt damit auch unterschiedliche Ausprägungen seiner Sinngehalte⁵. Darum machen wir hier nur eine Skizze des Sakramentenbegriffs in der Theologie. Eine Skizze kann zwar den ganzen Reichtum des Begriffs nicht zum Ausdruck bringen, sie kann uns aber einen Überblick geben und dann verdeutlichen, wo Söhngens Sakramentenverständnis liegt.

4.1.1. Der Sakramentsbegriff in der Theologie

Der christliche Begriff *sacramentum* ist sprach- und theologiegeschichtlich aus dem vorchristlichen Begriff *mysterion* hervorgegangen⁶. Deshalb sind Wort- und Sachbedeu-

³ Vgl. A. Schilson, Wege und Möglichkeiten gegenwärtiger Sakramententheologie, in: KatBl 101 (1976) 504-513; ders., Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen? Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen, in: HerKorr 3 (1979) 571-576; A. Ganoczy, Sakrament, in: NHTG V, 7-16; A. Schmied, Perspektiven und Akzente heutiger Sakramententheologie, 17-45; C. Schütz, Tendenzen in der Sakramentenlehre der Gegenwart, in: MySal Ergänzungsband, 347-355; L. Lies, Trinitätsvergesenheit gegenwärtiger Sakramententheologie, in: ZKTh 105 (1983) 290-314, 415-429.

⁴ Vgl. P. Hünemann, Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, 309-324.

⁵ Vgl. L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, 49-82. Dort gibt Boff zahlreiche Literaturhinweise zum Sakramentenbegriff; auch R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments, bes. 70-109; F.J. Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: HD II, 188-210, hier 189.

⁶ Vgl. A. Ganoczy, Sakrament, in: NHTG V, 7-16; ders., Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 5-23; R. Schulte, Sakrament(e), in: SM IV, 327-341; E. Kinder, E. Sommerlath und W. Kreck, Sakramente, in: RGG V, 1321-1329; Prümm, R. Schnackenburg, Finkenzeller und E. Kinder, Sakrament, in: LThK IX, 218-232; K. Rahner, Sakramententheologie, in: LThK IX, 240-243; P. Neuenzeit und H. R. Schlette, Das Sakrament, in: HThG II, 451-465 oder in: H. Fries (Hg.), Wort und Sakrament, 88-109; P. Neuner, Sakrament, in: Lexikon der Religionen, 573-575; K. W. Irwin, Sacrament, in: NDTh, 910-922; B. Cooke, Sacraments, in: NDSW, 1116-1123; J. Auer, KKD VI, 24-45; J. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, HD IV/1; R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments, in: MySal IV/1, bes. 70-109.

tung des Sakramentes im Zusammenhang mit dem Wort *mysterion* zu sehen und zu verstehen⁷. Das griechisch-biblische Wort *μυστήριον* wurde im zweiten Jahrhundert häufig mit dem lateinischen Wort *sacramentum* in den ältesten lateinischen Bibelübersetzungen in Afrika wiedergegeben, während es in den altlateinischen Bibelübersetzungen der Itala und Vulgata mit dem Lehnwort „mysterium“ wiedergegeben wurde⁸. Das Wort „sacramentum“ ist etymologisch und semasiologisch eigentlich ein sehr kompliziertes Wort⁹. Es gibt nicht wenige Theorien darüber, wie „sacramentum“ als Übersetzung des neutestamentlichen *mysterion* entstanden sein soll¹⁰. Man kann und darf aber sagen: das Wort „sacramentum“ selbst ist aus den Worten „sacrare“ und „sacrum“ gebildet. Diese Worte verweisen im Verständnis der römisch-heidnischen Religion auf die rechtsgültige Übereignung einer Person oder Sache in den Bereich des Heiligen, also ihre Absonderung aus der profanen Welt, ihre Zuweisung an einen Sonderbereich, in dem die Gesetze der Götter gelten¹¹. In diesem Zusammenhang hat „sacramentum“ einen doppelten Sinn, nämlich den *des Fahneidees* beim Militär, durch den der Rekrut in die „sacra militia“ aufgenommen wird und mit dem er sich selber zu einer entsprechenden ethischen Haltung verpflichtet, und den *der Geldsumme*, die von den streitenden Parteien als Kautions im Prozeß niederzulegen war. Wie die Übernahme von „sacramentum“ in der kirchlichen Theologie erfolgte und wie der Begriff sich danach weiterentwickelte, skizzieren wir in drei Phasen¹².

Erstens: der Sakramentenbegriff in der Schrift und in der alten Kirche. Wenn das Wort „sacramentum“ in der Schrift zur Übersetzung von „mysterion“ verwendet wird, so dann dies kaum im Sinne der Sakramente der Scholastik, nämlich mit besonderem Blick auf die Siebenzahl der Sakramente, verstanden werden. „Mysterion“ bedeutet in den alt-

⁷ Vgl. R. Schulte, aaO. 71f.

⁸ Anders gesagt: die Übersetzung von „mysterion“ mit „sacramentum“ ist vor allem in Afrika vorgekommen, wie z.B. bei Tertulianus 134mal; bei Cyprian 64mal; in europäischen Altbibelübersetzungen (Itala, Vulgata) aber ist „mysterion“ häufig mit „mysterium“ wiedergegeben worden. Hier: vgl. J. Auer, KKD VI, 25; Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, 196f; L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, 58ff.

⁹ Eine kurze Zusammenfassung des Forschungsergebnisses zum Wort „sacramentum“ s. L. Boff, aaO. 59-63.

¹⁰ Wie z.B.: C. Mohrmann, Sacramentum dans le plus anciennes textes chrétiennes, 233-244; V. Loi, Il termine „mysterium“ nella letteratura latine prenicena; M. Verheijen, Mysterion, Sacramentum et la Synagoge; A. Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, Heidelberg 1960, 50-114; H. de Lubac, Corpus Mysticum, Paris 1949, 47-66; R. Braun, „Deus Christianorum“, 435-443.

¹¹ Vgl. H. Vorgrimler, Sakramententheologie, 59.

¹² Es gibt unterschiedliche Gliederungsformen der Entwicklungsgeschichte des Sakramentenbegriffs in der Theologie. Wir verwenden hier die Gliederung P. Neuners, in: ders., aaO.

testamentlichen Schriften aus der hellenistischen Zeit¹³ eine eschatologische Wirklichkeit (vgl. Dan 2,28) oder den Sinn der Erkenntnis, aber weniger einen Ritus (vgl. Weish 2,22). Im Neuen Testament bezieht es sich zuerst auf den sich in Jesus Christus verwirklichenden Heilsplan Gottes¹⁴. „Mysterion“ im NT bedeutet also Gottes ewiger Heilsrat-schluß (Eph 1,9; 3,9; Kol 1,26; Röm 16,25), den Gott in der Fülle der Zeit in Jesus Christus verwirklicht hat, um alle zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist (Eph 1,10; Röm 16,25f)¹⁵. In der nachapostolischen Zeit und in der Zeit der Kirchenväter entfaltete sich „mysterion“ noch im Sinn des Heilsplans Gottes. Die griechische Kirche verwendete vor allem das Wort „mysterien“ für das christologische Ereignis der Heilsgeschichte und gebrauchte es allmählich für die verschiedenen heiligen Riten. Damit wurden diese Riten für immer in den Raum des Heilsgeschichtlichen und des Geheimnisvollen hineingestellt¹⁶. In der Westkirche, wie schon erwähnt wurde, tauchte das Wort „sacramentum“ als Übersetzung des biblischen Wortes „mysterion“ wahrscheinlich erst im zweiten Jahrhundert auf, wie etwa bei Tertulian (der das Wort *sacramentum* 134mal benutzte) und Cyprian (64mal). Die Kirchenväter benutzten aber im allgemeinen die Worte *mysterion* und *sacramentum*, um eine Spannungseinheit auszudrücken, und zwar die epiphanische Erscheinung des geheimnisvollen Heilsplanes Gottes in einem historischen Geschehen, besonders in Jesus Christus als endgültiger Erfüllung, und in der Kirche als Gegenwart des sich in Christus vollzogenen Heilsplanes Gottes und zugleich als Zeichen der eschatologischen Wirklichkeiten¹⁷. Obwohl der Zeichencharakter der Worte „mysterion-sacramentum“ schon der christlichen Tradition vor Augustinus zugesprochen wird, wird der Sakramentenbegriff erst bei ihm durch seine platonische Philosophie deutlich als ein heiliges Zeichen gesehen, und zwar entspreche das sichtbare Zeichen der unsichtbaren Sache¹⁸. Für Augustinus bedeuten die Sakramente also heilige Zeichen, die sich auf die göttliche Wirklichkeit beziehen. Damit geht die Entwicklung der Worte „mysterion-sacramentum“ weiter, vom Verständnis als Spannungseinheit zwischen dem ewigen Heilsplan Gottes und seiner zeitlich-geschichtlichen Verwirklichung in Jesus Christus und in der Kirche, hin zu einem Verständnis, in dem „eines der beiden Elemente hervorgehoben wird, entweder die sichtbare und greifbare Seite des mysterion-sacramentum oder seine geheimnisvolle und göttliche Seite, das *signum sacrum* oder das Geheim-

¹³ Weish, Dan, Tob, Jdt, Sir, 2 Makk.

¹⁴ Vgl. G. Bornkamm, *μυστήριον*, in: ThWNT 809-834, hier 823ff.

¹⁵ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, 246.

¹⁶ Vgl. J. Auer, *KKD* VI, 37.

¹⁷ Vgl. L. Boff, *aaO.* 67.

¹⁸ J. Finkenzeller, *aaO.* 39.

nis“¹⁹. Zusammengefaßt: der Sakramentenbegriff in der Schrift und in den alten Kirchen ist durch die Worte „mysterion-sacramentum“, die immer im Rahmen der Spannungseinheit in der Heilsgeschichte verstanden werden, bestimmt.

Zweitens: der Sakramentenbegriff in der mittelalterlichen und reformatorischen Zeit. Die Sakramentenlehre des Augustinus herrschte in der Westkirche praktisch bis ins 12. Jahrhundert vor²⁰. Bis zum 12. Jahrhundert gab es noch verschiedene Vorstellungen über die Zahl der Sakramente²¹. Seit Mitte des 12. Jahrhunderts erfolgten wegen des systematisierenden Interesses der Scholastik verschiedene Sakramenten-Definitionsversuche und brachten gleichzeitig eine Verengung des Sakramentenbegriffs mit sich. Das heißt, man fragte nicht mehr zuerst nach der sakramentalen Heilswirklichkeit, sondern nach der Struktur der sakramentalen Zeichen, nach ihrer Wirkweise, ihrer Wirkung und ihrer Gültigkeit²². Anders gesagt: die mittelalterlich-scholastische Sakramententheologie beschäftigte sich vor allem mit der Sakramentendefinition, der Festlegung auf die Siebenzahl, der Einsetzung der Sakramente und der Wirkursächlichkeit der Sakramente. Die scholastische Sakramentenlehre erreichte ihren Höhepunkt bei Thomas von Aquin. Im Anschluß an Hugo von St. Viktor, der die Sakramente als von Gott eingesetzte „Gefäße der Gnade“²³ versteht, und an Petrus Lombardus, der die Sakramente als eine Form der unsichtbaren Gnade, deren Bild sie (nämlich: die Gnade) trägt und Ursache sie ist, sieht²⁴, entwickelt Thomas seine Sakramententheologie mit aristotelischer Begrifflichkeit²⁵. Für Thomas gilt noch der traditionelle Leitsatz: *die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen*. Er erklärt, die Sakramente seien Werkzeuge (Instrumentalursache) in der Hand Gottes; Gott wird somit als Prinzipalursache gesehen. Die Siebenzahl der Sakramente wurde erstmals im Konzil von Florenz (1439) festgelegt. Die Reformatoren nahmen nur zwei oder drei Sakramente an, trotz der verschiedenen inneren protestantischen Sakra-

¹⁹ L. Boff, aaO. 67.

²⁰ Vgl. J. Finkenzeller, Sakrament, in: LThK VII, 222; L. Boff, aaO. 76.

²¹ D.h. die Zahl der Sakramente war noch nicht festgelegt, es werden z.B. bis zu 30 Sakramente gezählt; vgl. P. Neuner, aaO. 574.

²² Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma, in: HDG III/3c, 106; 110f. Dies ergab sich u.a. wegen des Einflusses der Rechtswissenschaft: vgl. J. Auer, KKD VI, 39.

²³ „Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilibiter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spirituales gratiam.“ (De Sac. I 9,2: PL 176, 317).

²⁴ „Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat“ (IV. Sentent. d.1.n.2).

²⁵ Vgl. A. Ganoczy, Sakrament, in: NHTG V, 12.

mentenauffassungen²⁶. Das Konzil von Trient (1547) versuchte hingegen eine umfassende dogmatische Lehre von den Sakramenten zu geben²⁷. Grundsätzlich sprach das Konzil von Trient u.a. von den sieben von Christus eingesetzten Sakramenten; von der Wirkung der Sakramente, die ex opere operato wirken und vom Spender und Empfänger der Sakramente. In der nachtridentinischen Theologie behandelte man zwei weitere Fragen, nämlich jene nach der Intention des Spenders und jene nach der besonderen Wirkungsweise der Sakramente²⁸. Zusammengefaßt: der Sakramentenbegriff erfuhr im Mittelalter und in der Reformationszeit eine Verengung, d.h. er wird nicht mehr wie bei den Kirchenvätern als Spannungseinheit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, dem geheimnisvollen Heilsplan Gottes und seiner geschichtlichen Verwirklichung, gesehen, sondern wird reduziert auf sieben Handlungen der Kirche, die durch die scholastischen Lehre als Gnadenmittel verstanden werden.

Drittens: der Sakramentenbegriff in der neueren ökumenischen Diskussion. Im 20. Jahrhundert hat die neuere Theologie neue Reflexionen über die Sakramententheologie angestellt, wie wir das schon erwähnt haben²⁹. Die Sakramententheologie dieses Jahrhunderts wurde von den verschiedenen Erneuerungen und einer Rückkehr zu den Quellen geprägt. Folglich gibt es verschiedene Ansätze, bei denen es nicht um eine einheitliche Grundlinie gehen soll. Hier erwähnen wir nur einige exemplarisch. *Odo Casel* mit seiner Mysterientheologie hebt den Feiercharakter der Sakramente hervor, in dem Christus und seine Heilstaten selbst in der Sakramentenfeier gegenwärtig sind³⁰. *Karl Rahner* sieht die Sakramente als radikalsten Fall des Wortes Gottes an den Menschen³¹ oder die höchste Stufe des exhibitiven ereignishaften Gnadenwortes in der Kirche³². Mit der so-

²⁶ Die Sakramentenauffassung unter den Reformatoren selbst ist unterschiedlich. Luther hat keine eigentliche allgemeine Sakramentenlehre, sondern nur die Lehre von zwei Riten, nämlich der Taufe und des Abendmahls. Denn für Luther wirkt das Sakrament sich nicht aus, sondern wird nur durch den Glauben an das Sakrament wirksam. Calvin hingegen kennt eine allgemeine Sakramentenlehre. Zwingli sieht die Sakramente als Erinnerungszeichen an das von Christus gebrachte Heil und als Bekenntniszeichen für die Zugehörigkeit zur Kirche; vgl. J. Auer, KKD VI, 41ff. Über das Sakramentenverständnis der evangelischen Kirche vgl. z.B. G. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre; A. Schilson, Das Sakrament als Problem protestantischer Theologie, in: HerKorr 34 (1980) 133-138; E. Jüngel, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung, 11-61.

²⁷ Über die allgemeine Sakramentenlehre spricht die 7. Sitzung des Konzils von Trient in 13 Canones (DS 1601-1613).

²⁸ Vgl. J. Auer, aaO. 43.

²⁹ Vgl. o. S. 12ff.

³⁰ Vgl. O. Casel, Das christliche Kultmysterium; A. Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels.

³¹ K. Rahner, Sakrament, in: LThK VII, 228.

³² K. Rahner, Was ist ein Sakrament?, in: ders. u. E. Jüngel, Was ist ein Sakrament?, 79.

genannten kopernikanischen Wende versteht K. Rahner die Sakramente auch als geschichtliche Erscheinung der immer und überall in der Welt wirkenden Gnade, und zwar insofern, als sie an dem Ursakrament Christus und an dem Grundsakrament Kirche partizipieren³³. Das Sakramentenverständnis Rahners muß natürlich von seinem zentralen Wesensbegriff des Christlichen her verstanden werden, nämlich vom Verständnis der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und an die Welt³⁴. E. Schillebeeckx versteht das Sakrament als Begegnungsereignis zwischen Gott und dem Glaubenden. Der existentielle Ort dafür ist der lebendige Christus, der wahre Mensch und Gottessohn³⁵. Schillebeeckx sieht die Sakramente also im Rahmen des Kommunikationsmodells³⁶. Eine Neubestimmung des Sakramentenbegriffes in der Theologie des 20. Jahrhunderts vollzieht sich aber vor allem im Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit seinem ökumenischen Geist faßt es den Sakramentenbegriff wieder im Sinn der Bibel und der Theologie der Kirchenväter auf. Der Sakramentenbegriff wird wieder als sakramentale Heilswirklichkeit, d.h. als das vergegenwärtigende und wirksame Zeichen der Heilswirklichkeit verstanden. Damit wird er wieder auf seinen symbolischen Sinn zurückgeführt. Das II. Vatikanische Konzil kann deshalb die Sakramentalität Christi in Anlehnung an die Christologie von Chalkedon und bei Thomas von Aquin aussprechen, obwohl es die Begriffe „Sakrament“ oder „Ursakrament“ auf Jesus Christus nicht anwendet³⁷. Genauso kann die Kirche selbst sogar als Sakrament bezeichnet werden³⁸. Das Zweite Vatikanische Konzil verwendet den Sakramentenbegriff also in einem neuen Rahmen, nicht mehr wie im traditionell-scholastischen Sakramentenverständnis, sondern im Rahmen der Christologie und Ekklesiologie. Das heißt, der Sakramentenbegriff des II. Vatikanischen Konzils bezieht sich zuerst auf das „Mysterium paschale“: das Geheimnis des Leidens, des Sterbens und der Auferstehung Christi, danach auf die Kirche als Sakrament Jesu Christi und erst dann auf die sieben Sakramente im Beziehungsfeld von Jesus Christus und Kirche³⁹. Die Theologie im Anschluß an die Zeit des II. Vatikanischen Konzils entfaltet den Sakramentenbegriff noch weiter, vor allem aber stellt sie ihn stärker in Zusammenhang mit anderen theologischen Themen (Ekklesiologie, Christologie, Anthropolo-

³³ K. Rahner, Über die Sakramente der Kirche. Meditationen, 20; vgl. ders., Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, in: GuL 43 (1970) 282-301.

³⁴ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 122-132.

³⁵ E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottesbegegnung.

³⁶ Vgl. A. Ganoczy, Sakrament, in: NHThG V, 15.

³⁷ Vgl. H. Vorgrimler, Sakramententheologie, 46-47.

³⁸ SC 5.26; LG 1.9.48.

³⁹ Vgl. P. Hünemann, Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, 310.

gie, Worttheologie, Liturgietheologie und auch mit dem Praxis-Leben)⁴⁰. Die Anwendung des Sakramentenbegriffs auf Jesus Christus und die Kirche ist in der neueren katholischen Theologie bereits akzeptiert, trotz Hinzufügung der Vorsilbe: Jesus Christus als *Ursakrament* und die Kirche als *Grundsakrament*. Zusammengefaßt besagt das: der Sakramentenbegriff bekam im 20. Jahrhundert wieder seinen ursprünglichen Sinn, nämlich jenen, in dem das Sakrament in die sich in Jesus Christus verwirklichende und sich in der Kirche fortsetzende Heilsgeschichte hingestellt wird. Zugleich überwand man die jahrhundertlang dauernde Einengung, sodaß der Sakramentenbegriff nun nicht nur die Siebenzahl der liturgischen Handlungen bezeichnet, sondern zuerst die sakramentale Wirklichkeit in bezug auf die Begegnung zwischen Gott und Menschen in Christus.

4.1.2. Das Sakrament als Symbolwirklichkeit

Die Sakramentenlehre Söhngens ist vor allem in seinen mysterientheologischen Werken zu finden⁴¹. Dadurch wird verständlich, daß der Sakramentenbegriff Söhngens durch seine Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Casels sehr geprägt ist. Eine „mysterientheologische Sakramententheologie“ wird in der Regel von der liturgietheologischen Sicht her entwickelt. Das bedeutet, die Sakramententheologie der Mysterientheologie geht von ihrem Hauptanliegen aus - das ist die Gegenwart des Mysteriums Christi und seiner Heilstat in der Liturgie -⁴², um den Sakramentensinn zu erklären. Das ist genau auch die Mitte des Sakramentenverständnisses bei Söhngen. Söhngen meint, die Theologie der Sakramente müsse in das biblische - gemeint ist das paulinische - Mysterium Christi eingeordnet werden. „Das 'Sakrament' lebt und lebe in der Fülle des 'Mysteriums'! Das heißt: Was wir heute Sakrament nennen, das muß lebendig eingeordnet sein und werden in das einheitliche Ganze des paulinischen Christusbysteriums“⁴³.

⁴⁰ Hier: J. Nocke, aaO. 210; vgl. A. Schilson, Wege und Möglichkeiten gegenwärtiger Sakramententheologie; ders., Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen?; P. Fink, Sacramental Theology after Vatikan II, in: NDSW, 1107-1114; A. Schmied, Perspektiven und Akzente heutiger Sakramententheologie, 17-45.

⁴¹ Besonders: „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ und „Der Wesensaufbau des Mysteriums“; aber auch „Das sakramentale Wesen des Meßopfers“.

⁴² Vgl. SW, 56f. 110-123.

⁴³ WM, 6. Söhngen drückt auch seine Verbundenheit mit der liturgischen Bewegung und der Mysterientheologie aus, wenn er sagt: „Blicke ich aber hinüber zu den Gegnern der Mysteriengegenwart, so wird mir klar, daß meine Auseinandersetzung mit Casels Mysterienlehre auf dem Grunde gemeinsamer Voraussetzungen stattfinden. Die Voraussetzungen für die Art, wie ich Theologie der Sakramente verstehe und treibe, verdanke ich der liturgischen Bewegung und solchen Theologen, die der liturgischen Erneuerung verbunden sind“. Ebd.

Wir haben deswegen das Verständnis des Mysteriums bei Söhngen sehr genau beachtet und dargestellt⁴⁴. Denn dies ist als Hintergrund und Grundlage unerlässlich, wenn man den Sakramentenbegriff Söhngens untersuchen will.

Der Sakramentenbegriff bei Söhngen steht also auf dem Boden seines Mysteriumsverständnisses, das biblisch-paulinisch, d.h. heilsgeschichtlich, verstanden wird. Söhngen ist der Meinung Casels, daß das Wort „sacramentum“ begriffsgeschichtlich im Zusammenhang mit dem Wort „Mysterium“ gesehen werden muß⁴⁵. Die Bedeutung des lateinischen Wortes „sacramentum“ ist wesentlich von der Bedeutung des griechischen Wortes „mysterion“ bestimmt⁴⁶. Das Wortpaar „Mysterium-Sacramentum“ verweist ursprünglich auf seinen konkreten heilsgeschichtlichen Sinn, d.h. auf die göttlichen Heilswerke in der Geschichte. Im konkreten Sinn bezeichnet dieses Wortpaar ursprünglich auch einen kultisch-liturgischen Gebrauch, nämlich die sakramentalen Riten z.B. der Taufe und der Eucharistie⁴⁷. Wie wir schon dargestellt haben, meint Söhngen, daß der abstrakte Sinn des Wortes „Mysterium“ als Lehrgeheimnis erst später vorkomme, nämlich erst in der scholastischen Theologie. Damit steht Söhngen bei seinem begriffsgeschichtlichen Sakramentenverständnis durchaus in der Linie der Mysterientheologie. Wir können sagen, daß Söhngen den Sakramentenbegriff schon eigentlich als Spannungseinheit zwischen dem ewigen Heilsplan Gottes und seiner geschichtlichen Verwirklichung gesehen hat. Dies ist ersichtlich, wenn er sagt: „Das Mysterium ist die Erscheinung des Göttlichen, Ewigen, Himmlischen mitten im Menschlichen, Zeitlichen, Irdischen“⁴⁸. Söhngen stellt den Sakramentenbegriff also durchaus in den Kontext der göttlichen Heilsverwirklichung in der Geschichte, wie sie sich in Jesus Christus endgültig vollzogen und sich in der Kirche fortgesetzt hat. Er lehnt die Verengung des Sakramentenbegriffs auf ein reines Gnadenmittel ab⁴⁹. Interessant ist aber, daß Söhngen das Wort „Sakrament“ niemals auf Jesus Christus und die Kirche anwendet. Söhngen kann zwar Jesus Christus und die Kirche ein Mysterium nennen⁵⁰; er verwendet aber das Wort „Sakrament“ niemals als Bezeichnung für Jesus Christus und die Kirche. Warum? Wir sind der Meinung, daß - obwohl Söhngen den Sakramentenbegriff bereits im ursprünglichen Sinn als Spannungseinheit

⁴⁴ Vgl. o. S. 48ff.

⁴⁵ Vgl. WM 63ff. Söhngen bezeichnet Casels Beitrag: „Das Wort Sacramentum“ in ThRv 24 (1925) 41-47, als bedeutendsten Beitrag in jener Zeit.

⁴⁶ SW, 110-113.

⁴⁷ SW, 111. Tertullian z.B. wendet das Wort „sacramentum“ auch auf die Taufe und auf die Eucharistie an.

⁴⁸ SW, 121.

⁴⁹ Vgl. SW, 57f.

⁵⁰ Z.B. Weisheit, 915ff; These XXXV, 326.

zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und im Rahmen der Heilsgeschichte gesehen und verstanden hat - er das Wort „Sakrament“ begrifflich noch im fachtheologischen Sinn gebraucht. Das bedeutet, Söhngen verwendet das Wort „Sakrament“ nur für die Siebenzahl der Sakramente. Zusammengefaßt können wir sagen, daß einerseits Söhngen den Sakramentenbegriff schon im breiten Kontext versteht, nämlich im ursprünglichen Sinn in Hinblick auf den göttlichen Heilsplan und seine geschichtliche Verwirklichung in Jesus Christus und der Kirche, daß er aber andererseits das Wort „Sakrament“ noch im traditionellen, d.h. scholastischen Sinn verwendet.

Bei der Begriffsbestimmung des Sakramentes geht Söhngen zwar vom traditionellen Sakramentenverständnis aus, welches lautet: „*sie bewirken, was sie bezeichnen* (efficiunt quod figurant)“⁵¹. Er betont aber gleichwertig die beiden Aspekte dieses Ansatzes, nämlich die Zeichenbedeutung und die Gnadenwirkung. Das sagt Söhngen ganz deutlich: „Beide Seiten müssen gleichwertig betont, das heißt der innere Zusammenhang zwischen Zeichenbedeutung und Gnadenzuteilung muß erfaßt werden“⁵². Er lehnt eine einseitige Betonung ab, wie sie in Theologie und Kirche schon verwirrend erfolgte⁵³. Diese Ablehnung ist zudem berechtigt, weil die nachtridentinische Theologie sowohl in der katholischen Kirche als auch in der evangelischen Kirche von Polemik und Kontroverse bestimmt war⁵⁴; während z.B. die reformatorische Theologie die Zeichenbedeutung sehr betonte, verstärkte die katholische Theologie den Aspekt der Gnadenzuteilung oder die Wirksamkeit der Sakramente, so daß die Sakramente in der katholischen Theologie nur als Gnadenmittel verstanden wurden⁵⁵.

Söhngen ist damit der Meinung, daß der Sakramentenbegriff als Einheit von Zeichenbedeutung und Gnadenzuteilung zu sehen und zu verstehen ist. Es scheint uns, daß es bei Söhngen zwei Erklärungsweisen dafür gibt, die eigentlich nur die gleiche Sache erläutern wollen. *Erstens* kann man vom Sinn des Sakramentszeichen ausgehen⁵⁶. Das Sakramentszeichen hat nicht nur einen sinnlich-sichtbaren Sinn, sondern auch einen geistigen Sinn. Das heißt, es darf also nicht nur als zweckmäßige und schöne Verpackung, in der die himmlischen Kraftstoffe eingehüllt sind und so sich geregelt verteilen und empfangen lassen, verstanden werden, sondern es hat wirklich eine geistige, unsichtbare Bedeutung.

⁵¹ SW, 64.

⁵² Ebd.

⁵³ SW, 58f.

⁵⁴ Vgl. J. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart, HDG IV/1b, bes. 68ff.

⁵⁵ Söhngen erwähnt diese Überbetonung beider Kirchen in: SW, 59; vgl. auch FJ. Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: HD II, 208.

⁵⁶ Vgl. SW, 58ff.

„So bezeichnet und bedeutet das sinnliche Zeichen zusammen mit seiner geistigen Bedeutung trefflich in einer 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“⁵⁷. Damit versteht Söhngen das Sakramentszeichen in der Weise, daß es eine sinnliche, sichtbare Erscheinung und zugleich eine geistige, unsichtbare Bedeutung hat. Das Sinnliche oder Sichtbare entspricht dem Wirklichkeitsgehalt, der versinnbildlicht wird; das Sichtbare ist die Erscheinung der Wirklichkeit, die unsichtbar ist. In dieser Erklärungsweise ist aber die wirksame Dimension des Sakramentes nicht deutlich herausgearbeitet. Sie wird erst in der zweiten Erklärung klar. *Zweitens* spricht Söhngen von der Einheit zwischen dem Symbolischen und dem Wirklichen. Söhngen geht hier vom traditionellen Ansatz aus, der lautet: „das Sakrament ist ein wirksames Zeichen“⁵⁸. Für Söhngen bedeutet das Sakrament als wirksames Zeichen nichts anderes als eine symbolische Wirklichkeit oder einfach Symbolwirklichkeit. Das ist ein sichtbares Zeichen, das den Sachverhalt, dessen Symbol oder Sinnbild er ist, nicht bloß anzeigt, sondern auch bewirkt oder wirklich enthält. „Vom Sakramente gilt: das Symbolische ist hier wirklich, und das Wirkliche ist hier symbolisch zu verstehen“⁵⁹. Wir müssen also das Symbolische und das Wirkliche beim Sakrament als Einheit verstehen und dürfen beide keinesfalls trennen. Was im Sakrament wirklich und wirksam ist, gibt dem Symbolischen erst seinen vollen Sinn. Aber auch umgekehrt gibt das Symbolische dem, was im Sakrament wirklich und wirksam ist, erst seinen vollen Sinn. Das Symbol hüllt also nicht nur den Wirklichkeitsgehalt ein, sondern diese Wirklichkeit selbst ist von einem inneren, geheimnisvollen Sinnbildgehalt erfüllt und aufgebaut und weist so über sich selbst hinaus auf jene Wirklichkeit, deren lebendiges Abbild sie ist⁶⁰. Kurz gesagt: der Sakramentenbegriff bei Söhngen weist damit wesentlich auf die Einheit von Symbol und Wirklichkeit hin. Beide geben einander ihren eigenen vollen Sinn. Deshalb spricht Söhngen bei seinem Sakramentenverständnis über das innere Sakrament und das äußere Sakrament als Sakrament im Vollbegriff. Das bedeutet, der volle Sakramentenbegriff ist die analoge Einheit von äußerem und innerem Sakrament, d.h. von äußerem Zeichen und innerer Wirklichkeit, die, äußerlich bezeichnet, ihrerseits innerlich bezeichnend ist⁶¹. Dies werden wir aber später noch behandeln und vertiefen.

⁵⁷ SW, 59.

⁵⁸ SW, 58. „sacramenta id efficiunt quod significant“.

⁵⁹ Meßopfer, 9.

⁶⁰ WM, 67.

⁶¹ SW, 98.

Das Sakramentenverständnis als Symbolwirklichkeit ist tatsächlich der Standpunkt, von dem alle Besprechungen über die Sakramente oder die sakramentale Wirklichkeit bei Gottlieb Söhngen ausgehen⁶². Das Sakrament als symbolische Wirklichkeit ist also ein Verständnis, das dem Zeichencharakter und gleichzeitig der inneren Wirklichkeit durchaus Aufmerksamkeit schenkt. Söhngen ist z.B. der Meinung, beim Gespräch über Wirklichkeit oder Ursächlichkeit des Sakramentes sei vom Zeichenverständnis auszugehen. Söhngen beruft sich hier auf die Sakramententheologie Thomas'. Nach Söhngens Auffassung besteht die Theologie des Thomas darin, daß das Sakrament zuerst als Zeichen verstanden werde und die Ursächlichkeit der Sakramente von der Zeichenhaftigkeit des Sakramentes her besprochen werde⁶³. Söhngens Meinung nach ist es also nicht richtig, wenn man sagt, daß Thomas nur von der Ursächlichkeit und nicht von der Zeichenhaftigkeit des Sakramentes spricht⁶⁴. Zusammengefaßt können wir so sagen, daß der Sakramentenbegriff bei Söhngen durch den Begriff des Sakramentes als Symbolwirklichkeit bezeichnet wird. Das Sakrament als Symbolwirklichkeit verweist also auf die Einheit und Gleichwertigkeit von Symbol und Wirklichkeit, die einander entsprechen und einander ihren eigenen vollen Sinn geben.

4.1.3. Zusammenfassung

Wir haben beim Sakramentenbegriff Söhngens zwei Dinge unterschieden. *Erstens* steht das Sakramentenverständnis Söhngens in einem breiten Kontext oder Rahmen, nämlich im ursprünglichen Sinn des Wortpaares: „Mysterium-Sacramentum“, wo es als Spannungseinheit zwischen dem ewigen Heilsplan Gottes und seiner zeitlich-geschichtlichen Verwirklichung in Jesus Christus und seiner Kirche verstanden wird. Wenn die neuzeitliche Theologie und Kirche aufgrund dieser Spannungseinheit das Wort „Sakrament“ auf Christus und die Kirche selbst anwendet, nämlich: Jesus Christus als

⁶² Bereits aufgrund des Titels seines Buches „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ gewinnt man schon diesen Eindruck. Das Sakramentenverständnis als symbolische Wirklichkeit wird von Söhngen immer wieder betont. Wie z.B. SW; WM 28-89, bes. 67f; Meßopfer, 9ff, 14f. 16ff.

⁶³ „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“. SW, 61. Söhngen behandelt es ausführlich in: SW, 60-67.

⁶⁴ Die Meinung Söhngens ist z.B. nicht weit von der Hünermanns entfernt, der die zwei Seiten der Charakteristik der Sakramente bei Thomas erwähnt, nämlich „.....auf der einen Seite werden die Sakramente mit Hilfe der aristotelisch geprägten Ursachenlehre charakterisiert, auf der anderen Seite wird ihr zeichenhafter Charakter herausgestellt“. Ders., Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, 310.

Ursakrament und die Kirche als Grundsakrament, ist diese Anwendung in den Werken Söhngens nicht zu finden. Wir sind der Meinung, daß Söhngen zu den Theologen gehört, die sehr vorsichtig und sogar zurückhaltend in der Anwendung des Wortes „Sakrament“ zur Bezeichnung für Christus und die Kirche sind⁶⁵, und daß er das Wort „Sakrament“ noch im traditionell-fachtheologischen Sinn gebraucht. *Zweitens* verwendet Söhngen das Wort „Sakrament“ also im engeren, traditionell-fachtheologischen Sinn, nämlich in dem seit der Scholastik benutzten Sakramentenbegriff als Siebenzahl der Sakramente. Warum Söhngen es noch so verwendet, haben wir schon erwähnt; die Anwendung des Wortes „Sakrament“ auf die Kirche bringt weder Rolle noch Ort des Wortes Gottes in der Kirche genügend auf den Begriff. Unserer Meinung nach aber kommt die Sakramentalität Jesu Christi und der Kirche bei Söhngen deshalb nicht ausdrücklich zur Sprache, weil gerade das Wort „Sakrament“ bei Söhngen nur im engeren und traditionellen Sinn und nicht im breiten, nämlich auf Christus und die Kirche bezogenen Sinn, angewendet wird. Trotz dieses Mangels leistet Söhngen doch seinen Beitrag bezüglich des Sakramentenbegriffs.

Söhngen weist darauf hin, daß der Sakramentenbegriff nicht nur als Gnadenmittel oder Gnadenzuteilung verstanden werden darf, sondern auch in seinem Zeichencharakter des Sakramentes gesehen werden muß. Nach Söhngen ist das Sakrament eine Symbolwirklichkeit, d.h. Sakrament hat immer zwei Grundelemente, nämlich das Symbolische und das Wirkliche, die aber zusammen eine untrennbare Einheit als Sakramentenbegriff bilden. Die Wiederbeachtung der symbolischen Dimension des Sakramentenbegriffs in der Theologie unseres Jahrhunderts wurde damit von Söhngen gut aufgegriffen. Nocke hat deshalb recht, wenn er sagt: „Mit der Mysterientheologie kündigt sich ein Perspektivenwechsel an: vom Ansatz beim Begriff des Gnadenmittels zum Ansatz beim Begriff des Symbols“⁶⁶. Wenn die Begriffsbestimmung des Sakramentes nur als Symbolwirklichkeit formuliert wird, so kommt nicht zum Ausdruck, daß die Sakramente mit Christus und der Kirche zu tun haben. Wir werden aber den großen Beitrag Söhngens sehen, wie er den Sakramentenbegriff an die Gegenwart Christi und seiner Heilstaten fruchtbar und schöpferisch anzuknüpfen versucht.

⁶⁵ Die vorsichtige Haltung für die breite Anwendung des Wortes „Sakrament“ ist auch ersichtlich im II. Vatikanischen Konzil, wenn erklärt wird: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Das Wort „gleichsam“ (lat.: *veluti*) kommentiert W. Kasper: „Damit wird gesagt, daß der Begriff Sakrament bei der Kirche nur in einem gegenüber der gewohnten Terminologie der Sakramentenlehre uneigentlichen Sinn zu gebrauchen ist“. Ders., Die Kirche als Universales Sakrament des Heils, in: Theologie und Kirche, 241. Anders gesagt, das Wort „*veluti*“ wurde hier zur Beruhigung derer benutzt, die sich um die Siebenzahl (d.h. „Sakrament“ im fachtheologischen Sinn) sorgten.

⁶⁶ Nocke, aaO. 209-210.

Wir halten es für wichtig, den Sakramentenbegriff eingehend untersucht zu haben. Denn wir haben nun eine starke und wichtige Grundlage, auf der wir uns bewegen können, um die Überlegungen Söhngens zur Gegenwart Christi im Sakrament und dann zu seiner Sakramentenlehre im allgemeinen zu behandeln. Wir gehen also davon aus, daß die Überlegungen Söhngens zu allen sakramentalen Wirklichkeiten in der Kirche auf seinem Sakramentenbegriff als Symbolwirklichkeit beruhen.

4.2. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie

Die Besprechung der Gegenwart Christi im Sakrament bei Söhngen ist in der Tat eine Erörterung der Gegenwart Christi in der Eucharistie, während die Gegenwart Christi in den anderen Sakramenten leider nicht zur Sprache kommt⁶⁷. Es geht allerdings hier um die gesamte Tradition der Kirche und Theologie selbst, die die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens sieht⁶⁸, und um die Besonderheit der Gegenwart Christi in der Eucharistie, wo Christus substantiell und leibhaftig unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig ist⁶⁹. Dies kennt Söhngen natürlich sehr gut. Man kann sagen, daß Söhngen in diesem Fall der Tradition der Kirche und der Theologie folgt. Dies ist klar, wenn er z.B. sagt: „Das heilige Meßopfer, um gleich den auch innerhalb der Liturgie höchsten Gottesdienst zu nennen, ist gewiß die übernatürliche Kraftquelle und so das vorzüglichste Gnadenmittel aller Seelsorge“⁷⁰, und „Das im ganz besonderen Maße Auszeichnende der sakramentalen Gegenwart Christi erblicken die Theologen darin, daß

⁶⁷ „Es gibt aber außer oder vielmehr besser innerhalb der besonderen Gegenwart Christi durch die Gnade oder den Glauben noch eine ganz besondere Gegenwart Christi durch das Sakrament; es ist die Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein“. CG, 37-38.

⁶⁸ LG 11.26. Über den Vorrang der Gegenwart Christi in der Eucharistie siehe: F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst, 443-448.

⁶⁹ Vgl. Paulus VI, Enzyklika „Mysterium fidei“, DS 4412. J. Betz gibt uns eine gute Zusammenfassung der Zentralität der Eucharistie in der Kirche und der Besonderheit der Gegenwart Christi in der Eucharistie, wenn er sagt: „Das Mysterium, das die Kirche ist, gewinnt in der Eucharistie seine größte Dichte. Da erscheint die Kirche als das versammelte Volk Gottes auf seiner Pilgerschaft durch die Zeit, das sich auf seinem Wege an Christus selbst als Weg-zehrung stärkt. Im Abendmahl vollzieht die Kirche ihr Wesen als der universale und sakramentale Leib Christi am tiefsten, geschieht die volle Integration vom Christus individualis zum Christus totalis, zur raumzeitlichen Erscheinungsweise des Erhöhten. So wird gerade in diesem Sakrament die bleibende Verankerung der Kirche in Christus sichtbar. In ihm verwirklicht er seine Gegenwart bei der Kirche in reichstem Maße. Als der Erhöhte ist er mit seiner Person der versammelten Gemeinde unsichtbar gegenwärtig. In ihrem anamnetischen Wort und Tun wird auch sein einstiges Heilswerk in pneumatischer Dichte präsent. In den Mahlgaben setzt er sich leibhaftig gegenwärtig und gibt sich zum Genuß dar. Die substantielle Gegenwart seines Leibes und Blutes macht das Proprium der Eucharistie aus und macht sie zur Krone der Sakramente.“ Ders., Eucharistie als Zentrales Mysterium, in: MySal VI/2, 185.

⁷⁰ Neubeseelung, 167.

sie eine leib- und wesenhafte Gegenwart besagt⁷¹. Einerseits kann man sich die Frage stellen, warum die Gegenwart Christi in den anderen Sakramenten von der theologischen Tradition nicht genug beachtet wird; andererseits muß man aber auch bemerken, daß es in der theologischen Tradition eine Vorrangstellung gibt, die einigen Sakramenten, nämlich den sogenannten *sacramenta maiora*: Taufe und Eucharistie, zuteil wird⁷².

Wir kennen zwar die verschiedenen Ausdruckweisen Söhngens, wie: die ganze besondere Gegenwart Christi⁷³, die Wesensgegenwart Christi⁷⁴, die eucharistische Gegenwart Christi⁷⁵ und die sakramentale Gegenwart Christi⁷⁶; sie bezeichnen aber nur die gleiche Gegenwart Christi, nämlich die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Die Bezeichnung „sakramentale Gegenwart Christi“ kommt jedoch in den Werken Söhngens am häufigsten vor. Die Besprechung der Gegenwart Christi in der Eucharistie bei Söhngen befindet sich allerdings im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Casels. Viele Überlegungen Söhngens dazu stehen sogar durchaus in der Gedankenlinie der Mysterientheologie. Das ist ersichtlich, wenn Söhngen z.B. die eucharistische Gegenwart Christi im gesamten Heilswerk Christi und im Rahmen der gesamten Eucharistiefeier sieht. Darum untersuchen wir die Überlegungen Söhngens zur Gegenwart Christi in der Eucharistie im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Eucharistie als sakramentales Opfer. Wir besprechen aber zuerst das Eucharistieverständnis als Gedächtnis, weil es der Ausgangspunkt der Überlegungen zu sakramentalen Gegenwart Christi und zum sakramentalen Opfer bei Söhngen ist.

4.2.1. Die Eucharistie als Gedächtnis

Das Wesen und die Form der Eucharistiefeier besteht wesentlich im Stiftungsbefehl Jesu Christi: „Tut dies zu Meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,24.25). Die Eucharistiefeier ist also nichts anderes als eine Gedächtnisfeier. Söhngen stellt das ganz deutlich fest: „Über Wesen und Form der Eucharistiefeier soll hier gesprochen werden, und zwar über Wesen und Form der Eucharistiefeier, wie sich darin ausdrückt der Stiftungsbefehl: Tut dies zu Meinem Gedächtnis“⁷⁷. Hier beruft sich Söhngen auf die Auffassung des

⁷¹ CG, 38; vgl. auch CG, 73ff; SW, 139f.151f.

⁷² Vgl. Y. Congar, Die Idee der *sacramenta maiora*, in: Conc 4 (1968) 9-15.

⁷³ CG, 37; Einheit, 335.360.

⁷⁴ Neubeseelung, 169ff; Einheit, 360ff.

⁷⁵ Einheit, 360ff.

⁷⁶ CG, 38.41f.44f.53.57.73f; Einheit, 335.337.339.

⁷⁷ CG, 53.

Johannes Betz, wenn dieser sagt: „Mit Anamnesis (=memoria, Gedächtnis) ist die Zentralidee genannt, die das Wesen des Abendmahls am genauesten trifft. Jesus selbst hatte in seinem Stiftungswort sein Sakrament unter diesen Begriff (unter diese Kategorie) gestellt, die griechischen Theologen haben im Anschluß daran ihre Eucharistielehre gestaltet“⁷⁸. Mit diesem Zitat schließt sich Söhngen ausdrücklich der Auffassung von Betz an, wie er selbst sagt⁷⁹. Dies bedeutet aber nicht, daß Söhngen die Auffassung des Eucharistieverständnisses als Gedächtnis vorher noch nicht kannte. Er spricht von der Eucharistie als Gedächtnis schon seit den 30-er Jahren, und zwar als er sich mit der Mysterientheologie Casels auseinandersetzte⁸⁰. Mit seinem Buch „Das sakramentale Wesen des Meßopfers“ (1946) erörtert Söhngen seine Auffassung von Eucharistie als Gedächtnis allerdings noch ausführlicher. Man kann sogar behaupten, es sei ein wesentliches Verdienst der Mysterientheologie, daß die Eucharistietheologie dieses Jahrhunderts den ursprünglichen Sinn der Eucharistie wiederentdeckte, und zwar als anamnetisch-symbolische Vergegenwärtigung der ein für einmal in Jesus Christus geschehenen Heilstat Gottes, nachdem dieser Sinn in der Theologie seit dem Mittelalter und der nachtridentinischen Zeit nicht beachtet wurde⁸¹. Die Mysterientheologen spielten also eine große Rolle bei der Wiederentdeckung des Gedächtnis-Gedankens in unserem Jahrhundert⁸². Davon spricht auch Söhngen ganz ausdrücklich⁸³. Die Überlegungen Söhngens

⁷⁸ J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd.I, Freiburg 1955, 344f. Dies zitiert Söhngen in: CG, 54. Söhngen verweist auch besonders auf das III. Kapitel § 3 dieses Buchs: „Das Abendmahl der Kirche als Anamnesis Jesu nach dem NT“, 149-156. J. Betz erklärt dies auch noch ausführlich in seiner weiteren Abhandlung „Eucharistie als Zentrales Mysterium“ in: MySal IV/2, 185-313, wo er kurz zusammenfaßt: „Wesen und Wirklichkeit der Eucharistie gründen in der Stiftung Jesu, wie sie vom Neuen Testament verkündet wird“ (S.186).

⁷⁹ Vgl. CG, 53f.55.61f.

⁸⁰ Vgl. WM, 28-89; SW; Neubeseelung, 176f.

⁸¹ J. Betz stellt mehrmals dieses wesentliche Verdienst der Mysterientheologie fest, trotz seiner Anmerkung, wo es wirklich viel Kritik an der historisch-theologischen Begründung der Mysterientheologie Casels gab; vgl. ders., Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, I/1, 242-251; ders., Eucharistie als Zentrales Mysterium, in: MySal IV/1, 256; ders., Die Gegenwart der Heilstat Christi, in: L. Scheffzyk (Hg.), Wahrheit und Verkündigung, 1807-1826. Das Verdienst der Mysterientheologie wurde allerdings auch von vielen anerkannt, wie etwa: A. Gerken, Theologie der Eucharistie, 136.166ff; ders., Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre, in: ZKTh 94 (1972) 199-226; W. Kasper, Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie, in: ders., Theologie und Kirche, 300-322, bes. 306.

⁸² Vgl. A. Gerken, Theologie der Eucharistie, 136.

⁸³ „Das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst der Mysterienlehre war es, die Frage nach der Gegenwart des Heilsgeschehens selbst wieder in Gang gebracht zu haben, da sich weithin in der Theologie der Blick auf die Wesensgegenwart des *Christus passus* eingeengt hatte, obwohl doch die Eucharistie als Feier der memoria passionis eius begangen wird, als handelndes Gedächtnis eines Heilsgeschehens.“ CG, 86-87; vgl. auch CG, 56.

zur Eucharistie als Gedächtnis sind damit zuerst mit der Mysterientheologie Casels verbunden, sodaß Söhngen auch hier sozusagen einer der Mysterientheologen wird.

Söhngen unterscheidet zwei Gesichtspunkte bei seiner Darstellung des Begriffes „Gedächtnis“ oder „Anamnese“, nämlich den Inhalt und die Weise, also das „Was wird im Gedächtnis enthalten“ und das „Auf welche Weise wird es im Gedächtnis enthalten“⁸⁴. Der Inhalt des Gedächtnisses ist - kurz gesagt - die Person und das Heilswerk des Herrn. Durch die eucharistische Anamnese werden also Christus und sein Heilswerk gegenwärtig gesetzt. Wie wir schon untersucht haben, umfaßt der Begriff „Heilswerk Christi“ bei Söhngen die Ganzheit seiner Heilstat, nämlich seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt, aber auch seine Menschwerdung. Deutlich sagt Söhngen: „Christi Heilswerk in seiner Ganzheit und Fülle wird in der Gedächtnisfeier erinnert: nicht nur Kreuz und Tod werden vergegenwärtigt, sondern auch Auferstehung und Himmelfahrt und - ein eigentümlich griechisches Theologumenon - die Menschwerdung“⁸⁵. Die Eucharistie als Gedächtnisfeier umfaßt damit das ganze Werk, das Gott in seinem Sohn Jesus Christus zu unserem Heil veranstaltet hat. Es soll hier auch erklärt werden, daß Söhngen den Begriff „Messe als *memoria passionis Domini*“ verwendet⁸⁶. Die Messe ist das Gedächtnis des Leidens Christi. Das Leiden Christi verweist auf den Tod des Herrn. Hier schließt Söhngen sich an Paulus an, der sagt: „Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Die Eucharistie als Gedächtnis des Todes Christi bedeutet, daß der am Kreuz ein für allemal vollbrachte Opfertod des Herrn durch die eucharistische Anamnese gegenwärtig gesetzt wird⁸⁷. Hier findet man erneut den anderen, neuen Begriff von Opfer; er wird aber von uns erst später entfaltet. Hier ist nur zu sagen, daß Söhngen einerseits die Person Christi und seine ganzen Heilstaten als Inhalt des Gedächtnisses anführt, andererseits nur den Tod des Herrn. Beide verweisen aber eigentlich auf dieselbe und gleiche Wirklichkeit, nämlich das Mysterium Christi. Wie wir schon untersucht haben, versteht Söhngen das Christusbysterium als Mysterium, das seinen Höhenpunkt im Kreuzesmysterium erreichte. „Gegenwärtig gesetzt wird also durch das Gedächtnis des Herrntodes das 'Kreuzesmysterium' und mit und in ihm das eine, das ganze 'Christusbysterium'“. Denn das Kreuzesmysterium ist jenes Christusbysterium, daß der Gekreuzigte der 'Herr der Herrlichkeit' ist (1 Kor 2,8); und das Christusbysterium ist jenes Kreuzesmysterium,

⁸⁴ Vgl. CG, 55.

⁸⁵ CG, 56.

⁸⁶ Vgl. Meßopfer, 7f. 37.45ff.55.58; CG, 55ff; WM, 28-89.

⁸⁷ Vgl. WM, 36.

daß der Herr der Herrlichkeit der Gekreuzigte ist⁸⁸. Kurz gesagt: was die Eucharistie als Gedächtnisfeier enthält, ist Jesus Christus mit seinem ganzen Heilswerk⁸⁹.

Das große Problem der Mysterientheologie ist die Weise, wie das Gedächtnis des Herrn und seiner Heilstaten gesetzt wird. Auf welche Weise werden Christus und seine Heilstaten in der Eucharistie gegenwärtig? Das Problem der Gedächtnisweise ist entstanden, weil *einerseits* das Kreuzesgeschehen eine einmalige geschichtliche Tatsache ist. Eine geschichtliche Tatsache geschieht nur einmalig und bleibt vergangen. *Andererseits* darf die Eucharistiefeier nicht als Fortsetzung oder Wiederholung des Kreuzesopfers Christi auf dem Altar gesehen werden, weil wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt sind (vgl. Hebr 9,28; 10,10.11-14)⁹⁰. Darauf antwortet Söhngen im dogmatischen Fachjargon: „Der wesentliche Inhalt des Herrngedächtnisses ist in >>Realpräsenz<< gegeben, das heißt in der Weise einer nicht bloß gedanklichen und bildlichen Vergegenwärtigung oder Erinnerung, sondern einer wirklichen Gegenwartsetzung oder einer Wirklichsetzung, wie es dem Begriff des Sakramentes, des *sakramentalen Zeichens* entspricht“⁹¹. Es geht also bei der Eucharistie nicht nur um ein subjektives Gedenken oder *eine nuda commemoratio* oder nackte Erinnerung, sondern um einen sakramentalen Bereich, welcher das wahrhaft und wirklich enthält, was er versinnbildet⁹². Deshalb kann Söhngen sagen, daß die Messe die sakramentale Darstellung oder *repraesentatio* des Kreuzopfers ist⁹³. Das heißt, das ein für allemal um unseres Heiles willen geschehene Kreuzopfer Christi wird in der Eucharistiefeier sinnbildlich-wirklich gegenwärtig dargestellt. Wie die andere Mysterientheologen auch, verwendet Söhngen außer „Darstellung oder repraesentatio“ auch die Begriffe „Gegenwärtigung“ oder „Vergegenwärtigung“⁹⁴. Er merkt dazu aber an, daß er die Ausdrücke „vergegenwärtigen“ und „gegenwärtig setzen“ unterscheidet⁹⁵. „Vergegenwärtigen“ heißt, im Zeichen oder Bilde, in der Erinnerung oder Vorstellung, im Gedanken oder Begriff etwas gegenwärtig zu machen und gegenwärtig zu haben. „Gegenwärtig setzen“ heißt dagegen, etwas in Wirklichkeit gegenwärtig zu machen und zu haben. Beides kann

⁸⁸ WM, 32-33.

⁸⁹ Wir müssen aber anmerken, daß Söhngen auch die Einheit von Person und Heilswerk Christi betont. D.h. die Person wird nur vom Heilswerk her, das Heilswerk von der Person her gesehen; vgl. CG, 55-56.

⁹⁰ Vgl. CG, 67f.

⁹¹ CG, 65.

⁹² Vgl. Meßopfer, 7.9ff; SW, 58ff; CG, 74f.

⁹³ Vgl. Meßopfer, 7f.

⁹⁴ In fast allen mysterientheologischen Werken Söhngens werden diese Worte benützt, vor allem SW und WM, 28-89.

⁹⁵ WM, 32.

Handwritten note:
das Heilswerk
(von der Person her gesehen)

verwendet werden; es muß aber die real-wirkliche Gegenwart Christi klar genug ausgesprochen werden. Deswegen kann Söhngen sagen: „Das Kreuzesmysterium wird nicht bloß im Bilde, sondern in seiner Wirklichkeit vergegenwärtigt; es wird `gegenwärtig gesetzt`“⁹⁶. Damit kann kurz zusammengefaßt werden, daß die Weise des Gedächtnisses der Person Christi und deren Heilswerk in der Eucharistiefeier die Weise eines sakramentalen oder sinnbildwirklichen Seins ist, wo der Inhalt des Herrngedächtnisses in der Eucharistie nicht nur versinnbildlicht wird, sondern wirklich gegenwärtig gesetzt wird.

Wir sind der Meinung, daß Söhngens Überlegungen zur Eucharistie als Gedächtnis den Hintergrund des Gedächtnisverständnisses aus dem Alten Testament und dem Judentum zu wenig berücksichtigt⁹⁷. Folglich kommt die Spannungseinheit der drei Zeitdimensionen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die im biblischen Gedächtnis gegeben sind, bei Söhngen nicht genügend zur Sprache. Das biblische Gedächtnis besteht darin, daß der erinnernde Rückblick auf die Heilstaten Gottes in der Vergangenheit zur Aktualisierung in der Gegenwart also immer mit einem eschatologischen Ausblick auf die künftige Vollendung verbunden ist⁹⁸. Söhngen hat aber recht, daß er die Einheit zwischen Gegenwart Christi in der Eucharistie und Kreuzesopfer Christi sehr betont. Nachdem die Eucharistietheologie seit dem Mittelalter und der nachtridentinischen Zeit diese Einheit nicht nur nicht berücksichtigte, sondern sie sogar trennte⁹⁹, führt Söhngen, natürlich mit anderen Theologen in diesem Jahrhundert, die Gegenwart Christi in der Eucharistie auf ihre Einheit mit dem Kreuzesmysterium Christi zurück. Das Eucharistieverständnis als Gedächtnis bezieht sich hier allerdings auf das Hauptverständnis Söhngens von Wesen und Form der Eucharistiefeier.

Bei unserer obigen Untersuchung sind nun schon mehrere Begriffe und Probleme aufgetaucht, die nach weiteren Antworten und Erklärungen verlangen, wie z.B. das präzise Verständnis der sakramentalen Gegenwart Christi, der Einheit von Opfer und Sakrament in der Eucharistie, der Einheit von Opfer Christi und Opfer der Kirche und natürlich die Beziehung der Eucharistie zum Abendmahl Jesu. Die Überlegungen zur Eucharistie als Gedächtnis sind lediglich der Ausgangspunkt und die Grundlage unserer Untersuchung der Gegenwart Christi in der Eucharistie bei Söhngen¹⁰⁰.

⁹⁶ WM, 31.

⁹⁷ Ein Beispiel, das den alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund herausgestellt hat, findet man etwa: bei J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen 1960, 229-246; M. Thurian, *L'Eucharistie. Memorial du Seigneur, sacrifice d'action de grace et d'intercession*. Neuchâtel-Paris 1959.

⁹⁸ Vgl. W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, 305; J. Ratzinger, *Ist die Eucharistie ein Opfer?*, in: *Conc 3* (1967) 299-304, hier, 303.

⁹⁹ Vgl. W. Kasper, aaO. 305-306.

¹⁰⁰ In der Eucharistietheologie hält man eben die Stiftung Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ für den Ausgangspunkt und die Grundlage der Eucharistie. W. Kasper sagt z.B.: „Ist die Stiftung Jesu Aus-

4.2.2. Die Eucharistie als sakramentale Gegenwart Christi

Der Begriff der sakramentalen Gegenwart Christi bezieht sich in der traditionellen Theologie stets auf die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Söhnngen steht ebenfalls in dieser theologischen Tradition. „Die wirkliche Gegenwart oder die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Altarsakrament wird als sakramentale Gegenwart bezeichnet und ausgezeichnet; sie ist eine Gegenwartsweise besonderer oder sogar ganz besonderer Art, wie sie allein dem Altarsakramente eigen ist“¹⁰¹. Die sakramentale Gegenwart Christi ist dadurch eine Gegenwartsweise Christi, in der Christus sakramental oder sinnbildwirklich¹⁰² gegenwärtig ist. Die Eucharistie als sakramentale Gegenwart Christi bedeutet also für Söhnngen, daß Christus und seine Heilstaten in der Eucharistie nicht nur real und wirklich, sondern auch wesenhaft und substantiell gegenwärtig sind. Nun behandeln wir diese sakramentale Gegenwart Christi in der Eucharistie in drei Teilen: den Inhalt und die Weise der sakramentalen Gegenwart Christi und schließlich die zwei Arten von Realpräsenz Christi, nämlich Substanz- und Aktualpräsenz Christi.

4.2.2.1. Inhalt der sakramentalen Gegenwart Christi

Der Inhalt der sakramentalen Gegenwart Christi in der Eucharistie ist die Person und das Heilswerk des Herrn in seiner Fülle. Das Heilswerk Christi in seiner Fülle bedeutet alle Heilstaten Christi, von seiner Menschwerdung bis hin zum Höhepunkt seiner Heilstaten in Tod, Auferstehung und Himmelfahrt¹⁰³. Damit ist der Inhalt der sakramentalen Gegenwart Christi nichts anderes als der Inhalt der Eucharistie als Gedächtnisfeier. Wir haben auch schon an mehreren Stellen dargestellt, daß die Person Christi und ihr Heilswerk nicht voneinander trennbar sind und daß das Mysterium Christi stets ein unteilbares Ganzes ist. Dies ist in der Eucharistie wirklich und wesenhaft gegenwärtig, nämlich unter den Gestalten von Brot und Wein.

Wie wird aber die Gegenwart von Christi Menschwerdung, seinem Tod, seiner Auferstehung und Himmelfahrt erklärt, wenn doch gesagt wird, daß die Eucharistie die Ge-

gangspunkt und Grundlage der Eucharistie, so bildet die Christus-Anamnese die *innere Einheit* der verschiedenen *Aspekte der Eucharistie*. In ihr werden Tod und Auferstehung Jesu Christi sakramental vergegenwärtigt, in ihr wird der unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtige Herr gepriesen und seine endgültige Ankunft erlehnt und so die Gemeinschaft (communio) mit dem Herrn vermittelt.“ Ders., aaO. 307.

¹⁰¹ CG, 73.

¹⁰² D.h.: was es versinnbildlicht, ist wirklich und wahrhaft zugegen.

¹⁰³ CG, 55ff.

dächtnisfeier des Leidens und Todes des Herrn ist?¹⁰⁴ Es geht um den vierfachen biblischen Einsetzungsbericht (1 Kor 11,23-26; Lk 22,19f; Mt 26,26-28; Mk 14,22-24), der ausspricht, daß die Eucharistie das Sakrament des Leibes und Blutes Christi sei, „...und zwar des in den Tod dahingegebenen Leibes und des im Leiden und Tode vergossenen Blutes.“¹⁰⁵ Paulus sagt: „Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26); aber er spricht nicht von weiteren Heilstatsachen. Daraus folgt, so Söhngen, daß die Gegenwart anderer Heilstatsachen Christi als jener des Opfertodes in der Messe erst in zweiter Linie und nur in der Weise eines Gefolges statthaben kann¹⁰⁶. Diese Ansicht geht tatsächlich vom Verständnis der Eucharistie als einem sakramentalen Opfer aus. Das heißt, die Eucharistie ist die sakramentale Gegenwärtigsetzung des ein für allemal am Kreuz geschehenen Opfertods Jesu Christi. Von diesem sakramentalen Opfertod Christi her können die Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der Tat als die Folge seines Todes gesehen werden, und zwar als eine Folge, die von diesem Tod nicht wegzudenken ist und die den einzigartigen Sinn dieses Todes offenbart. In der Auferstehung und Himmelfahrt bekundet Christus die himmlische Opferannahme vor dem Angesicht des Vaters durch die lebendigmachende Kraft des Heiligen Geistes¹⁰⁷. Die Auferstehung und die Himmelfahrt sind ein Beweis dessen, daß der Tod Christi als das vollgültige Opfer und Blut eines neuen Bundes und eines neuen Heiligtums gilt. „Der Auferstandene und Aufgefahrene offenbart sich als ewiger Hoherpriester und Mittler einer neuen Stiftung, der durch sein Blut in das Heiligtum des Himmels eingegangen ist und sich zur Rechten des Thrones der göttlichen Majestät gesetzt hat, um immerdar für uns einzutreten und die zu retten, die durch ihn sich Gott nahen (vgl. Hebr 7, 22-25; 8,1; 9-15)“¹⁰⁸. Hier ist deutlich ersichtlich, daß Söhngen die Gegenwart der Auferstehung und Himmelfahrt Christi als Gefolge des gegenwärtig gesetzten Todes und Opfers Christi sieht. Dies hebt den Sinn des einen unteilbaren Ganzen des Mysteriums Christi natürlich nicht auf. Denn als Mysterium sind Tod und Auferstehung, Kreuz und Erhöhung streng genommen nicht zwei Mysterien, sondern das eine Christusmysterium, in welchem die einzelnen Heilstatsachen ein unteilbares, lebendiges Ganzes bilden¹⁰⁹. Wenn Söhngen also den Ausdruck „Auferstehung und Himmelfahrt als Gefolge des Todes Christi“ verwendet, ist das so zu verstehen, daß er diese Heilstatsa-

¹⁰⁴ Die Messe als *memoria passionis Christi*; vgl. Meßopfer, 7.

¹⁰⁵ CG, 58.

¹⁰⁶ CG, 58-59. 61.

¹⁰⁷ Vgl. CG, 59.

¹⁰⁸ CG, 59.

¹⁰⁹ WM, 17.

chen geschichtlich betrachtet. Denn er sagt auch: „Tod und Auferstehung folgen geschichtlich gesehen nacheinander; der entseelte Leichnam und das leere Grab sind zwei Tatsachen, zeitlich voneinander getrennt“¹¹⁰.

Was bedeutet es nun, wenn in der Eucharistie die Menschwerdung des Logos auch mitgegenwärtig ist? Söhngen bezieht sich hier auf das griechische Theologumenon der griechischen Inkarnationstheologie¹¹¹. Diese Theologie besagt, daß der Logos auf die Elemente Brot und Wein herabkommt und daß durch die Anrufung und die Kraft des Heiligen Geistes die Elemente von Brot und Wein verwandelt werden in den Herrnleib und das Herrnblut¹¹². Das heißt, der erhöhte Herr wird täglich neu Fleisch und Blut in der Eucharistie, nämlich Fleisch und Blut insofern, als er in der Eucharistie sein Selbstopfer am Kreuz zwar nicht von neuem vollbringt, dafür aber das ein für allemal vollbrachte Kreuzopfer (*sacrificium consumatum*) immerdar seiner Kirche schenkt zum *sacrum convivium*, in quo Christus sumitur et recolitur memoria passionis eius¹¹³. Die Epiklese, d.h. Anrufung um das Herabkommen des Heiligen Geistes, hat eine große Bedeutung in der griechischen Liturgie und Theologie¹¹⁴. Söhngen ist damit der Meinung, daß die Epiklese in der abendländischen Liturgie und Theologie verstärkt beachtet werden und noch mehr Platz haben soll. Denn nach Söhngen entspricht die Gegenwart der Menschwerdung Christi in der Eucharistie dem Hebräerbrief, der besagt: „So sprach Er bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Brandopfer hast du nicht gewollt, aber einen Leib hast du mir bereitet; sieh, ich komme deinen Willen zu erfüllen. In diesem Willen nun sind wir durch die Opferung des Leibes Christi ein für allemal geheiligt“¹¹⁵.

Zusammengefaßt ist Söhngens Feststellung über den Inhalt der sakramentalen Gegenwart Christi folgende: was unter den Gestalten von Brot und Wein in der Eucharistie gegenwärtig ist, sind die Person und die ganzen Heilstaten Christi, d.h. nicht nur die Heilsfrucht der Heilstaten Christi, sondern auch die Person und die Heilstaten Christi selbst.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Söhngen beruft sich hier auf Betz und sein Werk: „Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.“, in dem Betz das griechische Theologumenon in seiner griechischen Eigentümlichkeit zu erheben und zu erhellen versucht; vgl. CG, 61.

¹¹² CG, 62.

¹¹³ Vgl. CG, 61-62.

¹¹⁴ Vgl. CG, 62; J. Meyendorff, Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche, in: *Conc 3* (1967) 291-294, bes. 291-292.

¹¹⁵ Das ist Söhngens Zusammenfassung vom Hebr 10, 5-10; vgl. CG, 63.

4.2.2.2. Bestimmung der sakramentalen Gegenwartsweise Christi

Die Bestimmung der sakramentalen Gegenwartsweise Christi bei Söhngen geschieht in Form von Thesen¹¹⁶. Dabei vergleicht Söhngen die sakramentale Gegenwart Christi mit der Gnadengegenwart oder der Gegenwart Christi durch den Glauben; er präzisiert außerdem die Realpräsenz Christi in der Eucharistie in zweifacher Form, nämlich Substantialpräsenz und Aktualpräsenz¹¹⁷. Die Unterscheidung von Substanzgegenwart und Aktgegenwart ist der Gegenstand unseres nächsten Abschnittes. Da wir den Inhalt der sakramentalen Gegenwart Christi besprochen haben, soll nun die sakramentale Gegenwartsweise Christi präzisiert werden. Söhngen stellt fest, die sakramentale Gegenwart Christi sei *eine praesentia substantialis* und zugleich *eine praesentia spiritualis*.

Eine praesentia substantialis

Die sakramentale Gegenwart Christi ist eine *praesentia substantialis*, d.h. eine wirkliche oder vielmehr wesenhafte Gegenwart¹¹⁸. Hier beruft sich Söhngen auf die Lehre des Tridentinums. Das Konzil von Trient erklärt, unser Herr Jesus Christus sei als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und wesentlich unter der Gestalt jener sichtbaren Dinge gegenwärtig in dem erhabenen Sakrament der heiligen Eucharistie nach der Weihe (*Konsekration*) von Brot und Wein¹¹⁹. Diese Lehre des Tridentinums erläutert Söhngen in drei Punkten. *Erstens* ist Christus seinem *leibhaftigen, gottmenschlichen Wesen* nach zugegen, nicht nur nach seiner Gotteskraft und seinem Gottesgeist¹²⁰. Weil Christus seinem leibhaftigen Wesen nach in der Eucharistie zugegen ist, ist die sakramentale Gegenwart eine leibhaftige Gegenwart Christi. Eine leibhaftige Gegenwart Christi ist also eine wesenhafte oder substantielle Gegenwart Christi¹²¹. Deshalb spricht Söhngen hier von der Wesensgegenwart, die sich von der anderen Gegenwartsweise Christi unterscheidet. Die sakramentale Gegenwart Christi ist eine Gegenwart Christi nach seinem göttmenschlichen Wesen und nicht nur nach seiner Gotteskraft und seinem Gottesgeist. Eine Gegenwartsweise Christi nach seiner Gotteskraft und seinem Gottesgeist ist die sogenannte Wirkgegenwart oder Gegenwart Christi durch den Glauben. Die letztere ist also

¹¹⁶ Vgl. CG, 44-45; Einheit, 339.

¹¹⁷ Vgl. CG, 45-47; Einheit, 339-341.

¹¹⁸ CG, 44. Einheit, 339.

¹¹⁹ Vgl. DS 1636 (NR 568).

¹²⁰ CG, 44. Einheit, 339.

¹²¹ Vgl. Einheit, 360.

die Gegenwart des Gottmenschen durch den Heiligen Geist, der als der in uns wohnende Geist Christi uns in Christus einverleibt¹²². Gerade darin besteht die Besonderheit der sakramentalen Gegenwart Christi, daß Christus mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele, als Gott und Mensch zugleich unter den Gestalten von Brot und Wein in der Eucharistie wesenhaft oder substantiell gegenwärtig ist.

Zweitens ist Christi Leib durch Wesensverwandlung von Brot und Wein zugegen, und zwar seinem reinen Wesen nach, das heißt ohne die raumzeitlichen Abmessungen¹²³. Hier spricht Söhngen von der Transsubstantiationslehre. Das Konzil von Trient erklärt dies folgendermaßen: „Durch die Weihe von Brot und Wein vollzieht sich die Wandlung der ganzen Brotsubstanz in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Weinsubstanz in die Substanz seines Blutes. Und diese Wandlung ist von der katholischen Kirche zutreffend und im eigentlichen Sinn Wesensverwandlung (*transsubstantiatio*) genannt worden.“¹²⁴ Durch Wesensverwandlung ist Christus unter den Gestalten von Brot und Wein nach seinem reinen Wesen gegenwärtig, d.h. nach seinem Personwesen¹²⁵. Die sakramentale Gegenwart Christi ist also die leibhaftige Anwesenheit des Personwesens Christi durch die Wesensverwandlung. Denn bei der Wesensverwandlung wird die Substanz von Brot und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt, und die Substanz des Leibes und Blutes Christi ist nichts anderes als der Träger seines Personwesens. Wiederum ist es der ganze Christus, totus Christus, der durch Wesensverwandlung von Brot und Wein zugegen ist.

Drittens erscheint infolge der Gegenwart durch Wesensverwandlung von Brot und Wein Christi Fleisch und Blut *unter wesensfremden Gestalten*, nämlich unter den Akzidentien von Brot und Wein¹²⁶. Die sakramentale Gegenwart Christi ist eine reale, wirkliche, sogar wesenhafte Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein. Söhngen nennt dies *unter wesensfremden Gestalten*, nämlich unter den Akzidentien von Brot und Wein. Daraus wird ersichtlich, daß Söhngen auf die traditionelle Eucharistielehre des Tridentinums und damit auf die scholastische Begrifflichkeit, nämlich das Schema: Substanz-Akzidens, zurückgreift¹²⁷. Wir wollen hier aber anmerken: es ist zwar offensichtlich, daß das Tridentinum die Transsubstantiationslehre in aristotelisch-scholastischen

¹²² Vgl. CG, 41f; Einheit, 360ff.

¹²³ CG, 44; Einheit, 339.

¹²⁴ DS 1642/NR 572.

¹²⁵ Vgl. CG, 81.

¹²⁶ CG, 45.

¹²⁷ Substanz ist das als Träger hinter den in Erscheinung tretenden und erfahrbaren Eigenschaften stehende Wesen, dagegen sind die Akzidentien die in Erscheinung tretenden, erfahrbaren und aussagbaren Eigenschaften; vgl. J. Auer, KKD VI, 187.

Denkvorstellungen dachte¹²⁸; die Konzilväter von Trient wendeten aber nicht die vollständige Begrifflichkeit der Scholastik an. Der Begriff „Substanz“ wird in den Formulierungen der Lehre des Tridentinums nicht durch den Begriff „Akzidens“, sondern durch das Wort „Spezies“ oder „Gestalt“ oder „Erscheinungsbild“ ergänzt¹²⁹. Darum sagt auch Semmelroth: „Das scholastische Begriffsmodell wird also nur analog angewendet und nicht als adäquate Deutung angesehen“¹³⁰. Söhngens Interpretation ist aber klar ersichtlich, nämlich daß Brot und Wein ihrem Wesen nach bei der eucharistischen Wandlung bereits in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt werden, aber ihrem Erscheinungsbild nach unverwandelt bleiben. Anders gesagt, was durch Wesensverwandlung da ist, ist nicht mehr Brot und Wein, sondern Leib und Blut Christi selbst - allerdings unter den Gestalten von Brot und Wein.

Eine praesentia spiritualis

Die sakramentale Gegenwart Christi als *eine praesentia spiritualis* bedeutet, daß sie eine durchaus geistige oder pneumatische Gegenwart ist¹³¹. Es gibt hier drei Bedeutungen. *Erstens* ist die sakramentale Gegenwart Christi eine pneumatische Gegenwart, weil sie ein Wunderwerk des Heiligen Geistes ist¹³². Deshalb wird bei der Epiklese der Messe um die Aussendung des Heiligen Geistes gebeten, damit der Heilige Geist auf die Elemente Brot und Wein herabkommt und sie in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt¹³³. Die Verwandlung des Wesens von Brot und Wein in das Wesen von Leib und Blut des Herrn ist damit zuerst geistbewirkt, also das Werk des Heiligen Geistes. Wenn im Hebräerbrief (9,14) der Tod Christi als ein Opfer im Heiligen Geist bezeichnet wird, dann gilt dies auch für das eucharistische Gedächtnis des Todes und Opfers Christi¹³⁴. Das heißt, die eucharistische Gegenwart Christi wird auch vom Heiligen Geist bewirkt. Die Betonung der geistigen oder pneumatischen Gegenwart in der sakramentalen Gegenwart Christi bei Söhngen steht sicherlich im Zusammenhang mit seinem Versuch, die beiden Gegenwartsweisen Christi, nämlich die Gnadengegenwart und die sakramentale

¹²⁸ Vgl. J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, 252f.

¹²⁹ Vgl. O. Semmelroth, Eucharistische Wandlung, in: GuL 40 (1967) 94f. Das Wort 'Spezies' findet sich im Konziltext: DS 1640.1641.1652.

¹³⁰ Semmelroth, aaO. 95; vgl. auch K. Rahner, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: Schriften IV, 362-280; E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart, 15-49.

¹³¹ CG, 45.

¹³² Ebd.

¹³³ Vgl. CG, 62.

¹³⁴ Einheit, 360.

Gegenwart, gleichwertig zu begreifen und zu einer inneren, lebendigen Einheit zusammenzufassen¹³⁵. Deshalb stellt Söhngen fest, daß beide Gegenwartsweisen Christi etwas ebenso Geistiges wie Wirkliches besagen, freilich in verschiedenem, aber je eigentlichem Sinne¹³⁶. Anders gesagt: Söhngen stimmt nicht zu, wenn man die Gnadengegenwart nur geistig, aber nicht wirklich und die sakramentale Gegenwart nur wirklich oder substantiell, aber nicht geistig versteht. Für ihn sind die beiden Gegenwartsweisen Christi ebenso geistig wie wirklich. Wir können noch hinzufügen: weil gerade die eucharistische Gegenwart Christi auch pneumatisch ist, muß sie nicht als statische oder stehende Gegenwart, sondern kann als dynamische Gegenwart Christi in der lebendigen Eucharistiefeier als Gedächtnis des Todes und Opfers des Herrn betrachtet werden¹³⁷. Die dynamische Gegenwart Christi bedeutet wiederum eine Gegenwart, die nur im Wirkbereich Christi durch die Gotteskraft des Geistes geschieht¹³⁸. Die sakramentale Gegenwart ist also keine „statische oder tote“ Gegenwart, sondern eine wirksame und heilschaffende Gegenwart Christi, die uns das Heil bewirkt.

Zweitens ist die sakramentale Gegenwart die Gegenwart eines Geistleibes, nämlich eines ebenso wahrhaft körperlichen wie wunderbar vergeistigten Leibes¹³⁹. Hier spricht Söhngen davon, wie der Leib beschaffen ist, der unter den Gestalten von Brot und Wein zugegen ist. Das ist ein Geistleib, d.h. ein Leib, der wahrhaft oder leibhaftig aber auch vergeistigt ist. Er ist also durchaus leibhaftig, nämlich der Leib Christi selbst seiner Menschheit nach, aber gleichzeitig auch vergeistigt, d.h. er ist der Leib des verklärten und himmlischen Herrn Jesu Christi, der durch den Geist Gottes im Himmel und in seiner Kirche lebt¹⁴⁰. Allerdings ist der erhöhte Herr Jesus Christus ganz besonders in der Eucharistie gegenwärtig, nämlich wesenhaft und leibhaftig. Christus ist zwar wirklich und wesenhaft gegenwärtig in der Eucharistie; er ist aber hier gegenwärtig, nicht wie damals, als er in Palästina lebte, sondern in der sakramentalen Weise, d.h. im sakramentalen Symbol, worin er sich zugleich enthüllt und verhüllt. Christus ist also in der sakramenta-

¹³⁵ „Die von den Theologen so genannte Gnadengegenwart Christi darf weder nach dem Analogon der eucharistischen Gegenwartsweise aufgewertet noch auch danach abgewertet werden. Es muß ein Analogon herausgearbeitet werden, das beide Gegenwartsweisen gleichwertig unter sich begreift und zu einer inneren, lebendigen Einheit zusammenfaßt“. Einheit, 362.

¹³⁶ CG, 42.

¹³⁷ Vgl. Einheit, 362.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ CG, 45.

¹⁴⁰ Vgl. WM, 31.

len Gegenwart wahrhaft leibhaftig, aber zugleich vergeistigt zugegen; es handelt sich dabei um die Gegenwart des einen verklärten Christus als wahren Gott und Menschen¹⁴¹.

Drittens entspricht die geistförmige Gegenwart im Sakrament der geistförmigen Wirklichkeit des verklärten Christusleibes¹⁴². Die sakramentale Gegenwart als Gegenwart des verklärten Christus haben wir eben besprochen. Hier möchten wir Söhngens Auffassung noch weiter verdeutlichen. Söhngen spricht von der Beziehung der sakramentalen Gegenwart zur geistförmigen Wirklichkeit des verklärten Christusleibes. Es geht also hier um das Mysterium Jesu Christi, der für uns am Kreuz litt und starb und der nun als der erhöhte Herr im Himmel und durch den Heiligen Geist in seiner Kirche immer lebt¹⁴³. Dieser verklärte und erhöhte Herr Jesus Christus ist es, der auf unseren Altären gegenwärtig wird. Deutlich sagt Söhngen: „Und sein blutiges Opfer wird in unblutiger, sakramentaler Weise wieder Gegenwart, das heißt in einer geheimnisvollen geistigen Gestalt, die dem verklärten Zustand des erhöhten Herrn entspricht, der sich als Erstopfernder und der seinen Geistleib und sein Geistblut als geistleibliche Opfergabe gegenwärtig setzt durch den Heiligen Geist“¹⁴⁴. Die sakramentale Gegenwart ist also eine geistförmige Gegenwart, die der geistförmigen Wirklichkeit des erhöhten und verklärten Herrn Jesus Christus entspricht. Sie ist wahrer Leib des Herrn, aber doch seinem reinen, geistigen Wesen nach¹⁴⁵, weil Christus nun als der erhöhte Herr lebt und durch den Heiligen Geist in der Kirche zugegen ist.

4.2.2.3. Realpräsenz Christi als Substantialpräsenz und Aktualpräsenz

Bis jetzt ist noch nicht erklärt worden, in welchem Sinn Christus in der sakramentalen Gegenwart zugegen ist oder wie seine Gegenwart in der sakramentalen Gegenwart aber auch in der ganzen Eucharistiefeier beschaffen ist. Wenn schon gesagt wurde, daß Christus und seine Heilstaten in der sakramentalen Gegenwart zugegen sind, ist jedoch die Begrifflichkeit dieser realen Gegenwart Christi und seiner Heilstaten immer noch unklar. In der konkreten Formulierung stellen sich also die Fragen: Ist im Sakrament des Altars nur Christus oder ist auch sein Opferakt gegenwärtig? Inwiefern kann man sagen, daß Christus und seine Heilstaten oder sein Opferakt sakramental gegenwärtig sind? Wie

¹⁴¹ Vgl. DS 1636/NR 568.

¹⁴² CG, 45.

¹⁴³ Vgl. Einheit, 345.

¹⁴⁴ CG, 59-60.

¹⁴⁵ Vgl. CG, 45.

sollen wir die sakramentale Gegenwart der Person Jesu Christi und die sakramentale Gegenwart der Heilstat Christi, d.h. des sich am Kreuz vollziehenden Heilsgeschehens, genau verstehen? Wir wollen nun als Antwort auf diese Fragen eine präzise Beschreibung der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie vernehmen.

Bereits seit 1946 unterscheidet Söhngen bezüglich der Kategorie der Gegenwärtigkeit in seinem Werk „Das sakramentale Wesen des Meßopfers“ die Substanzgegenwart und Aktgegenwart¹⁴⁶. Er behält diese Unterscheidung auch in seinen weiteren Werken bei¹⁴⁷. Diese Unterscheidung kommt bei Söhngen in bezug auf seine Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Casels vor. Wie wir schon mehrmals erwähnt haben, sieht Söhngen das Verdienst der Mysterientheologie darin, daß die Frage nach der Gegenwart des Heilsgeschehens selbst wieder aufgeworfen wurde¹⁴⁸. Nachdem die Theologie lange Zeit die eucharistische Gegenwart nur als die Gegenwart des *Christus passus*, d.h. desselben Christus, der am Kreuz gelitten hat, verstanden hatte, wurde nun durch die Mysterientheologie die Diskussion in Gang gesetzt, ob und wie die Passion Christi auch in der Messe gegenwärtig ist und wird¹⁴⁹. Bezüglich dieses Problems drängte es Söhngen, eine Erklärung und Antwort zu finden. Dazu differenziert Söhngen auf sehr gelungene Weise zwischen Substanzgegenwart oder Substantialpräsenz und Aktgegenwart oder Aktualpräsenz¹⁵⁰. Diese zwei Gegenwartsweisen Christi in der Eucharistie nennt Söhngen die Doppelschichtigkeit der eucharistischen Präsenz.

4.2.2.3.1. Substantialpräsenz

Die Substantialpräsenz oder Substanzgegenwart ist die Gegenwart des *Christus passus*, der Opfergabe und des Opferpriesters, d.h. der Person Jesu Christi selbst, der litt und am Kreuz starb. Die Substantialpräsenz ist die Gegenwart des Personwesens Christi als *res sacramenti*, nämlich die im Sakrament auf absolute Weise enthaltene Sache¹⁵¹. Wir wollen hier drei Punkte näher betrachten. *Erstens* besagt die Gegenwart der sakra-

¹⁴⁶ Vgl. Meßopfer, 41ff.

¹⁴⁷ Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe, (1950) in: CG, 45-47; >>Tut das zu meinem Gedächtnis<< Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu, (1959) in: CG, 81-90.

¹⁴⁸ CG, 86f.

¹⁴⁹ Nach Söhngen fragt und untersucht Thomas dieses Problem nicht nachdrücklich. Meßopfer, 42. Genauso in der traditionellen Theologie; vgl. CG, 87.

¹⁵⁰ So sagt H. Fries in seiner Einführung zum Buch Söhngens: „Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament“, 13.

¹⁵¹ Vgl. CG, 45; Einheit, 340.

mentalen Sache eine *praesentia substantialis et absoluta*¹⁵². Eine *praesentia substantialis* ist eine wesenhafte oder substantielle Gegenwart Christi, wo Jesus Christus leibhaftig unter den Gestalten von Brot und Wein zugegen ist. Unter dem Begriff *praesentia absoluta* versteht Söhngen, daß die eucharistische Gegenwart den *Christus passus* in der Seinsweise eines in sich bestehenden Wesens enthält¹⁵³. Das heißt, die absolute Gegenwart Christi ist nichts anderes als die Gegenwart ein und desselben Jesus Christus, der am Kreuz litt und starb. Anders gesagt, die substantielle und absolute Gegenwart weist darauf hin, daß der Leib Christi im Sakrament und der Leib Christi im Himmel keine zwei Substanzen, sondern nur ein und derselbe Leib Christi sind¹⁵⁴. Es ist nach Wesen und Zahl nur ein und derselbe Leib Christi im Sakrament und im Himmel. Das ist allerdings nicht neu, denn das lehrte bereits das Konzil von Trient¹⁵⁵. Der erhöhte Herr Jesus Christus ist also in der sakramentalen Gegenwart seinem Wesen nach wirklich und wesenhaft-substantiell gegenwärtig.

Zweitens wird bei der Substantialpräsenz der durch sein Leiden erhöhte Herr Jesus Christus nach der Weise *eines Selbstandwesens* gegenwärtig gesetzt¹⁵⁶. Nach Söhngen ist dies der Grund, warum die Substantialpräsenz eine *praesentia substantialis et absoluta* ist. Söhngen erklärt das so: „Wir bewegen uns also hier im kategorialen Bereich eines substantialen Seins, eines Selbstandwesens: Leib und Blut Christi und mitfolgend die gottmenschliche Person Christi gehören, kategorial bewertet, unter die Substanzen oder Selbstandwesen. Die Realpräsenz ist also, kategorial genauer gekennzeichnet, Substantialpräsenz, zweifellos ein Höchstes an Präsenz“¹⁵⁷. Söhngen analysiert hier den Begriff der Realpräsenz mit Hilfe der sogenannten Kategorialanalyse¹⁵⁸. Nach dieser Analyse, so Söhngen, hat ein Personwesen als solches ein bleibendes, stehendes, in allem Wandel

¹⁵² CG, 45.

¹⁵³ Vgl. Meßopfer, 42.

¹⁵⁴ Vgl. CG, 88.

¹⁵⁵ „Zu Beginn lehrt die heilige Kirchenversammlung, und sie bekennt offen und ohne Rückhalt, daß in dem erhabenen Sakrament der heiligen Eucharistie nach der Weihe (Konsekration) von Brot und Wein unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und wesentlich unter der Gestalt jener sichtbaren Dinge gegenwärtig ist. Denn darin liegt kein Widerspruch, daß eben unser Heiland nach seiner natürlichen Daseinsweise stets zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt und daß er trotzdem an vielen Orten sakramental seinem Wesen nach für uns gegenwärtig ist, in einer Daseinsweise, die wir zwar kaum mit Worten auszudrücken vermögen, die wir aber dennoch mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft als für Gott möglich erkennen können und standhaft glauben müssen“. DS1636/NR 568.

¹⁵⁶ Vgl. CG, 46; Einheit, 340.

¹⁵⁷ CG, 82.

¹⁵⁸ Vgl. CG, 84-85. Das ist eine Analyse, die eine Zerlegung oder Auflösung des Glaubens in die Bestandteile vornimmt, die seinen Akt aufbauen und seine Genesis bewirken. Ferner: Einheit, 342-344.

seines Tätigseins beharrendes Sein. Es ist ganz anders im Vergleich zu einem Akt, der ein ablaufendes und vorübergehendes Sein hat. Ein Personwesen ist dauernd und für immer so bleibend. „Den Substanzen oder Dingwesen - und Leib und Blut und die leibhaftige Person Christi sind Substanzen oder Ding- und Personwesen - entspricht es doch seinsgemäß, daß sie nach Weise einer Substanz oder eines Selbstandwesens da sind und gegenwärtig werden, also wie gesagt in wesenhafter Wirklichkeit: *praesentia realis ac substantialis*“¹⁵⁹. Weil der *Christus passus* - jener Christus der gelitten hat - ein Personwesen ist, ist er es noch und für immer, denn er lebt als erhöhter Herr im Himmel zur Rechten des Vaters. Von der Person Christi also sagt Söhngen, er sei einmal am Kreuz gestorben, auferstanden und in den Himmel erhöht¹⁶⁰. Dieser erhöhte Herr wird in der Eucharistie nach einer sakramentalen Weise gegenwärtig gesetzt. „Nach einer sakramentalen Weise“ bedeutet, daß Christus in der Eucharistie nun und hier wirklich gegenwärtig ist, aber unter dem Sinnbildlichen, nämlich unter den Gestalten von Brot und Wein.

Drittens: Ist sie einmal gegenwärtig gesetzt, so dauert die Substantialpräsenz so lange an, wie die Gestalten von Brot und Wein vorhanden bleiben¹⁶¹. Hier verwendet Söhngen lediglich die Lehre des Tridentinums von der Dauer der realen Gegenwart Christi. Davon lehrt das Konzil von Trient: „Wer sagt, im wunderbaren Sakrament der Eucharistie sei nach vollzogener Weihe nicht der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus, sondern nur beim Gebrauch, wenn es genossen wird, nicht aber vorher oder nachher, und in den geweihten Hostien oder Brotteilchen, die nach der Kommunion aufbewahrt werden oder übrigbleiben, bleibe nicht der wahre Leib des Herrn zurück, der sei ausgeschlossen.“¹⁶² Die substantielle Gegenwart ist damit eine dauerhafte Weise der Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, solange die Gestalten von Brot und Wein bleiben¹⁶³.

4.2.2.3.2. Aktualpräsenz

Die Aktgegenwart oder Aktualpräsenz ist die Gegenwart der *passio Christi* selbst, d.h. die Gegenwart des Opferaktes oder Opfergeschehens Christi am Kreuz. Der Ausgangspunkt hier ist das Eucharistieverständnis als *memoria passionis Christi*. „Die me-

¹⁵⁹ CG, 83.

¹⁶⁰ Vgl. CG, 84.

¹⁶¹ CG, 46; Einheit, 340.

¹⁶² DS 1654/NR 580.

¹⁶³ Meßopfer, 42.

moria passionis Christi bildet die *celebratio sacramenti*, das heißt die Opferhandlung, in der Christi Opfertod am Kreuz dargestellt und fruchtbar gemacht wird¹⁶⁴. Wir unterscheiden drei Punkte. *Erstens* besagt die Aktualpräsenz als Gegenwart des Leidens Christi in *actio sacrificata* eine *praesentia actualis et relativa*.¹⁶⁵ Die *passio Christi*, wodurch Christus ein für allemal sein blutiges Opfer am Kreuzestod dargebracht hat, wird also in der Eucharistie nicht aktuell, d.h. durch unmittelbar in das Handeln eingreifende Gegenwart, sondern aktual gegenwärtig gesetzt. Eine aktuelle Gegenwart ist eine wirksame, näherhin eine vermittelte, virtuelle Gegenwart¹⁶⁶. Sie ist also wirklich die Handlung oder der Akt Christi selbst, jedoch in der Eucharistie durch menschliches Handeln vermittelt, nämlich durch die Opferhandlung der Kirche. Worauf beruht nun dieser Gedanken- gang, daß die Aktualpräsenz in der Eucharistie eine aktuelle oder vermittelte Gegenwart ist? *Einerseits* ist der am Kreuz vollbrachte Opfertod des Herrn eine geschichtliche Tatsache, ein historisches Geschehen. Eine geschichtliche Tatsache ist natürlich nur einmalig geschehen und bleibt dann vergangen. Die Gegenwärtigkeit des Aktes „...beschränkt sich auf die Zeit des Vollzuges“¹⁶⁷. Der Opferakt Christi ist damit ein einmaliges Geschehen; er geschieht folglich nicht mehr nach seiner eigenen Weise, d.h. er vollzieht sich nach Weise einer geschichtlichen Tatsache und im Ablauf ihrer Ereignisse¹⁶⁸. Der Akt des Leidens Christi ist und bleibt vergangen und kann niemals mehr als solcher aus der Vergangenheit in die Gegenwart heraufgeholt werden oder hinüberdauern¹⁶⁹. *Andererseits* ist der Opferakt oder die Opferhandlung der Kirche in der Eucharistie auch wirklich der Opferakt oder die Opferhandlung Christi selbst, und zwar seinem Wesensgehalte nach. Die Opfertat Christi am Kreuz wird in der Eucharistie wieder an sich zur solchen, d.h. sie ist eine wirkliche und so auch für uns wirksame Gegenwart. Söhngen formuliert: „Christi Opfer im Sakrament und Christi Opfer am Kreuze,sind der Zahl nach zwei Akte, die aber ihrem Wesensgehalte nach übereinstimmen.“¹⁷⁰ Gerade hier zeigt sich klar, was die Aktualpräsenz als relative Gegenwart bedeutet. Die Aktualpräsenz als relative Gegenwart meint, daß der Opferakt in der Eucharistie kein Opferakt ist, der in sich selber steht, sondern ein Opferakt, der auf ein anderes Opfer, nämlich auf den am Kreuz vollbrachten Opferakt des Herrn, bezogen ist. Denn die relative Weise der Aktgegenwart ist eine Wei-

¹⁶⁴ CG, 46; Einheit, 340.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Vgl. J. Betz, Art. Eucharistie, in: LThK III, 1155; L. Lies, Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz, 79-84, bes. 83.

¹⁶⁷ Meßopfer, 42.

¹⁶⁸ CG, 87-88.

¹⁶⁹ Vgl. CG, 83.

¹⁷⁰ CG, 88-89.

se, in der der neue Akt seinem Wesens- und Wirkgehalte nach stets auf jenen vergangenen Akt zurückgeht. In diesem Zusammenhang wurde aber noch nicht die Frage beantwortet, wie der einmalige und vergangene Opferakt Christi am Kreuz in der Eucharistie wieder gegenwärtig werden kann. Die Antwort findet sich in unserem zweiten Punkt.

Zweitens wird in der Messe die Opfertat am Kreuz durch einen Akt dargestellt, der zwar ein neuer Akt, nämlich der Akt in der Messe, aber seinem Wesensgehalt nach der geschichtlich vergangene Akt in geistig-wirklicher Nachahmung und so in sakramentaler Gegenwart ist¹⁷¹. Mit anderen Worten formuliert Söhngen das so: „Denn das Leiden des Herrn wird vergegenwärtigt nach Weise eines Geschehens, nämlich in einer Opferhandlung, die sich hier und jetzt vollzieht und die das ein für allemal vollbrachte Blutopfer am Kreuz in einem unblutigen Ritus nachahmt“¹⁷². Nach Söhngen kann also der ein für allemal am Kreuz vollbrachte Opferakt Christi in der Eucharistie wieder gegenwärtig gesetzt werden; dies aber geschieht nicht auf die Weise, in der der Opferakt Christi am Kreuz aus der Vergangenheit in die Gegenwart heraufgehoben wird, sondern auf eine Weise der sakramentalen Nachahmung, wo der Opferakt Christi am Kreuz in der Messe sakramental dargestellt und nachgeahmt wird¹⁷³. Der Sinn des Sakramentalen bei Söhngen ist uns allerdings schon bekannt. Söhngen sagt, daß der Opferakt Christi am Kreuz in der Eucharistiefeier hier und jetzt auf die symbolisch-wirkliche Weise dargestellt wird. Die sakramentale Darstellung oder Nachahmung in der Opferhandlung der Messe soll später noch behandelt werden.

Drittens hat die sakramentale Darstellung in der Eucharistie durchaus einen Opfercharakter. Der Opferakt in der Messe ist also der Opferakt der Kirche, aber zugleich der Opferakt Jesu Christi selbst. Oder anders gesagt: die Messe ist Opfer Christi und Opfer der Kirche in einem, wie das Konzil von Trient deutlich lehrt¹⁷⁴. Diese Opferhandlung ist die Handlung oder der Akt der Kirche, weil diese Opferhandlung durch und für die Kirche dargebracht wird. Sie ist aber auch zugleich die Handlung oder der Akt Christi, weil diese Opferhandlung auf den am Kreuz vollbrachten Opferakt Christi ganz und gar zurückbezogen wird. Hören wir, was Söhngen selbst sagt: „So aber ist das sakramentale Geschehen, so eigentlich auch sein Opfercharakter ist, dennoch ein relatives Opfer, nämlich ganz und gar zurückbezogen auf das Kreuzopfer, dessen Gedächtnis es ist, und bezogen auf die Kirche, durch die und für die es dargebracht wird. Christi Leiden und Opfer wird zum Gedächtnis und Opfer der Kirche, wird als Tat und in seiner Frucht der

¹⁷¹ Vgl. CG, 89.

¹⁷² CG, 46; Einheit, 340.

¹⁷³ Vgl. Meßopfer, 11.

¹⁷⁴ Vgl. DS 1732.1741.

Kirche appliziert oder zugeeignet. Die memorative Relation des Meßopfers auf das Kreuzopfer schließt die applikative Relation des Kreuzopfers auf die Kirche ein, eine Relation, die keine Relativität des Kreuzesopfers bedeutet, da die hinzukommende Wirklichkeit der applikativen Relation ganz auf seiten der Kirche statthat.¹⁷⁵ Gemäß der Aktualpräsenz wird damit Christi Opfer am Kreuz durch die Opferhandlung der Kirche überhaupt nicht wiederholt, sondern sakramental als Opfer der Kirche gegenwärtig gesetzt. Das blutige Opfer Christi am Kreuz ist gegenwärtig im unblutigen Opfer der Messe, wo Christus sich selbst (unter der Gestalt des Mahlopfers) opfert und die Kirche ihren Herrn und mit und in ihrem Herrn sich selbst opfert. Damit liegt hier für den dritten Punkt die Betonung auf dem sakramentalen Opfer, das nichts anderes als das Kreuzesopfer Christi ist, aber nun zugleich in der Messe durch und für die Kirche dargebracht wird. Das sakramentale Opfer der Kirche ist kein eigenes Opfer, das quasi selbstständig und trennbar vom Kreuzesopfer Christi wäre, sondern es ist immer nur auf das Kreuzesopfer Christi bezogen. Vom Kreuzesopfer Christi her ist das sakramentale Opfer in der Eucharistie eine „applicatio“, d.h. das einmalige Opfergeschehen Christi am Kreuz wird nun als Tat und in seiner Frucht der Kirche appliziert. So sagt Söhngen: „...in der Stiftung des sakramentalen Opfers macht Christus sein einmaliges blutiges Opfer am Kreuze zum ständigen unblutigen Opfer der Kirche; im Opfer der Messe setzt unser Herr sein Kreuzopfer sakramental gegenwärtig als Opfer seiner Kirche“¹⁷⁶.

4.2.2.3.3. Einheit von Substantialpräsenz und Aktualpräsenz

Die Substantialpräsenz und die Aktualpräsenz liegen zwar nicht auf ein und derselben Ebene des Seins; beiderlei Gegenwarten aber sind an sich die wirkliche und reale Gegenwart ein und desselben Herrn Jesus Christus. Trotz der verschiedenen Wirklichkeitsweisen weist Söhngen nachdrücklich darauf hin, daß die Substanzgegenwart und Aktgegenwart in ihrer jeweiligen Eigenart gleichmäßig zu betonen sind und auch eine lebendige Einheit bilden¹⁷⁷. Die lebendige Einheit von Substantialpräsenz und Aktualpräsenz drückt Söhngen so aus: „Die substantiale und absolute Gegenwart Christi, der Opfergabe und des Opferpriesters, trägt die aktuale und relative Gegenwart der Opfertat. Und die aktuale und relative Gegenwart der Opfertat erfüllt die substantiale und absolute Gegenwart der Opfergabe und des Opferpriesters mit lebendigem Geschehen und gestaltet sie

¹⁷⁵ CG, 46-47; Einheit, 340.

¹⁷⁶ Meßopfer, 14.

¹⁷⁷ Vgl. CG, 89f.

erst zur eigentlichen Opfergegenwart. Was wäre ein Akt ohne ein Selbstwesen, das ihn trägt und vollzieht! Und was wäre ein Selbstwesen ohne Akt, durch den es sich betätigt und erfüllt“¹⁷⁸. Damit betont Söhngen die Einheit von Substanz und Akt, oder mit aristotelisch-scholastischen Begriffen: von Substanz und Akzidens. Ohne die absolute Substantialpräsenz des *Christus passus* könnte die Aktualpräsenz der *passio Domini* die Wirklichkeit der Opfersubstanz überhaupt nicht haben; und umgekehrt könnte ohne die Aktualpräsenz des Kreuzopfers die Substanzpräsenz nicht zustandekommen¹⁷⁹. Die beiden Gegenwartsweisen Christi sind also sowohl real oder wirklich als auch geistig oder pneumatisch.

Die Unterscheidung und zugleich die Einheit von Substantial- und Aktualpräsenz bedeuten natürlich keine neue Eucharistielehre, sie sind vielmehr schon fester Bestandteil der biblischen und patristischen Eucharistietheologie. Die biblisch-patristischen Studien haben den Beweis dafür erbracht¹⁸⁰. In der Schultheologie seit dem Mittelalter wurde allerdings auf dieses Gedankengut nicht mehr geachtet. Die mittelalterliche und nachtridentinische Eucharistietheologie konzentrierte sich vor allem auf die reale Substanzgegenwart Christi, und der Begriff der Realpräsenz galt nur für die substantiale Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein. Erst im 20. Jahrhundert wird durch die verschiedenen Erneuerungsbewegungen, besonders aber durch die Mysterientheologie, der Reichtum der Gegenwartsweise Christi wiederaufgegriffen. Nun denkt man nicht nur an die substantiale und leibhaftige Gegenwart der Person Jesu Christi, sondern auch an die reale Gegenwart der Heilstat Christi. Wenn Söhngen schon von Anfang an beide Gegenwartsweisen aufgegriffen hat, so zeigt uns das, daß er in jene Gruppe von Theologen eingeordnet werden muß, die für das Verständnis der verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Eucharistie in diesem Jahrhundert bahnbrechend sind. Die Diskussion geht natürlich heute weiter, wie das etwa die präzise Unterscheidung von prinzipaler Aktualpräsenz, anamnetisch-memorialer Aktualpräsenz und substantieller Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu Christi¹⁸¹ oder jener von Verbalpräsenz, Aktualpräsenz und Realpräsenz zeigt¹⁸².

¹⁷⁸ CG, 90; vgl. CG, 47; Einheit, 340-341.

¹⁷⁹ CG, 47; Einheit, 341.

¹⁸⁰ Die prominenten Studien befinden sich in den Werken des Johannes Betz: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg 1955; Band II/1 Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament, Freiburg 1964; ders., Eucharistie als zentrales Mysterium, in: MySal IV/2, 185-313; ders., Eucharistie in der Schrift und Patristik, in: HDG IV/4a.

¹⁸¹ Wie etwa bei J. Betz, aaO. Seine Zusammenfassung in: ders., Art. Eucharistie, in: SM I, 1226-1232. Bezüglich dieser Unterscheidung gibt H. Vorgrimler eine Anmerkung: „Betz fand breite Zustimmung,

4.2.3. Die Eucharistie als sakramentales Opfer

Wir haben bis jetzt den Begriff des Opfers bereits mehrfach erwähnt und besprochen. Es geht darum, daß Söhngen sich von Anfang an bemüht, die Themen: Realpräsenz und Opfer in der Eucharistie einheitlich darzustellen. Er meint: „Das Opfersein dieses Sakramentes ist nicht trennbar von dem Gegenwärtigwerden des Leibes und Blutes Christi; ohne dieses Gegenwärtigwerden gebrähe es dem Opfervollzug an der wahren Opfersubstanz“¹⁸³. Diese Ansicht entspricht natürlich der neuen Tendenz der Eucharistietheologie in unserem Jahrhundert, nachdem die Eucharistietheologie des Mittelalters und der nachtridentinischen Zeit die Themen: Realpräsenz-Sakrament-Opfer voneinander trennte und kaum versuchte, einen umfassenden Wesensbegriff zu schaffen¹⁸⁴. Gerade wegen einer fehlenden umfassenden Darstellung der Eucharistietheologie seit dem Mittelalter gab und gibt es sogar noch in unserem Jahrhundert „soviel kontroverse Meinungen und die abstrusesten Mißverständnisse“ in Hinsicht auf den Opferbegriff, vor allem bei den Protestanten und den Katholiken¹⁸⁵. Die Überlegungen Söhngens zum sakramentalen Opfer der Eucharistie selbst sind weniger im Kontext der Auseinandersetzung mit den evangelischen Theologen, sondern in der Auseinandersetzung mit den Mysterientheologen zu suchen. Denn der Opfercharakter der Eucharistie ist auch der Gegenstand der Diskussion bei der Mysterientheologie¹⁸⁶. Deshalb spricht er vom Meßopfer vor allem in seinen „mysterientheologischen“ Werken¹⁸⁷; vor allem aber greift Söhngen dieses Thema

von A. Gerken, *Theologie der Eucharistie* (1973), bis W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie* (s. Anm. 5) 202f. (1985)“. Ders., *Sakramententheologie*, 217 (Anm. 109).

¹⁸² L. Lies, *Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung*, in: ders., *Praesentia Christi*, 79-100; ders., *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*. Innsbruck² 1982.

¹⁸³ CG, 72.

¹⁸⁴ Vgl. J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, 254ff; W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, 306; K. Rahner, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*, in: *Schriften IV*, 383f.

¹⁸⁵ Vgl. Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes*, 166f. Schneider nennt das Thema „Meßopfer“ sogar „umstrittenes >>Meßopfer<<“. Über die ökumenische Diskussion um den Opfercharakter der Eucharistie siehe z.B. K. Lehman u. E. Schlink (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg-Göttingen 1983; L. Lies, *Die Heilsgewenheit Jesu Christi. Zur ökumenischen Spiritualität des Meßopfers im Blick auf das Trienter Konzil (1562)*, in: P. Imhof (Hg.), *Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung*. Würzburg 1990, 154-174.

¹⁸⁶ Vgl. SW, 147-157.

¹⁸⁷ Die zwei Hauptwerke sind „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ und „Der Wesensaufbau des Mysteriums“. Er bespricht jedoch das Meßopfer auch in einem „nichtmysterientheologischen“ Werk, nämlich: „Tut das zu meinem Gedächtnis“. *Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu*, in:

im eigenen Werk, „Das sakramentale Wesen des Meßopfers“, auf¹⁸⁸. In diesem Abschnitt wollen wir Söhngens Überlegungen zum Opfer systematisch untersuchen, ohne natürlich das gesamte Eucharistieverständnis bei Söhngen aus den Augen zu verlieren.

4.2.3.1. Die Einheit von Opfer und Sakrament

Die Eucharistie ist das Sakrament des Kreuzopfers. Bei diesem Verständnis gibt es zwei Begriffe: Sakrament und Opfer. ~~Beide Begriffe wurden üblicherweise in der traditionellen Eucharistietheologie unterschieden~~¹⁸⁹. Söhngen will aber die Einheit von Sakrament und Opfer in der Eucharistie wiedergewinnen und auf sie aufmerksam machen. Diese Einheit betont er mehrmals¹⁹⁰. Thomas sagt zwar bereits, das Sakrament des Altars sei zugleich Opfer und Sakrament: Opfer, insofern es dargebracht wird; Sakrament, insofern es gespendet und genossen wird¹⁹¹. Nach Söhngen aber schließt diese Unterscheidung den Begriff des Sakramentes vom Meßopfer nicht aus. Weiter sagt Söhngen: „Thomas sagt denn auch: Dieses Sakrament ist zugleich Sakrament und Opfer; sofern nämlich in diesem Sakramente das Leiden Christi dargestellt wird (repraesentatur), in welchem Christus sich als Opfergabe dargebracht hat (Eph 5,2), ist es Opfer (S.Th. III, 79.7). Das will besagen: Das Sakrament des Altars ist jenes besondere, einzigartige Sakrament, das nicht nur Sakrament im allgemeinen Sinne des Wortes, sondern auch Opfer ist, und zwar das sakramentale Opfer, in dem das Kreuzopfer wieder hingestellt wird. Es ist von entscheidendem Belang für das Verständnis des Meßopfers, daß sein sakramentaler Charakter nicht aus den Augen verloren geht“¹⁹². Dadurch ist von der Einheit „Sakrament und Opfer“ her die Eucharistiefeier eine sakramentale Feier des Kreuzesopfers.

K. Rudolf (Hg.), *Pascha Domini. Fragen zur Liturgie und Seelsorge*, Wien 1959, 64-90; auch in: CG, 53-103.

¹⁸⁸ Im Vorwort dieses Buches sagt Söhngen: „Anlaß, mich erneut eingehend mit dem Wesen des Meßopfers zu beschäftigen, ist mir ein Abendgespräch geworden, das sich auch im Eduardushaus ergab. Daraufhin suchte ich mir erneut Rechenschaft zu geben über das, was ich in den Jahren 1937 und 1938 über das Meßopfer dargelegt hatte in den beiden Schriften 'Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium' (2 1940) und 'Der Wesensaufbau des Mysteriums'". Meßopfer, 5-6.

¹⁸⁹ D.h. die neuscholastische Theologie teilte die Eucharistielehre normalerweise in drei Elemente auf: Realpräsenz, Sakrament und Opfer; vgl. J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, 254; J. Auer, *KKD VI*, 198-203.

¹⁹⁰ Vgl. Meßopfer, 7-15; SW, 150ff; CG, 67-72.

¹⁹¹ S.Th. III.79.5.

¹⁹² Meßopfer, 8.

Söhngen vertritt damit die Meinung, daß der *Opfer*charakter der Messe mit dem *sakramentalen* Charakter des Meßopfers zusammenfalle¹⁹³. Kurz gesagt: die Eucharistie oder die Messe ist also das sakramentale Opfer. Was bedeutet das? Söhngens Ausgangspunkt sind zwei Bestimmungen, die das Konzil von Trient über das Meßopfer getroffen hat. Die erste Bestimmung ist die Lehre des Tridentinums, daß die Messe ein wahres und eigentliches Opfer sei¹⁹⁴. Die Messe als wahres und eigentliches Opfer ist aber kein absolutes, sondern ein relatives Opfer. Und das ist die zweite Bestimmung in der Lehre des Tridentinums, daß das Opfer der Messe durchaus auf das Kreuzesopfer Christi bezogen ist¹⁹⁵. In welcher Weise das wahre Opfer der Messe auf das Kreuzesopfer Christi bezogen ist, wird durch den Ausdruck: „im sakramentalen Bereich“ deutlich. Söhngen stimmt deswegen diesem Ausdruck sehr zu: die Messe sei das Sakrament des Kreuzesopfers, Opfer im sakramentalen Sinn oder sakramentales Opfer, weil die Einheit der Begriffe „Sakrament und Opfer“ hier zum Ausdruck kommt¹⁹⁶. Die Begriffe „Sakrament des Kreuzesopfers“ oder „sakramentales Opfer“ weisen also darauf hin, daß die Messe ein Opfer im sakramentalen Sinn ist. Das heißt, einerseits ist die Messe wirklich und wahrhaft ein Opfer im eigentlichen Sinn, andererseits aber ist die Messe ein relatives Opfer, nämlich eine Feier, in welcher das Kreuzesopfer sakramental, d.h. auf eine sinnbildlich-wirkliche Weise dargestellt wird¹⁹⁷. Nach der Formulierung Söhngens ist die Eucharistie „der sakramentale Ritus, in dem das Kreuzesopfer wahrhaft dargestellt und so wirksam gemacht wird“¹⁹⁸.

Die Einheit von Sakrament und Opfer in der Eucharistietheologie bei Söhngen kommt auch zum Ausdruck mit den Begriffen: „sakramentale Darstellung“ und „sakramentale Darbringung“. Söhngen benutzt oft das Wort „Darstellung“, „Vergegenwärtigung“ oder „Gegenwärtigsetzung“ als Übersetzung von „repraesentatio“¹⁹⁹. Er weist mit Nachdruck

¹⁹³ Vgl. Meßopfer, 12.

¹⁹⁴ „Wer sagt, in der Messe werde Gott nicht ein wirkliches und eigentliches Opfer dargebracht, oder die Opferhandlung bestehe in nichts anderem, als daß uns Christus zur Speise gereicht werde, der sei ausgeschlossen“. DS 1751/NR 606.

¹⁹⁵ „.....So hat es die katholische Kirche stets verstanden und gelehrt. Denn nach der Feier des alten Osterlammes, das die Schar der Söhne Israels zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten schlachtete, setzte er das neue Osterlamm ein, sich selbst, auf daß er von der Kirche durch die Priester unter sichtbaren Zeichen geopfert werde zum Gedächtnis an seinen Hinübergang aus dieser Welt zum Vater, als er uns durch das Vergießen seines Blutes erlöste, uns aus der Welt der Finsternis entriß und in sein Reich versetzte (Kol 1,13)“. DS 1739-1740-1741/NR 597.

¹⁹⁶ Vgl. CG 58.60.67-69.99ff; Meßopfer.

¹⁹⁷ Vgl. Meßopfer, 12.

¹⁹⁸ Meßopfer, 7.

¹⁹⁹ Z.B. vgl. SW, 148. CG 68.99f; Meßopfer, 8ff.37. Nach E. Gutwenger wird „repraesentari“ besser mit dem Wort „vergegenwärtigen“ als „darstellen“ übersetzt. Er sagt: „Vergegenwärtigen“ ist weiter

darauf hin, daß die Eucharistie zuerst eine sakramentale Darstellung und nicht eine Vollbringung ist²⁰⁰. Eine sakramentale Darstellung ist eine solche, „...die das, was sie darstellt, nicht bloß bildlich wiedergibt, sondern auch wirklich setzt und wirklich enthält“²⁰¹. Der Begriff „Vollbringung“ aber bedeutet den absoluten und ursprünglichen Akt des Kreuzesopfers, wo Christus ein für allemal am Kreuz sein Opfer vollbracht hat. Die Vollbringung des Opfers ist nur einmal geschehen, nämlich beim Kreuzesopfer Christi²⁰². Die Messe aber ist eine sakramentale Darstellung. Eine „sakramentale Darstellung“ als solche macht aber nicht automatisch die Messe zu einem sakramentalen Opfer²⁰³. Anders gesagt: der Begriff „sakramentale Darstellung“ bringt nicht selbstverständlich den Opfercharakter der Messe zum Ausdruck. Denn es fehlt hier noch am Inhalt der sakramentalen Darstellung. Söhngen meint deshalb, der Begriff „sakramentale Darstellung“ müsse sich mit dem Begriff „sakramentale Darbringung oder *oblato*“ in einer Einheit verbinden. „Die memoria passionis Christi, das Meßopfer ist das Sakrament des Kreuzesopfers, das heißt dessen sakramentale Darstellung (*repraesentatio sacramentalis*) und sakramentale Darbringung (*oblato sacramentalis*). Beides muß in seiner inneren Einheit gesehen werden: die *oblato* muß zugleich als *repraesentatio*, und die *repraesentatio* zugleich als *oblato* verstanden werden“²⁰⁴. Damit verweist der Begriff „Darstellung“ hier vor allem darauf, wie die *oblato* in der Messe gegenwärtig gesetzt wird; und der Begriff „Darbringung“ verweist in diesem Fall vornehmlich darauf, was in der Messe dargestellt wird. Beim ersten liegt das Gewicht auf dem Sinn eines Sakramentes und beim zweiten auf dem Sinn eines Opfers. Beides bildet stets eine lebendige Einheit. Die Eucharistie ist wiederum das Sakrament des Kreuzopfers, und zwar ein Sakrament als Feier oder Ritus²⁰⁵, wobei das Kreuzopfer sakramental gegenwärtig gesetzt wird.

gespannt und ist auch für das Grundanliegen der Mysterientheologie offen, während 'darstellen' allzu leicht (nicht notwendigerweise!) im Sinne von 'nachbilden' verstanden wird. Dadurch wäre der Inhalt von 'darstellen' gegenüber dem Inhalt von 'vergegenwärtigen' etwas eingeschränkt". Ders., Pascha-Mysterium und Eucharistie, in: ZKTh 89 (1967) 339-346, hier 339: Anm. 3.

²⁰⁰ Die Begriffe „Vollbringung“ und „Darstellung“ bei Söhngen findet man zum ersten Mal im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Casel: vgl. WM, 59-60, danach mit Warnach: vgl. SW, 147-152. Erst in seinem Buch „Das sakramentale Wesen des Meßopfers“ erscheint Söhngens Theologie des Meßopfers in seiner reifsten Ausformung: vgl. Meßopfer, 8. CG, 67ff.

²⁰¹ Meßopfer, 35.

²⁰² Vgl. WM, 60; SW, 147.

²⁰³ „Dieses erste Merkmal einer sakramentalen Darstellung würde aber nicht genügen, diese selbst zu einem Opfer zu machen“ Meßopfer, 35; vgl. CG, 69.

²⁰⁴ CG, 69.

²⁰⁵ Einmal sagt Söhngen: „Sakramente sind Riten!“, vgl. CG, 69.

4.2.3.2. Das Wesen des Meßopfers

Söhngen bezeichnet die sakramentale Darstellung oder *repraesentatio* des Kreuzopfers ausdrücklich als das Wesen der Messe. „Das Wesen der Messe erblicke ich in der sakramentalen oder sinnbild-wirklichen Darstellung (*repraesentatio*) des Kreuzopfers, und zwar in einer solchen Darstellung, welche die wahrhafte Nachahmung des Kreuzesopfers und so zugleich dessen sakramentale Darbringung (*oblatio*) ist“²⁰⁶. Den Sinn der sakramentalen Darstellung des Kreuzopfers haben wir gerade besprochen. Was nun zu erklären ist, ist der Begriff „Opfer“ bei Söhngen. Söhngen bespricht zwar den Begriff „Opfer“ nicht ausdrücklich. Er unterscheidet aber drei Elemente an einem Opfer, nämlich: die Opfergabe, den Opfernden oder Opferpriester, die Opferweise oder Opferhandlung. Manche Begriffe haben wir bereits erwähnt und sogar behandelt. Hier werden sie in bezug auf das Wesen des Meßopfers näher besprochen.

4.2.3.2.1. Die sakramentale Opfergabe

Begrifflich ist die Opfergabe das, was geopfert wird oder beim Opfer dargebracht wird. Und die sakramentale Opfergabe ist nichts anderes als der Leib und das Blut Christi unter den Gestalten von Brot und Wein²⁰⁷. Damit ist - wie schon erwähnt wurde - die Opfergabe der Messe nichts anderes als Substanzpräsenz. Die Betrachtung der Opfergabe hier darf aber keine Wiederholung der vorangestellten Überlegungen zur Substanzpräsenz sein, sondern muß eine Betrachtung vom Begriff „Opfer“ her sein. Allerdings wird es sich nicht vermeiden lassen, daß einige Gedanken der Substanzpräsenz wieder auftauchen.

Nach dem Wesensgehalt sind Leib und Blut Christi unter den Gestalten von Brot und Wein in der Messe einerseits, und Leib und Blut Christi am Kreuze, wo Christus seinen Leib hingab und sein kostbares Blut des Leibes vergoß andererseits, gleich und identisch. Das ist allerdings die Lehre des Tridentinums: „Weil in diesem göttlichen Opfer, das in der Messe gefeiert wird, derselbe Christus enthalten ist und unblutig geopfert wird, der sich selbst am Kreuzaltar einmal blutig dargebracht hat, so lehrt die heilige Kirchenversammlung: Dieses Opfer ist ein wirkliches Sühneopfer, und es bewirkt, daß wir >>Barmherzigkeit erlangen und die Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe<< (Hebr 4,16),

²⁰⁶ Meßopfer, 58. Der Begriff „*Oblatio*“ ist allerdings ein alter Begriff. Jungmann sagt, daß die Worte: *offere* und *oblatio* bei den Lateinern als feststehende Bezeichnung für die Feier der Eucharistie verwendet werden; vgl. A. Jungmann, Von der „Eucharistie“ zur „Messe“, in: ZKTh 89 (1967) 29-40, hier 31.

²⁰⁷ Meßopfer, 15.

wenn wir mit geradem Herzen, mit rechtem Glauben, mit Scheu und Ehrfurcht, zerknirscht und bußfertig vor Gott hintreten.“²⁰⁸ Die Opfergabe in der Messe und die Opfergabe am Kreuze sind also inhaltlich identisch, nämlich Leib und Blut Christi selbst; sie sind aber anders oder verschieden der Seinsweise nach. Leib und Blut Christi waren am Kreuz *in facto* gegenwärtig, d.h. nach Weise eines irdisch-geschichtlichen Daseins; sie werden aber in der Messe *sakramental* oder nach Weise eines sinnbildwirklichen Seins gegenwärtig gesetzt²⁰⁹. Aber warum kann die Opfergabe sowohl am Kreuz als auch in der Messe stets gleich oder dieselbe sein? Darauf antwortet Söhngen mit der Tatsache des Christismus. Wenn also die blutige Opfertat Christi am Kreuz wegen des einmaligen Charakters der geschichtlichen Tatsache vorübergegangen ist, ist dennoch die Opfergabe geblieben, nämlich der Leib Christi, weil der Leib Christi auferstanden und zu ewigem Leben erhöht ist und weil er bleibt, was er durch Kreuz und Erhöhung einmal und für immer geworden ist. Der himmlische und erhöhte Herr Jesus Christus ist eine Opfergabe, und zwar die ewige und lebendige Opfergabe des Neuen Bundes²¹⁰.

Die Opfergabe der Messe aber im sakramentalen Bereich ist Leib und Blut Christi selbst. In diesem sakramentalen Charakter der Opfergabe in der Messe kommen zwei Sachverhalte zum Ausdruck, nämlich die Opfergabe der Messe ist auch Opferspeise und Opfertrank; und die Opfergabe der Messe ist Opfergabe Christi und zugleich auch der Kirche²¹¹. Beide Sachverhalte sind verschieden, sie gehören aber innerlich zusammen, weil die Opfergabe am Kreuz in der Messe Opferspeise und Opfertrank der Kirche wird, und das Schlachtopfer Christi am Kreuz in der Messe ebenfalls Opfermahl der Kirche wird.

Betrachten wir diese Sachverhalte einzeln. *Erstens* ist die Opfergabe der Messe Opferspeise und Opfertrank, „da die Opfergabe nach Weise einer Speise und eines Trankes da ist, nämlich unter den Gestalten von Brot und Wein“²¹². Die Grundlage der Opfergabe als Opferspeise und Opfertrank besteht im letzten Abendmahl selbst. Ohne die exegetische Problematik bei den neutestamentlichen Einsetzungsberichten genauer zu betrachten und auf sie einzugehen, bringt Söhngen das Abendmahl folgendermaßen zum Ausdruck: „Und durch die heiligen Worte werden Leib und Blut des Herrn ausdrücklich als Speise und Trank bezeichnet. Vom Brote heißt es, daß Jesus es seinen Jüngern brach und gab mit den Worten: Nehmet hin und esset alle davon; das ist nämlich mein Leib. Und vom

²⁰⁸ DS 1743/NR 599.

²⁰⁹ Vgl. Meßopfer, 15.

²¹⁰ Vgl. Meßopfer, 16.

²¹¹ Ebd.

²¹² Meßopfer, 17.

Kelche heißt es, daß Jesus ihn seinen Jüngern gab mit den Worten: Nehmet hin und trinket alle daraus; das ist nämlich der Kelch meines Blutes, eines neuen und ewigen Bundes - Geheimnis des Glaubens - das für euch und für viele ausgegossen wird zum Nachlaß der Sünden. Nirgendwo wird der sakramentale Sinn des Meßopfers so deutlich wie hier.²¹³ Die Opferspeise der Messe ist also wirklich und wahrhaft der Leib Christi; und der Opfertrank ist wirklich und wahrhaft das Blut Christi.

Die beiden Opfer bilden in der Messe einen Doppelritus. Einmal: die Opferspeise, sie ist die Hingabe des Leibes unter der Gestalt des Brotes, das als Speise gebrochen und gegeben wird. Zum zweiten: der Opfertrank, er ist die Vergießung des Blutes unter der Gestalt des Kelches oder vielmehr Weines, der zum Tranke gegeben und ausgegossen wird²¹⁴. Dieser Doppelritus betrifft aber nur einen Sachverhalt, nämlich ein Mahl. Denn Speise und Trank gehören zu einem Mahle²¹⁵. Nach Söhngen verweist der Begriff „Mahl“ in der Messe eigentlich auf ihre Gestalt. „...das Mahl ist die Gestalt, in der die Opfergabe des Kreuzes dargestellt und dargebracht wird.“²¹⁶ Das sakramentale Mahl als Gestalt der Eucharistie bezieht sich auf die Stiftung Jesu beim Abendmahl²¹⁷.

Die Opfergabe als Opferspeise und Opfertrank bei Söhngen hat noch einen anderen Aspekt, nämlich die Opfergabe jener Liebe, die das Wesen Gottes ist und die darin besteht, daß Gott uns zuerst liebte und seinen eingeborenen Sohn dahingab und in die Welt sandte zur Versöhnung für unsere Sünden (1 Joh 4,8-10 und Joh 3,16f). „Die Messe ist das Sakrament der Liebe, jener Liebe Gottes und Christus, die sich am Kreuze offenbart: In heiligem Mahle gedenken wir der Liebe Christi, und Christus selber wird auf dem Tische des Altares unter uns gegenwärtig mit der Opfergabe seiner Liebe, mit Fleisch und Blut; und er gibt sich uns zu Speise und Trank hin, damit wir das Brot seiner Liebe essen und den Wein seiner Liebe trinken und in seiner Liebe bleiben und wie Reben am Weinstock viele Frucht bringen.“²¹⁸ Die Opfergabe als Opferspeise und Opfertrank der Liebe

²¹³ Meßopfer, 17.

²¹⁴ Vgl. Meßopfer, 18.

²¹⁵ „Dieser Doppelritus entspricht dem Gepräge der Feier als Mahl: zu einem Mahle gehören Speise und Trank. Sodann ist in dem Doppelritus wohl jener sogenannte Parallelismus der Glieder wirksam, der in der hebräischen Sprache sozusagen als Gesetz der Ausdrucksfülle und der gebundenen Rede gilt und auch und gerade die Symbolsprache beherrscht. Das heißt: ein Gedanke oder Sachverhalt wird durch zwei verschiedene Gleichnisse oder Sinnbilder ausgedrückt, die aber einander gleichlaufen und den gleichen Gedanken oder Sachverhalt bedeuten, wie es beim Doppelritus des Abendmahls zutrifft.“ Meßopfer, 18.

²¹⁶ Meßopfer, 19.

²¹⁷ „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ . 1 Kor 11, 24 und par. W. Kasper merkt aber an, daß die Herkunft dieses Wiederholungsbefehls umstritten ist. Ders., aaO. 304. (s. Lit.).

²¹⁸ Meßopfer, 20-21.

Gottes in Christus bezieht sich also auf das Kreuzesmysterium, das wesentlich die Offenbarung der Liebe Gottes ist.

Zweitens: die Opfergabe der Messe ist die Opfergabe Jesu Christi und zugleich der Kirche. Bis jetzt haben wir nur davon gesprochen, daß Christus sich der Kirche in der Messe zu Speise und Trank hingibt. Das ist aber noch nicht alles. Die Messe ist zwar ein Mahl, durch das Christus seiner Kirche das Leben schenkt. Die Messe ist aber auch das Mahl, das die Kirche mit ihrem Herrn hält und durch das die Kirche die Opfergabe, nämlich den Herrn Jesus Christus selbst, dem Vater darbringt. „Christus gibt sich seiner Kirche zur Opfergabe hin, damit die Kirche ihren Herrn, seinen Leib und sein Blut Gott dem Vater darbringe, wie der Herr sich selbst am Kreuze seinem himmlischen Vater dargebracht hat. Daß die Messe nicht nur ein Mahl und Opfer, das von Christus für die Kirche bereitet ist, sondern auch ein Mahl und Opfer, von der Kirche mit Christus gefeiert, besagt, drückt sich in der Opfergabe, in ihrer Gestalt klar und deutlich aus. Wie die Apostel auf Geheiß des Meisters das Ostermahl oder Osterlamm bereiteten (Lk 22,13), so bereiten seine Jünger gemäß der Stiftung ihres Herrn das Ostermahl und Osterlamm der Messe bis ans Ende der Weltzeit“²¹⁹. Wenn also Christus sich dem Vater am Kreuz bereits dargebracht hat, wird die am Kreuz vollbrachte Opfergabe Christi in der Messe sakramental, nämlich unter den Gestalten von Brot und Wein, gegenwärtig gesetzt. Christus schenkt sich eben seiner Kirche unter den Gestalten von Brot und Wein, um seine Opfergabe sichtbar als Opfergabe der Kirche hinstellen. Daß die Opfergabe in der Messe die Opfergabe Christi und zugleich der Kirche ist, kommt auch zum Ausdruck, wenn wir die drei Hauptteile der Messe: Opferbereitung, Opferweihe und Opfermahl beachten²²⁰. In der Opferbereitung bringt die Kirche ihre Gaben: Brot und Wein zum Altar und bringt sie auf dem Altar dar. Danach trifft der Priester in der Opferweihe mit heiligen Worten und Zeichen seine Vorbereitung, damit Christus durch den Heiligen Geist unsere Gaben in seine Opfergabe am Kreuz, in seinen Opferleib und sein Opferblut umwandle, und damit so Christus seinen Opferleib und sein Opferblut sichtbar auch als unsere Gabe hinstelle, die wir unter den Gestalten von Brot und Wein Gott dem Vater darbringen. Anders gesagt: in der Opferweihe wird die ein für allemal am Kreuz dargebrachte Opfergabe Christi nun sakramental als Opfergabe der Kirche gegenwärtig gesetzt. Im Opfermahl oder der Kommunion werden uns Leib und Blut Christi zu Speise und Trank dargereicht. Speise und Trank der Messe geben uns das Leben und Heil. Denn Jesus sagt: das Brot, das ich euch geben werde, sei mein Fleisch für das Leben der Welt (vgl. Joh 6, 52-58)²²¹.

²¹⁹ Meßopfer, 21.

²²⁰ Meßopfer, 22.

²²¹ Vgl. Meßopfer, 20.

Diese drei Hauptteile müssen aber als Einheit verstanden werden. Denn Opferbereitung, Opferweihe und Opfermahl gestalten also eine Messe als Mahl, das das sakramentale Gedächtnis des Opfertodes am Kreuz ist²²². Die Überlegungen zum Opfer als Opfergabe Christi und zugleich der Kirche werden noch klarer in unserer anschließenden Besprechung über den Opferpriester.

4.2.3.2.2. Der sakramentale Opferpriester

Es geht hier um die Frage, wer Opferer oder Opferpriester in der Messe ist. Söhngen sagt ausdrücklich, Opferer in der Messe sei *Christus zusammen mit seiner Kirche*²²³. Dies ist allerdings die Lehre der Kirche selbst, genauer: des Konzils von Trient. Die Messe ist also Selbstopfer Christi: „...Denn es ist ein und dieselbe Opfergabe, und es ist derselbe, der jetzt durch den Dienst der Priester opfert und der sich selbst damals am Kreuz darbrachte, nur die Art der Darbringung ist verschieden...“²²⁴; der Opferer der Messe ist aber auch die Kirche: „...Denn nach der Feier des alten Osterlammes, das die Schar der Söhne Israels zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten schlachtete, setzte er das neue Osterlamm ein, sich selbst, auf daß er von der Kirche durch die Priester unter sichtbaren Zeichen geopfert werde zum Gedächtnis an seinen Hinübergang aus dieser Welt zum Vater, als er uns durch das Vergießen seines Blutes erlöste, uns aus der Welt der Finsternis entriß und in sein Reich versetzte (Kol 1,13.)“²²⁵. Gemäß des Gedankenganges bei Söhngen behandeln wir diese Überlegungen in drei Teilen.

Erstens: die Kirche mit Christus als Opferer²²⁶. Der Ausgangspunkt ist immer noch das Eucharistieverständnis als sakramentales Opfer. Einerseits ist schon klar, daß der Opferer am Kreuz Jesus Christus selbst war. Andererseits ist der Opferer in der Messe ebenfalls Christus, aber nun zusammen mit der Kirche. Wie kann das gedacht werden? Das Schlüsselwort bei Söhngen bleibt: „sakramentaler Bereich“. Christus opfert sich in der Messe nicht mehr im Sinn der Wiederholung seines Kreuzopfers. Er opfert sich in der Messe nicht in sich selbst, wie das am Kreuz geschah, sondern im Sakrament, in der Gestalt des Sakramentes oder in einer Gestalt, in der er sakramental gegenwärtig ist. Aber gerade weil die Gegenwart Christi als Opferer in der Messe sakramental ist, opfert sich

²²² Vgl. CG, 95.

²²³ Meßopfer, 22.

²²⁴ DS 1743/NR 599.

²²⁵ DS1741/NR 597.

²²⁶ Meßopfer, 22-25.

Christus in der Messe nun durch und auch zusammen mit der Kirche. Die Kirche ist hier kein bloßes Mittel, wodurch Christus sich in der Messe sakramental opfert, sondern die Kirche opfert in der Messe ihren Herrn und mit und in ihrem Herrn auch sich selbst dem Vater. „Also ist es in der Messe, zum Unterschied vom Kreuzopfer, auch die Kirche, die zusammen mit Christus opfert. Christus schenkt sich unter den Gestalten von Brot und Wein seiner Kirche als Opfergabe; und so opfert in der Messe die Kirche ihren Herrn und mit und in ihrem Herrn sich selbst. Das Selbstopfer Christi am Kreuze ist in der Messe zugleich Selbstopfer der Kirche“ so erklärt Söhngen²²⁷. Die Einheit von Opfer Christi und Opfer der Kirche darf laut Söhngen nicht so gedacht werden, daß das Opfer der Kirche zum Opfer Christi von außen hinzukommt, sondern die Messe kann immer nur so das Selbstopfer Christi sein, daß dieses von vornherein zugleich das Opfer der Kirche ist. Die Messe ist also nicht zunächst Opfer Christi und wird dann auch Opfer der Kirche, etwa dadurch, daß Christus seine Kirche und daß die Kirche sich selbst in sein Opfer 'einschließt'. Söhngen stellt fest: „Wenn wir früher sagten, die Messe sei das Kreuzopfer als Sakrament, so können wir dies jetzt so auslegen: Die Messe ist das Selbstopfer Christi am Kreuze in der sakramentalen Seinsweise eines Opfers der Kirche. Oder umgekehrt gesagt: Das Sein als Opfer der Kirche ist die sakramentale Weise oder gehört wenigstens mit zu der sakramentalen Weise, in der die Messe das Selbstopfer Christi am Kreuze ist“²²⁸. Die Messe kann immer das Selbstopfer Christi sein, weil das Kreuzopfer in der Messe sakramental gegenwärtig gesetzt wird; und die Messe kann auch gleichzeitig das Opfer der Kirche sein, weil das Opfer der Kirche nichts anderes als das Kreuzopfer Christi ist, das aber nun von der Kirche bei der Messe in der sakramentalen Weise vollzogen wird. Nach Söhngen bilden also Opfer Christi und Opfer der Kirche in der Feier der Eucharistie eine innige, sakramentale Einheit, „.....die eine *mysterium fidei* ist und sich mit keinem sog. natürlichen Opferbegriff erfassen läßt“²²⁹. Wiederum müssen wir daran erinnern, daß die Messe zugleich Opfer Christi und Opfer der Kirche ist. . .

Zweitens: Christus als Opferer durch die Priester²³⁰. Wir gehen hier von der Frage aus, inwiefern Christus in der Eucharistiefeier immer aufs neue als Opferer tätig werden kann, da er doch am Kreuz ein für allemal geopfert hat. Die Antwort darauf ist - wie wir bereits wissen -, daß das Opfersein Christi in der Messe sich in der sakramentalen Seinsweise vollzieht. Die sakramentale Gestalt, durch die Christus als Opferer in der Messe

²²⁷ Meßopfer, 23.

²²⁸ Meßopfer, 24.

²²⁹ SW, 151.

²³⁰ Meßopfer, 25-30.

handelt, ist der Priester als Diener Christi und der Kirche²³¹. Christus bleibt der Hohepriester in der Messe, der durch seinen Tod am Kreuz in das Heiligtum des Himmels eingegangen ist als unser Mittler und Fürsprecher (Hebr 9,11f.25.24). Christus aber opfert sich in der Messe nicht in der selbsteigenen Gestalt, wie er im Himmel zur Rechten des Vaters thront, sondern in der sakramentalen Gestalt, nämlich in jener der irdischen Priester. Die Priester in der Messe sind also Sinnbild Christi; sie handeln bei der Feier der Eucharistie als Sinnbilder des Hohepriesters Christus. Der Priester in der Messe ist aber kein totes Sinnbild Christi, sondern durchaus ein wirksames Sinnbild Christi, weil er den Hohepriester Christus nicht nur bildlich darstellt und nachahmt, sondern auch in der Kraft Christi das zu bewirken vermag, was er wie Christus sagt und tut²³². Das wird ganz deutlich in der Opferweihe, wenn die Priester genau wiederholen, was Jesus selbst beim letzten Abendmahl ausspricht: „Dies ist mein Leib“ und „Dies ist der Kelch meines Blutes“. Der Priester in der Messe handelt also *in persona Christi*, d.h. er handelt im Namen und in der Kraft Christi, weil Jesus Christus in der Feier der Eucharistie stets der Erst- und Hauptopferer ist. Wer also Wein und Brot in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt, ist nicht der Priester, sondern Jesus Christus selbst durch den Heiligen Geist. Der Priester bleibt der Diener und das Werkzeug Christi. Bei Söhnen aber nimmt der Priester noch die Gestalt Christi an; er redet und handelt, als ob Christus selbst in ihm gegenwärtigerweise reden und handeln würde. Aus dieser Aussage wird spürbar, daß Söhnen dabei an die Gegenwart Christi in der Person des Priesters, wenn er die Messe feiert, denkt. Zwar wird nicht so deutlich wie in der Kontitution des II. Vatikanums über die Liturgie²³³. Es zeigt uns aber doch, daß Söhnen den Priester als Gestalt Christi sieht, durch den Christus in der Messe handelt, d.h. auch gegenwärtig ist. Auf jeden Fall spricht hier Söhnen nicht von einer neuen Eucharistietheologie, sondern durchaus von der traditionellen Eucharistielehre, wie sie auch ganz deutlich im Konzil von Trient formuliert wurde²³⁴.

Drittens: die Priester als Opferer für die Gläubigen²³⁵. Es stellt sich hier die Frage, ob das heilige Volk Gottes oder einfach die Gläubigen, die sich um den Altar scharen, auch wahrhaft als Opferer oder Mitopferer tätig sind²³⁶. Darauf antwortet Söhnen ausdrück-

²³¹ Meßopfer, 25.

²³² Meßopfer, 26.

²³³ Vgl. SC, 7. Die Besprechung dieses Konzilstexts finden wir bei F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst, 400-441.

²³⁴ Vgl. DS 1743/NR 599; DS 1741/NR 597.

²³⁵ Meßopfer, 30-34.

²³⁶ Vgl. Meßopfer, 30.

lich: „Die Gemeinde der Christgläubigen feiert durch die Priester Christi und der Kirche das Selbstopfer Christi am Kreuze als sakramentales Selbstopfer Christi und seiner Kirche. So betätigt das heilige Volk Gottes im sakramentalen Opfer sein allgemeines Priestertum mit und unter dem Hoherpriestertum Christi und dem besonderen Priestertum in der Kirche“²³⁷. Mit anderen Worten sind die Gläubigen, die sich um den Altar versammeln, auch Opferer oder Mitopferer in der Messe. Söhngen erwähnt hier zwei Gründe. Der erste Grund ist *heilsgeschichtlich-soteriologische* Herkunft²³⁸. Das heißt, in der Eucharistie feiern wir unsere Erlösung, in der Gott uns aus der Macht der Finsternis befreit und durch die er uns in das Reich seines geliebten Sohnes durch das Kreuzopfer Christi versetzt hat (vgl. Kol 1,13-14)²³⁹. Diese Erlösung betrifft allerdings nicht nur den Priester, der die Messe zelebriert, sondern auch alle Gläubigen, die sich um dem Altar versammeln. Denn die Gläubigen nehmen wirklich an der Erlösungstat und an der Erlösungsfrucht Christi teil, wenn sie auch als Opferer zusammen mit Christus, dem Hoherpriester, daran beteiligt sind. Der zweite Grund ist *ekklesiologische* Herkunft. Der ekklesiologische Grund bezieht sich bei Söhngen auf den Begriff „Volk Gottes“. Die Kirche als Volk Gottes umfaßt selbstverständlich nicht nur die Bischöfe, Priester und Diakone, sondern auch sämtliche Gläubige. Deutlich spricht Söhngen das aus: „Die Teilnahme des Kirchenvolkes am sakramentalen Opfer beschränkt sich nicht darauf, die heilige Messe mit Andacht zu hören und von den Opferfrüchten zu empfangen, vorzüglich im Opfermahl die Opfergabe selbst zu genießen; sondern wahrhaft tätig oder mittätig, eigentlich opfernd oder mitopfernd tritt das Christenvolk in der Meßfeier auf.“²⁴⁰ Auch hierin stimmt Söhngen mit der traditionellen Lehre der Kirche überein, daß die Messe nicht nur das Selbstopfer Christi, sondern auch wahrhaft das Opfer der Kirche ist. Die Kirche ist nichts anderes als das Volk Gottes. Nach der Darlegung dieser zwei Gründe lautet nun die Frage, wie oder auf welche Weise die Gläubigen als Opferer oder Mitopferer in der Messe tätig sind. Die Gläubigen werden durch den Dienst der Priester auf sakramentale Weise in das Opfer Christi auf dem Altare miteinbezogen oder vielmehr hineingestellt; anders formuliert: die Gläubigen werden in den Vollzug des sakramentalen Opfers „sakramental“ hineingenommen²⁴¹. „Sakramental“ besagt hier: auf Grund des sakramentalen Werkes, das durch den Dienst der Priester vollzogen wird. Der Priester in der Mes-

²³⁷ Meßopfer, 32.

²³⁸ „Daß Priester und Gläubige in der Messe ein Opfer haben, das sie wahrhaft darbringen, entspricht der Heilslage des Christenmenschen.“ Ebd.

²³⁹ Vgl. Einheit, 202.

²⁴⁰ Meßopfer, 30-31.

²⁴¹ Vgl. Meßopfer, 31.

V

se vertritt damit nicht nur Christus, sondern auch die Kirche, nämlich die ganze Schar der Gläubigen. Er ist nicht nur Bild Christi, sondern auch Bild der Kirche; „er stellt den ganzen Christus dar, das Haupt und den mystischen Leib“²⁴². Der Priester am Altar vertritt das Kirchenvolk, so daß dieses durch den Dienst des Priesters mit Christus wirklich und wahrhaft opfert²⁴³.

4.2.3.2.3. Die sakramentale Opferhandlung

Der Begriff „sakramentale Opferhandlung“ meint die Opferweise oder den Opferakt der Messe. Wir haben von der sakramentalen Opferhandlung bereits eingehend gesprochen, und zwar im Zusammenhang mit dem Begriff „Aktualpräsenz“. Dabei haben wir herausgearbeitet, daß die Aktualpräsenz die Gegenwart des am Kreuz vollbrachten Opferaktes Jesu Christi in der Eucharistiefeier besagt, bei dem der ein für allemal am Kreuz vollbrachte Opferakt Christi durch die Opferhandlung der Kirche sakramental gegenwärtig gesetzt wird. Und die Opferhandlung der Kirche hier wird als die wirkliche Opferhandlung der Kirche selbst, zugleich aber auch als die Opferhandlung Christi selbst nach seinem Wesengehalte verstanden. Die Messe ist damit ein wahres und eigentliches Opfer, weil die Kirche zusammen mit Christus sich in der Messe opfert; sie ist aber auch ein relatives Opfer, d.h. das Opfer der Messe ist stets nur auf das ein für allemal vollbrachte Kreuzopfer Christi bezogen. Dies sind etwa die Überlegungen, die wir zum Begriff „Aktualpräsenz“ angestellt haben. Wir wollen sie hier natürlich nicht wiederholen, aber doch voraussetzen. Es stellt sich nun die tiefergehende Frage nach dem Aufbau der Opferhandlung oder des Opferaktes. Wir fragen: Wenn das Meßopfer sein Wesen aus dem Kreuzopfer hat, wie entwickelt dann Söhngen die Aktfülle und den Aktaufbau des Meßopfers? Söhngen stützt sich dabei hauptsächlich auf die Begriffsanalysen des französischen Theologen Maurice de la Taille²⁴⁴, wie er selbst sagt²⁴⁵. Fünf Punkte sind zu beachten.

Der *erste* betrifft die Frage, warum der Tod Christi am Kreuz ein Opfer genannt werden kann. Diese Frage ist natürlich berechtigt, weil der Opferbegriff im allgemeinen Sinn immer im Zusammenhang mit einer kultischen Handlung steht, das Kreuzgeschehen

²⁴² Ebd.

²⁴³ „Im Priester reicht Christus seinen Gläubigen seine Hand, mit der sie sein Leiden ergreifen und es im Sakramente seines Leidens darbringen.“ Meßopfer, 32.

²⁴⁴ Maurice de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1932.

²⁴⁵ Vgl. Meßopfer, 48.

Christi indessen keine Rituselemente hatte²⁴⁶. Darauf antwortet Söhngen: „Was den leidensvollen Tod Christi innerwesentlich zum Opfer macht, ist der Akt der *oblatio*, das heißt die Opferung oder Darbringung, und zwar die Selbstopferung oder Selbsthingabe.“²⁴⁷ Söhngen bestätigt die Meinung von M. de la Taille, wenn er sagt, daß beim Leiden Christi eine rituelle Oblation nicht deutlich erkennbar sei²⁴⁸. Der Tod Christi am Kreuz ist allerdings kein Kult oder Ritus im strengen Sinn²⁴⁹. Nach Söhngen aber gehört die kultische Gestalt nicht zum Wesen eines Opfers als solchen. Was bedeutet nun der Opferbegriff für ihn? Söhngen ist der Meinung, daß ein Opfer stets den Charakter einer Schenkung hat. Im allgemeinen Sinn besagt diese Schenkung, daß eine Gabe nur Gott dem Herrn, ja allein ihm, geweiht wird. „Der Opferer entäußert sich der Gabe; er nimmt an ihr einen Akt vor, der die Übereignung an Gott ausdrückt und die Gabe zur Opfergabe heiligt. Mit dieser Handlung bezweckt der Mensch, Gottes Allherrlichkeit und Allheiligkeit, seine Allmacht und Allgüte in Lob und Dank anzuerkennen, seine beleidigte Gerechtigkeit zu versöhnen und seinen Segen und seine Verzeihung zu erflehen“²⁵⁰. Dieses Opfer enthält zwei Seiten, nämlich eine innere und eine äußere; beide Seiten sind wesensgleich. Die innere Opfergesinnung muß der äußeren Opferhandlung entsprechen, und die innere Opfergesinnung macht die äußere Opferhandlung zu einem lebendigen Opfer. Dies ist das Wesen eines Opfers oder einer Opferung. Dem Opfer in diesem Sinn entspricht der Kreuztod Christi. Denn der Kreuztod Christi hat ebenfalls eine äußere und eine innere Seite. Während die äußere Seite in der Vergießung des Blutes Christi am Kreuz besteht, liegt die innere Seite der Opferung Christi am Kreuz in der vollkommensten Selbsthingabe des Gottmenschen an seinen himmlischen Vater und für das Heil der Menschen (vgl. Hebr 5,7-10). Bezüglich der Einheit der inneren und äußeren Seite der Opferung Christi formuliert Söhngen: „Das äußere Opfer des Leibes und Blutes ist sichtbarer Ausdruck des inneren, geistigen Opfers, jener sich selbst entäußernden und erniedrigenden Liebe, die gehorsam ward dem Willen des Vaters bis zum Tod am Kreuze (vgl. Phil. 2,8) und ihr Leben hingab als Lösegeld für uns (vg. Mt. 20,28) und die nun im Himmel fortlebt im Hoherpriestertum des Eintretens bei Gott für uns (vgl. Hebr. 7,25).

²⁴⁶ Vgl. A. Quack-H. Fabry-Häußling-A. Thannippara, Art. Opfer, in: LR, 480-490; O. Semmelroth, Opfer und Opfer Christi, in: SM III, 875-884; B.J. Hilberath u. Th. Schneider, Opfer, in: NHThG 4, 116-127; A. Schilson, Opfer, in: PLSp, 948-951; H. Cazelles, Opfer (AT), in: BThW, 441-442; R. Schnakenburg, Opfer (NT), in: BThW, 442-446.

²⁴⁷ Meßopfer, 48.

²⁴⁸ Vgl. Meßopfer, 49.

²⁴⁹ Es fehlt beim Tod Christi am Kreuz z.B. an der sichtbaren, formalen Opferhandlung, an der vom Opfernden selbst verschiedene Opfergabe und an der amtspriesterlichen Opferhandlung an der Spitze einer Gemeinde. Hier vgl. O. Semmelroth, Opfer Christi, aaO. 881.

²⁵⁰ Meßopfer, 48.

Diese innere Opfergesinnung ist aber von der äußeren Opferhandlung unabtrennbar, soll der Begriff eines eigentlichen Opfers und die Übereinstimmung des Meßopfers mit dem Kreuzopfer gewahrt bleiben²⁵¹. Söhngen hat allerdings Recht, daß er sich auf den Hebräerbrief beruft, um den Opfercharakter des Todes Christi am Kreuz zu beweisen. Söhngen erklärt dazu, der Hebräerbrief spreche ganz deutlich vom Tod Christi als Opfer des Neuen Bundes: der blutige Tod Christi sei das Opfer des Neuen Bundes, das den ganzen Opferkult des Alten Bundes außer Kraft setze (Hebr 7-10); das eine neue Opfer geschehe darin, daß Christus sich selbst im Ewigen Geist Gott dargebracht hat (Hebr 9,14); das Zeichen, in dem sich die Selbsthingabe des Herrn sichtbar ausdrückt, sei das Blut Christi (Hebr 9,14) oder die Opferung des Leibes Christi (Hebr 10,10); Christi Tod als das eine große Sühneopfer eines neuen Bundes liege in dem Eingang Christi in das Heiligtum des Himmels (Hebr 8,1-3; 9,12; 9,24-26). Söhngen beruft sich als Beweis für den Tod Christi als Opfer auch auf die paulinischen Briefe, in denen der Tod Christi ganz deutlich als hingebender Gehorsam und sühnende Kraft bezeichnet wird²⁵². Es ist sicherlich richtig, daß Söhngen den Sinn des Kreuztodes Christi als Opfer in der vollen Selbsthingabe Christi zur Erlösung der Menschen versteht²⁵³. Söhngen bringt aber leider den Gedanken der Hingabe aus der Liebe Gottes nicht deutlich auf den Begriff. Wir meinen, daß das christliche Opferverständnis immer von Gott selbst ausgeht. Das heißt, die Opfertheologie geht von der Liebe des Vaters aus, die der Ursprung für die Hingabe des Sohnes ist²⁵⁴. Denn Gott der Vater hat seinen eigenen Sohn für uns alle hingegeben (vgl. Röm 8,32; vgl. Joh 3,16f). Söhngen spricht nur von der Selbsthingabe des Sohnes an den Vater, nicht aber von der Wurzel dieser Hingabe, die allein aus dem Vater hervorging. Wir meinen nicht, daß Söhngen überhaupt nicht daran dachte. Wir können nur feststellen, daß Söhngen in seinen Werken diesen Ausgangspunkt der Opfertheologie nicht erwähnt.

Zweitens vollzog sich die Opferung oder *oblatio* am Kreuz in der Weise einer *immolatio* oder *mactatio*, d.h. einer Schlachtung oder blutigen Selbstopferung²⁵⁵. Beachten

²⁵¹ CG, 101; Meßopfer, 38.

²⁵² Röm 3,25; 5,6-11; 5,19; 1 Kor 5,7; 15,3; 2 Kor 5,15-21; Gal 1,4; 3,13; Eph 2,13; 5,2,25; Phil 2,8; Kol 1,20-22; 1 Thess 5,10; 1 Tim 2,6; Tit 2,14. L. Cerfaux sagt ungefähr dasselbe: „Er (Paulus) stellt den Tod Christi sicher nicht auf die gleiche Stufe mit den blutigen Opfern des Alten Bundes. Sein Sühnewert beruht darauf, daß er sowohl blutiger Tod als auch Akt der Liebe und des Gehorsams ist.“ Ders., Christus in der paulinischen Theologie, 97f (über: Der Tod Christi als Sühneopfer).

²⁵³ Vgl. O. Semmelroth, Opfer Christi, in: SM III, 881. Die ganze liturgische Opferhandlung im Sinne des alttestamentlichen Vorzeichens bzw. neutestamentlichen sakramentalen Gedächtnisses weist eben auf die volle Selbsthingabe Christi am Kreuz hin, so Semmelroth.

²⁵⁴ Vgl. B.J. Hilberath/Th. Schneider, Opfer, aaO. 117ff, hier 118.

²⁵⁵ Meßopfer, 50.

wir hier zweierlei. Das erste ist, daß Opferung und Schlachtung nicht als zwei Akte verstanden werden dürfen. Die Schlachtung des Leibes war die besondere Weise des einen Aktes der Selbstopferung. Die Tat der Kreuziger war eine Hinrichtung und keine Schlachtung im opferhaften Sinn. „Aber es ist Christus selbst und Christus allein, der seine Hinrichtung durch die Juden zu jenem Schlacht- und Sühneopfer machte, das er seinem himmlischen Vater darbrachte durch seine freie und gehorsame Hinnahme des Leidens und Todes für die Sünde der Welt“²⁵⁶. Das zweite ist, daß die Opferung die lebendigmachende Seele der Schlachtung ist. Damit wird hier die Einheit von der Opferung und Schlachtung betont. Ohne die Opferung wäre die Schlachtung oder die blutige Selbstopferung nur eine bloße Vernichtung des Leibes und Lebens. Nach Söhngen hat das Schlachtopfer Christi seinen wahren und vollkommensten Sinn nicht in der Vernichtung des Leibes, sondern in der Umwandlung der irdischen Gabe in eine heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe. Der Tod Christi ist überhaupt keine Zerstörung des Leibes und Lebens, sondern der Übergang oder der *transitus* vom Leben im Fleisch der Sünde zum Leben im Geiste der Gerechtigkeit und Heiligkeit²⁵⁷. Söhngen vertritt die Meinung, daß diese beiden Einsichten dem Meßopfer-Verständnis einen wichtigen Aspekt hinzufügen. Das heißt, das Opfer der Messe muß einerseits in der Weise einer Immolation oder einer Schlachtung gefeiert werden, weil das eine Opfer des Neuen Bundes wesentlich ein Blut- oder Schlachtopfer war; diese blutige Selbstopferung Christi wollte aber andererseits nicht durch eine Destruktion dargestellt werden, sondern durch die Umwandlung in den Zustand einer Gott geweihten Gabe. „In der Messe wird durch die Wandlung des Brotes und des Weines der verklarte Christus gegenwärtig unter den Zeichen seines Opfers, er erscheint wieder im Opferzustand, freilich in einem sakramentalen oder sinnbildwirklichen, nicht in einem historisch-faktischen“²⁵⁸.

Drittens spricht Söhngen auch vom trinitarischen Geschehen beim Kreuzopfer. Er sagt: „Die Opferannahme erfolgte von seiten des himmlischen Vaters, dem geopfert wurde; das Opfer selbst geschah von seiten des menschgewordenen Sohnes, der sich darbrachte. Und beide, Opferdarbringung und Opferannahme, wurden im Heiligen Geist getätigt“²⁵⁹. Das Kreuzopfer wurde von Jesus Christus durch „oblatio“ und „immolatio“ oder blutige Selbstopferung vollzogen. Das Leiden und der Tod Christi wurden vom himmlischen Vater angenommen durch die Erhöhung, nämlich die Auferstehung und Himmelfahrt des Gekreuzigten. Die Erhöhung des Sohnes durch den Vater weist also auf

²⁵⁶ Ebd; vgl. Is 53,7; Gal 1,4.

²⁵⁷ Vgl. Meßopfer, 51; WM, 11.

²⁵⁸ Meßopfer, 52.

²⁵⁹ Ebd.

die Annahme des Opfers des Sohnes durch den Vater hin. Die Opferdarbringung des Sohnes und die Opferannahme des Vaters geschehen aber immer im Heiligen Geist. Beim Kreuztod gab sich damit der Sohn dem Vater im Heiligen Geist hin; d.h., der Sohn opfer-te sich selbst an den Vater im Heiligen Geist; und der Vater nahm diese Hingabe des Sohnes im Heiligen Geist an. Die Annahme des Vaters verwirklichte sich in der Erhö-hung des Sohnes, in der der Vater den Gekreuzigten von den Toten auferweckt hat.

Viertens erscheint Christus im Himmel nun mit seinem verklärten Leib als *hostia cae-lestis* oder als himmlische Opfergabe²⁶⁰. Die himmlische Annahme bedeutet, daß Christus mit seinem verklärten Leib in das Heiligtum des Himmels als ewiger Hoherpriester ein-geht. Christus als ewiger Hoherpriester bietet dem himmlischen Vater ständig seinen verklärten Leib als himmlische Opfergabe im Heiligen Geist an. Söhngen erklärt die himmlische Opfergabe auf zweifache Weise. Die erste ist, daß die himmlische Opfergabe nichts anderes als der verklärte Leib Christi ist. Diese himmlische Opfergabe setzt aller-dings die Opfertat voraus, und diese geschieht nicht mehr im Himmel, sondern erfolgte ein für allemal auf Erden im blutigen Leiden und Tod des Herrn (vgl. Hebr 5,7-10; 9,11-15; 9,24-28). Die zweite Erklärung bezieht sich auf die ständige himmlische Darbietung oder Präsentation der himmlischen Opfergabe. Die himmlische Präsentation der himmli-schen Opfergabe ist zwar ein Akt, aber kein Opfern. Das heißt, sie ist „...die an sich nicht opferhafte Darbietung des hingeopferten Leibes durch Christus selbst im Heiligen Geist“²⁶¹. Diese himmlische Darbietung der himmlischen Opfergabe wird nun auf Erden durch die Kirche wieder hingestellt oder repräsentiert. Das Meßopfer setzt die himmli-sche Darbietung der himmlischen Opfergabe auf dem Altar sakramental gegenwärtig. In einer These formuliert Söhngen den Sinn des himmlischen Opfers: „In der Eucharistie ist zugegen und opfert sich derselbe Christus, der am Kreuz gelitten hat (*Christus passus*) und der nun verklärt im Himmel thront als ein für allemal geweihte himmlische Opferga-be (*hostia caelestis*). Aber wie er auf unseren Altären in sakramentaler, nicht in himmli-scher Gestalt erscheint, so bringt er auch ein irdisch-sakramentales, kein himmlisches Opfer dar. Wohl trägt der Heilige Geist die geweihten Opfergaben >>auf den himmli-schen Altar vor das Angesicht der göttlichen Majestät<< (*Canon missae, Supplices*); und Christus, der Hohepriester im Heiligtum des Himmels, stellt für uns das im Heiligen Geist dargebrachte Bundesblut dem himmlischen Vater vor (*praesentat*), damit der allmächtige Gott unser Opfer und uns Opfernde gnädig annehme und mit allem himmlischen Segen erfülle (vgl. *Supplices*). So führen die himmlische Darbietung (*praesentatio caelestis*) und die göttliche Annahme (*acceptatio divina*) des sakramentalen Opfers (*sacrificium*

²⁶⁰ Vgl. Meßopfer, 52f.

²⁶¹ Meßopfer, 53.

sacramentale) mit sich die Zuwendung (*applicatio*) der Opferfrüchte oder Opfergnaden, in der sich unsere Teilnahme (*participatio*) am Kreuzopfer vollendet.²⁶² Es zeigt sich also, daß die göttliche Annahme sich fortdauernd auf das Meßopfer bezieht²⁶³. Die göttliche Annahme, die für das Kreuzopfer ein für allemal in der himmlischen Erhöhung des Gekreuzigten stattgefunden hat und weiterlebt, ist im Meßopfer sakramental gegenwärtig, und zwar im sakramentalen Opfer als Opfer der Kirche. Und Christus bietet im Himmel seinem Vater durch den Heiligen Geist das Opfer seiner Kirche an²⁶⁴. Die gerade vorangestellte These ist bereits eine Zusammenfassung des Begriffsinnes vom „himmlischen Opfer“ für das Verständnis des Meßopfers. Manche Gedanken haben wir schon besprochen. Der Gedanke der Teilnahme der Kirche am Kreuzopfer braucht aber noch eine weitere Erklärung. Eine Erklärung über die Teilnahme der Kirche am Kreuzopfer findet sich im fünften und gleichzeitig letzten Punkt unserer Besprechung über die Opferhandlung; weitere Ausführungen werden noch in unserer Besprechung über die Eucharistie als sakramentales Mahl erwähnt und behandelt.

Fünftens nehmen wir am Kreuzopfer Christi durch das Meßopfer teil. Durch das Meßopfer werden wir in das Opfer Christi, und d.h. auch in die göttliche Annahme des Opfers Christi beim Vater, hineingenommen²⁶⁵. Die Teilnahme an der göttlichen Annahme bedeutet natürlich unser Heil. Diese Teilnahme durch das Meßopfer beschränkt sich aber nicht nur auf den Genuß der Opferfrucht, auf den Gewinn des Opfersegens oder der Opfergnaden und auch nicht nur auf die Tischgemeinschaft mit dem Herrn im Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes. Unsere Teilnahme durch das Meßopfer ist auch eine Teilnahme an der Opfertat Christi selbst. Denn der Herr macht im Abendmahl sein einmaliges Opfer am Kreuz zum ständigen Opfer der Kirche. „So werden wir mitten in Christi Opfer selbst hineingenommen; wir opfern mit Christus und wie Christus geopfert hat“²⁶⁶. Aus diesem Grund versteht die Kirche das Meßopfer als Opfer Christi und zugleich auch als Opfer der Kirche, nämlich deswegen weil die Kirche am Kreuzopfer Christi durchaus teilnimmt. Die Überlegungen Söhnngens zur Teilnahme der Kirche am Kreuzopfer sind aber auch sehr stark auf den Begriff des Mahles hin orientiert.

²⁶² CG, 101-102; Meßopfer, 38-39.

²⁶³ Vgl. Meßopfer, 55.

²⁶⁴ Vgl. ebd.

²⁶⁵ „In die göttliche Annahme des Opfers und dessen himmlischer Darbietung durch Christus ist eingeschlossen, daß Gott uns in seinem Sohne Teilnahme an dessen Blutopfer gewährt“. Meßopfer, 53.

²⁶⁶ Meßopfer, 54.

4.2.4. Die Eucharistie als sakramentales Mahl

Die Eucharistie ist nicht nur ein sakramentales Opfer, sondern auch ein sakramentales Mahl. Beide stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern bilden die Einheit von Wesen und Gestalt der Eucharistiefeier. Söhngen stellt fest, das sakramentale Opferwesen der Messe erscheine in der Gestalt eines heiligen Mahles²⁶⁷. Das sakramentale Mahl erscheint nicht nur unter „normaler“ Gestalt, sondern es ist eine wesentliche Gestalt bzw. sogar Grundgestalt²⁶⁸. Söhngen versteht unter Gestalt etwas Sichtbares, etwas Erscheinendes. Deshalb besagt das sakramentale Mahl als Grundgestalt der Messe eine Gestalt, in der das Wesen der Messe, nämlich das sakramentale Opfer, erscheint. Damit vertritt Söhngen eine Auffassung, die normalerweise aus der liturgischen Bewegung abgeleitet wird. Söhngen selbst erwähnt Romano Guardini²⁶⁹, einen wichtigen Vertreter der liturgischen Bewegung, dessen Buch „Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe“ über die Grundgestalt der Eucharistiefeier spricht²⁷⁰.

Nach Söhngen bezieht sich der Mahlcharakter der Messe auf das letzte Abendmahl Jesu zusammen mit seinen Jüngern. „Die Messe ist, gerade vom Abendmahl her betrachtet, die Feier eines Mahles; und das Mahl ist die Gestalt, in der die Opfergabe des Kreuzes dargestellt und dargebracht wird“²⁷¹. Wie die anderen Vertreter begründet Söhngen die Auffassung vom Mahl als Grundgestalt der Messe in der Stiftung Jesu selbst beim letzten Abendmahl. Das heißt: Weil die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus selbst in der Gestalt eines heiligen Mahles stattgefunden hat, ist die Grundgestalt der Messe auch das heilige Mahl²⁷². Die Messe kann sogar Abendmahl genannt werden. Worin liegt nun der Unterschied zwischen dem letzten Abendmahl und dem Abendmahl der Messe? Nach

²⁶⁷ Meßopfer, 58; vgl. Meßopfer, 17; CG, 90f; SW, 109; WM, 28.

²⁶⁸ Vgl. Meßopfer, 57f.

²⁶⁹ „Romano Guardini hat die Frage nach der >>Gestalt<< der Messe gestellt und die Antwort erteilt: Die Gestalt der Messe ist das Mahl. Darüber hat im Januar des Jahres 1943 zu Wien eine Aussprache in einem Kreis von Fachleuten stattgefunden. Leider konnte ich infolge der Zeitverhältnisse nicht teilnehmen. Ich hörte, daß Romano Guardini und Josef Andreas Jungmann SJ die führenden Gesprächspartner waren.“ Meßopfer, 57 und CG, 91.

²⁷⁰ Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe, 2 Bd, Mainz 1939. In der späteren Zeit vertritt J. Pascher ebenfalls diese Meinung: s. ders., Eucharistie. Gestalt und Vollzug, Münster 1947; ders., Der Aufbau der heiligen Messe, in: KatBl 72 (1947) 161-167; ders., Um die Grundgestalt der Eucharistie, in: MThZ 1 (1950) 64-75.

²⁷¹ Meßopfer, 19.

²⁷² „Die biblische Bezeugung für die Gestalt der Messe als Mahl ist derart, daß die Beweislast denen zufällt, die bestreiten, es sei die Messe ihrer Grundgestalt nach ein heiliges Mahl. Ist die Messe die immerwährende Feier des biblischen Abendmahles, dann ist sie das *sacrum convivium, in quo Christus sumitur et recolitur memoria passionis eius*“. Meßopfer, 58; CG, 92.

Söhngen gehören beide zusammen zum Kreuzopfer, d.h. beide Mahle sind durchaus auf das Kreuzopfer bezogen²⁷³. In der Beziehung zum Kreuzopfer liegt nun auch der Unterschied: während das letzte Abendmahl das sakramentale Vorbild des Kreuzopfers ist, ist die Messe das Abendmahl als sakramentales Nachbild des Kreuzopfers²⁷⁴. Das letzte Abendmahl als sakramentales Vorbild des Kreuzopfers besagt ein Mahl, bei dem Jesus sich als das neue, wahre Osterlamm hinstellt und das er durch Sinnbild und Deutewort (Brot-Wein und seine Rede über Brot-Wein: vgl. 1 Kor 11,23-26; Lk 22,19f; Mt 26,26-28; Mk 14,22-24) auf sein blutig am Kreuz dargebrachtes Sühneopfer bezogen hat²⁷⁵. „Beim letzten Abendmahl drückte sich die Hingabe des Herrnleibes in den Tod unverkennbar gerade in der Hingabe des Leibes an die Jünger zur Speise aus, und die Vergießung des Herrnblutes drückte sich gerade in der Ausgießung des Kelches zum Tranke für die Jünger aus.“²⁷⁶. Das letzte Abendmahl als sakramentales Vorbild des Kreuzopfers bedeutet auch, daß das Kreuzopfer wahrhaft und wirklich vorweggenommen wird in einem Ritus, der selbst ein Opferritus ist, ein unblutiger und sinnbildlicher, nämlich ein Mahlopfer als vorgreifendes Gedächtnis eines Schlachtopfers. Damit sieht Söhngen das letzte Abendmahl als einen Ritus²⁷⁷. Diese Ansicht berührt allerdings das umstrittene Problem, ob das letzte Abendmahl einen Rituscharakter, nämlich jenen des jüdischen Festmahles oder auch des Pascha-Mahles, habe oder nicht²⁷⁸. Söhngen behandelt dieses Problem leider nicht. Söhngens Interesse gilt nur der Frage, wie die Eucharistie sich wirklich als ein wahres Opfer darstellt und welche Beziehung zum letzten Abendmahl und zum Opfergeschehen am Kreuz besteht. Wenn also das letzte Abendmahl das sakramentale Vorbild des Kreuzopfers ist, dann ist die Messe das Abendmahl als sakramentales Nachbild des Kreuzopfers²⁷⁹. Was heißt das? Die Messe ist das Abendmahl²⁸⁰ nicht im Sinn einer Wiederholung oder Ergänzung, sondern im Sinn eines sakramentalen Gedächtnisses. „Nach dem Beispiel und Auftrag des Stifters vollzieht sich aber das Abendmahl der Messe, indem es als Gedächtnis des Leidens und Todes Christi gehalten

²⁷³ Vgl. Meßopfer, 17.

²⁷⁴ Vgl. Meßopfer, 19.

²⁷⁵ Vgl. Meßopfer, 18.

²⁷⁶ Meßopfer, 20.

²⁷⁷ Vgl. Meßopfer, 49.

²⁷⁸ Man kann nur sagen, daß das letzte Abendmahl in der jüdischen Paschazeit stattfand. J. Kilmartin, Das letzte Abendmahl und die frühesten Eucharistiefiern der Kirche, in: Conc 4 (1968) 733-739, hier 733-734; vgl. W. Kasper, Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie, 300f; J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, 186-209, bes. 193ff.

²⁷⁹ Meßopfer, 19.

²⁸⁰ Vgl. Meßopfer, 20.

wird.²⁸¹ Die Messe ist das Abendmahl als sakramentales Nachbild des Kreuzopfers, weil das Opfer schon ein für allemal im Tod Christi am Kreuz dargebracht wurde und nun dieses Kreuzopfer Christi in der Messe sakramental gegenwärtig gesetzt wird. Die Messe ist das neue Ostermahl, in welchem das neue Osterlamm geschlachtet und genossen wird. „Das am Kreuz geschlachtete Osterlamm wird im Abendmahl der Messe hingestellt als die Opfergabe des Kreuzes und als Opferspeise und Opfertrank ausgespendet und verzehrt. Das blutige Opfer am Kreuz wird im Abendmahl der Messe zum unblutigen Mahl; und das Mahl der Messe wird zum unblutigen Opfer des Kreuzes, weil das Mahl zum Gedächtnis an den Opfertod des Herrn gehalten wird“²⁸². Daran zeigt sich, daß Söhngen den Mahlcharakter der Messe und gleichzeitig die Einheit von Opfercharakter und Mahlcharakter der Messe ganz ausdrücklich und immer wieder betont. Söhngen spricht unermüdlich über die Einheit der beiden Charaktere, und zwar: die Messe sei Opfermahl und Mahloper²⁸³. Tatsächlich soll das die Einheit von sakramentalem Opfer und sakramentalem Mahl in der Messe zum Ausdruck bringen.

Das Mahl als Grundgestalt der Messe gibt der Messe auch einen wichtigen Sinn. Söhngen behauptet: „Das Mahl hat den Sinn und einzigen Sinn, Teilnahme zu geben und zu gewinnen am vollbrachten Opfer“²⁸⁴. Die Messe ist damit keine nackte *Wiederholung* oder neue *Vollbringung* des Kreuzopfers, sondern „...die Teilnahme am ein für allemal begründeten und vollendeten Verdienst des Gekreuzigten und seines Kreuzopfers“²⁸⁵. Der Sinn der Teilnahme hier kommt von der Bedeutung des Mahls, das als Begegnung der Tischgemeinschaft mit dem Kultgott und als das sichtbare Teilgewinnen an der Opferfrucht und dem Opfersegen verstanden wird²⁸⁶. Der Mahlcharakter enthält Essen und Trinken, weil Essen und Trinken zu einem Mahl gehören²⁸⁷. Die Akte: Essen und Trinken finden sich auch in der Messe; das Essen und das Trinken in der Messe aber geschehen im sakramentalen Bereich. Das heißt, Leib und Blut Christi werden wirklich als Speise und Trank in der Kommunion dargereicht und genossen, aber Leib und Blut Christi hier sind sakramental, nämlich unter den Gestalten von Brot und Wein. Die Messe zu feiern, bedeutet deshalb auch eine Feier der Teilnahme an der Opferfrucht des Kreu-

²⁸¹ CG, 93.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Vgl. CG, 93-97; Meßopfer, 17ff.59f.

²⁸⁴ Meßopfer, 60. CG, 96.

²⁸⁵ Meßopfer, 60-61; CG, 96-97.

²⁸⁶ „Dieses Opfermahl ist Mahl der Kirche; denn ein Opfermahl hat den Sinn, daß die, für welche das Opfer dargebracht wird, in Tischgemeinschaft mit dem Kultgott treten und an der Opferfrucht und dem Opfersegen sichtbar teilgewinnen (vgl. *Canon missae, Supplices*).“ Meßopfer, 17.

²⁸⁷ Vgl. Meßopfer, 18.

zes²⁸⁸. Leider bespricht Söhngen in bezug auf den Begriff der Teilnahme beim Mahl nicht das jüdische Festmahl, das den Hintergrund des Abendmahles Jesu und seiner Jünger bildet²⁸⁹. Wir meinen, daß die Tischgenossen beim jüdischen Festmahl glaubten, durch den Genuß des Brotes (und des Weins aus dem Becher) einen persönlichen Anteil an dem zuvor gesprochenen Segen des Hausvaters zu empfangen²⁹⁰. Man muß natürlich bemerken, daß die Handlung Jesu beim letzten Abendmahl nicht völlig der jüdischen Tischsitte entsprach, sondern dort von ihr abwich, wo Jesus die Brot- und Becherdarbietung mit deutenden Worten begleitet hat²⁹¹. Diese Überlegungen kommen bei Söhngen leider nicht zur Sprache.

Die Auffassung vom Mahl als Grundgestalt der Eucharistiefeier, wie wir sie bei Söhngen finden, wird in der heutigen Zeit fast nicht mehr vertreten. Man ist vielmehr der Auffassung, daß die Grundgestalt der Eucharistiefeier in „Eucharistie (Danksagung) und Eulogia (Lobpreis)“ liegt²⁹². Jungmann zeigt durch seine liturgiegeschichtlichen Studien, daß die frühesten liturgischen Formen durch die Eucharistie oder das als Dank geformte Gebet des Gedächtnisses gebildet wurden²⁹³, während die Bezeichnung „Abendmahl“ für die Eucharistiefeier nur in zwei Epochen der Kirchengeschichte auftaucht: nämlich im ersten Jahrhundert (1 Kor 11,20) und im sechzehnten Jahrhundert (bei Luther)²⁹⁴. Dies wird klar bei der Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung der Eucharistiefeier. In der jüdischen Tischsitte gab es einen doppelten Tischsegen als religiösen Akt: *Erstens* den kurzen Lobspruch, den der jüdische Hausvater zu Beginn des Mahles über das Brot sprach, bevor er es brach und austeilte, und *zweitens* das feierliche Tischdankgebet, das mit „Segensbrecher“ verbunden ist, am Ende des Mahles²⁹⁵. Diese Handlung des doppelten Tischsegens wurde von den Juden „Berakha“ (Lobpreisung, Segnung) genannt. Das Substantiv „Berakha“ entspricht dem Verb „barekh“ (lobpreisen, segnen), das im Neuen

²⁸⁸ Vgl. Meßopfer, 61.

²⁸⁹ Über den jüdischen Hintergrund siehe: J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1960.

²⁹⁰ Vgl. J. Kilmartin, Das letzte Abendmahl und die frühesten Eucharistiefeiern der Kirche, in: Conc 4 (1968) 733-739, hier 736.

²⁹¹ Vgl. H. Schürmann, Die Gestalt der Urchristlichen Eucharistiefeier, in: ders., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 77-99, hier 79ff.

²⁹² Über dieses Problem sprechen vor allem: JA. Jungmann, Missarum Solemnia, 2. Bde, Freiburg 1949; ders., „Abendmahl“ als Name der Eucharistie, in: ZKTh 93 (1971) 91-94; H. Schürmann, aaO.; J. Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier, in: ders., Das Fest des Glaubens, Einsiedeln 1981, 31-46; L. Lies, Eulogia-Überlegungen zur formalen Sinngestaltung der Eucharistie, in: ZKTh 100 (1978) 69-97; H.B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, Regensburg 1989.

²⁹³ Jungmann, Missarum Solemnia, I.Bd, 327ff.

²⁹⁴ JA. Jungmann, „Abendmahl“ als Name der Eucharistie, 91.

²⁹⁵ K. Wennemer, Eucharistia, in: GuL 39 (1960) 108-119, 112.

Testament sowohl durch „eucharistein“ (Mt 26,27; Mk 14,23; Lk 22,19.20; 1 Kor 11,24-25) als auch durch „eulogein“ (Mt 26,26; Mk 14,22; 1 Kor 10,16) wiedergegeben ist²⁹⁶. Danksagung und Lobpreis sind deswegen das wesentliche Grundelement des jüdischen Tischgebets und vor allem der Pascha-Liturgie; sie gehören konstitutiv auch zur Abendmahlstiftung (Mt 26,26; Lk 22,19; Mk 14,22. par; 1 Kor 11,24)²⁹⁷. Die christliche Eucharistiefeier wurde demnach durch die Handlung dieses doppelten Tischsegens und die deutenden Begleitworte Jesu bei der Brot- und Becherdarbietung im letzten Abendmahl gebildet²⁹⁸. Es ist auch bekannt, daß die christliche Eucharistiefeier am Anfang noch zusammen mit dem Sättigungsmahl, sehr bald aber getrennt von ihm stattfand²⁹⁹. In der geschichtlichen Entwicklung der Terminologie gewann das Wort „Eucharistie“ den Vorzug gegenüber „Eulogia“. Deshalb wendete die Kirche im ersten und zweiten Jahrhundert das Wort „Eucharistie“ auf den Gesamtvorgang des Herrenmahles an³⁰⁰. Die Bezeichnung „Eucharistie“ für die Messe charakterisiert die Eucharistiefeier als Danksagung und Lobpreis für das Geschenk der Heilstaten Gottes in Christus, für das Geschenk der Communio, in der der Herr uns zur Speise wird, aber auch für die Hingabe Jesu Christi (d.h. sein Opfer) an den Vater im Heiligen Geist, durch die Gott und alle Menschen versöhnt wurden³⁰¹. W. Kasper vertritt die Meinung, man sollte besser vom Gemeinschaftscharakter und von der ekklesialen Dimension der Eucharistie statt vom Mahlcharakter sprechen³⁰². Daraus wird ersichtlich, daß die Überlegungen Söhnngens zur Grundgestalt der Eucharistiefeier nicht mehr der theologischen Ansicht der Gegenwart entsprechen.

4.2.5. Zusammenfassung

Die Überlegungen Söhnngens zur Gegenwart Christi in der Eucharistie enthalten in etwa seine Eucharistietheologie. Sie gehen vom Eucharistieverständnis als Gedächtnisfeier

²⁹⁶ Ebd. 114.

²⁹⁷ W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, 307f; vgl. Karl Wennemer, aaO. 112.

²⁹⁸ Vgl. H. Schürmann, *Jesu Abendmahlsworte im Lichte seiner Abendmahlshandlung*, in: *Conc 4* (1968) 771-776.

²⁹⁹ Über diese Entwicklung: s. H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt*, aaO. 79-99.

³⁰⁰ So z.B. bei Ignatius von Antiochien, *Ad Smyrna* 7,1a; 8,1; *Eph.* 13,1; *Phil* 4,1; und bei Justin, *Apol.* I, 65-67.

³⁰¹ Vgl. J. Ratzinger, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, 45f. Ratzinger sagt sogar, die Bezeichnung „Mahlgestalt“ für Eucharistie sei nicht mehr möglich (S. 47).

³⁰² Kasper, aaO. 314. Deutlich schließt sich W. Kasper jener Meinung an, die „Eucharistie und Eulogia“ als Grundgestalt der Eucharistiefeier auffaßt (S.308.314).

des sich in Jesus Christus verwirklichenden Heilsgeheimnisses Gottes aus. Diese Gedächtnisfeier geschieht stets im sakramentalen Bereich, d.h. in einer symbolischen Weise, die aber nicht nur anzeigt, sondern wirklich bewirkt und wahrhaft enthält, was sie versinnbildlicht. In der Eucharistiefeier werden deshalb die Person Jesu Christi und seine Heilstaten sakramental gegenwärtig gesetzt. Nach Söhngen kommt die Gegenwart der Person Christi und seiner Heilstaten in der Eucharistie in den Begriffen: „Substantialpräsenz und Aktualpräsenz“ treffend zum Ausdruck. Beide Gegenwartsweisen sind sowohl wirklich oder real als auch geistig oder pneumatisch. Die Gedächtnisfeier der Gegenwart der Person Christi und seiner Heilstaten in der Eucharistiefeier ist tatsächlich nichts anderes als die Gedächtnisfeier des Kreuzopfers Christi, in der das ein für allemal am Kreuz vollbrachte Opfer Christi sakramental als Opfer der Kirche dargestellt wird. Durch die Analyse des Opferbegriffs und seiner drei Elemente, nämlich Opfergabe, Opferpriester und Opferhandlung, gewinnt Söhngen ein Verständnis vom sakramentalen Wesen des Meßopfers. Dabei bewegt er sich stets innerhalb der Tradition und Lehre der Kirche, die die Eucharistiefeier als Selbstopfer Christi und zugleich als Opfer der Kirche sieht. Das Kreuzopfer ist die vollkommenste Selbsthingabe Jesu Christi an den Vater im Heiligen Geist für das Heil der Menschen. Dies wird in der Eucharistiefeier sakramental als Gabe und Geschenk für die Kirche dargestellt, sodaß die Kirche durch das Meßopfer am Kreuzopfer Christi teilnehmen kann. Laut Söhngen erscheint das sakramentale Wesen des Meßopfers in der Gestalt des sakramentalen Mahles, und dieses beruht auf der Stiftung Jesu beim Abendmahl, die im Rahmen jenes Mahles stattfand.

Aus der Zusammenfassung der Überlegungen Söhngens zur Gegenwart Christi in der Eucharistie wird uns ersichtlich, daß Söhngens Thesen trotz ihrer fruchtbaren Theologie der Gegenwart Christi in der Eucharistie noch einen deutlichen Mangel haben. Söhngen stellt zwar seine „Eucharistietheologie“ spekulativ-systematisch ausreichend dar, er hat aber den biblischen Reichtum für die Begründung seiner Darstellung nicht genug ausgeschöpft. Wir meinen, daß Söhngen den Reichtum der Aspekte und auch deren Problematik in bezug auf das Eucharistieverständnis in der Bibel nicht genug beachtet. Natürlich beruft er sich an mehreren Stellen seiner Eucharistietheologie auf das biblische Gedankengut. Einige wesentliche Aspekte des biblischen Gedankenguts im Zusammenhang mit der Eucharistie kommen aber nicht zur Sprache. Wir nennen hier die wichtigsten: den alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund des Gedächtnisverständnisses, den engen Zusammenhang des Abendmahls Jesu und seines Opfers am Kreuz mit dem ganzen Leben Jesu, das sich auf die Verkündigung des Reiches Gottes konzentrierte, mit der alttestamentlichen Bundestheologie (Ex 24,8; Jer 31,31ff), mit dem alttestamentlichen Ge-

dankengut über das Sühneopfer durch einen Gottesknecht (Is 53)³⁰³ und mit dem eschatologischen Aspekt der Eucharistie. Den letzten, nämlich den eschatologischen Aspekt der Gegenwart Christi in der Eucharistie, hat Söhngen tatsächlich zu wenig auf den Begriff gebracht. Er ist deswegen so wichtig, weil die Gegenwart Christi in der Eucharistie nur als eschatologisches Geschehen verständlich werden kann³⁰⁴.

Die eucharistischen Überlegungen Söhngens sind also noch nicht vollkommen. Man darf aber deshalb das Verdienst Söhngens nicht abwerten. Söhngen sagte mit recht, die Eucharistietheologie sei in das Mysterium Christi zu integrieren oder hineinzustellen. Er bemühte sich bereits um eine umfassende Eucharistietheologie, die der Einheit der Begriffe Realpräsenz-Sakrament und Opfer Aufmerksamkeit schenkt, nachdem die traditionelle Schultheologie diese Begriffe getrennt und keine umfassende Einheit behandelt hatte. Die Opfertheologie Söhngens ist auch reich und fruchtbar. Denn einerseits bewegte sich Söhngen immer im Rahmen der Lehre und Tradition der Kirche, andererseits entwickelte er aber die Opfertheologie sehr schöpferisch und systematisch, sodaß er einen wichtigen Beitrag dazu geben konnte. Die Überlegungen Söhngens zur Unterscheidung von Substantialpräsenz und Aktualpräsenz bereichern schließlich die Eucharistietheologie der Gegenwart um einen nicht zu unterschätzenden Beitrag.

4.3. Zur Sakramentenlehre im allgemeinen

Unsere Arbeit schreitet vom Verständnis der Gegenwart des Mysteriums Christi zum Sakramentenverständnis voran. Aus diesem Grund haben wir bis jetzt die verschiedenen Aspekte des Mysteriums Christi und dessen Gegenwart in der Kirche und im Sakrament behandelt. Dabei wurden mehrere traditionelle Themen der Sakramententheologie erörtert. Es gibt aber einige Aspekte in der Sakramententheologie, die bis jetzt noch nicht genannt sind bzw. nur erwähnt, aber noch nicht systematisch behandelt wurden. Darum ist es hier nötig, eine systematische Untersuchung der Sakramentenlehre im allgemeinen vorzunehmen. Söhngen hinterläßt uns aber leider kein Werk, das die gesamten Themen und Aspekte der Sakramententheologie im allgemeinen systematisch darstellen würde. Es handelt sich deshalb hier um einen Versuch, der sich einerseits an den allgemeinen Prinzipien einer Sakramentenlehre orientiert und sich andererseits auf die Überlegungen zur Sakramentenlehre bei Söhngen beschränkt. Wir betrachten die Sakramentenlehre im allgemeinen hier allerdings von unserem Hauptthema her, nämlich der Gegenwart des My-

³⁰³ Vgl. J. Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer?, 300-303.

³⁰⁴ Vgl. J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, 203.

steriums Christi. Anders gesagt: die Sakramentenlehre im allgemeinen ist bei Söhnngen sozusagen die Implikation des Leitgedankens von der Gegenwart Christi.

4.3.1. Der Symbolcharakter des Sakramentes

Die Überlegungen Söhnngens zeigen uns, daß der Sakramentenbegriff als Einheit von Zeichenbedeutung und Gnadenzuteilung zu verstehen ist. Das Sakramentenzeichen hat nicht nur einen sichtbaren, sondern auch einen geistigen Sinn. Das Sichtbare und das Geistige beim Sakramentenzeichen entsprechen sich so, daß Söhnngen das Sakrament stets als Symbolwirklichkeit bezeichnen kann. Denn die Symbolwirklichkeit bedeutet, daß das Symbol auf die von ihm angezeigte und in ihm enthaltene Wirklichkeit verweist und daß der Wirklichkeitsgehalt nicht abgetrennt vom Symbol, sondern durch das Symbol besteht und immerhin durch das Symbol als symbolische Wirklichkeit oder Bildwirklichkeit bestimmt wird³⁰⁵. Kurz gesagt: das Sakrament verweist als Symbolwirklichkeit auf die Einheit von Symbol und Wirklichkeit. Dies haben wir wir beim Sakramentenbegriff Söhnngens schon besprochen. Nun ist der Symbolcharakter des Sakramentes noch vertieft zu betrachten.

Nach Söhnngen ist die sakramentale Wirklichkeit keine symbolische Wirklichkeit, die in sich steht, sondern stets eine symbolische Wirklichkeit, die auf etwas anderes bezogen ist³⁰⁶. Worauf das Sakramentensymbol hinweist, liegt nicht außerhalb, sondern innerhalb des Zeichens oder des Symbols. Das heißt, das Sakramentensymbol weist in sich hinein, und zwar auf die in ihm enthaltene Wirklichkeit. „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, 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 Gefäße der Gnade, wie es Hugo von St. Viktor darstellt).“³⁰⁷ Mit anderen Worten: die Wirklichkeit, auf die das Sakramentensymbol hinweist, gilt als innere Seite oder geistiger Sinn des Sakramentensymbols. Darum spricht Söhnngen von der äußeren und inneren Seite der Zeichenbedeutung. Da die im Symbol enthaltene Wirklichkeit die innere Seite der Zeichenhaftigkeit des Sakramentes ist, ist diese Wirklichkeit selbst zeichenhaft oder

³⁰⁵ Vgl. SW, 67.

³⁰⁶ Vgl. SW, 67.

³⁰⁷ SW, 67-68.

vielmehr sinnbildlich³⁰⁸. Es gibt hier allerdings keine doppelte Zeichenhaftigkeit des Sakramentes, 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“³⁰⁹. Söhngen ist damit der Meinung, daß der Symbolcharakter des Sakramentes durch die äußere und innere Seite der Zeichenhaftigkeit des Sakramentes bestimmt wird. Beide Seiten bilden ein lebendiges Ganzes der Zeichenwirklichkeit oder Symbolwirklichkeit.

Die lebendige Einheit von Symbol und Wirklichkeit bildet also das lebendige Ganze der Zeichenwirklichkeit. Nach Söhngen liegt genau darin die volle sinnbildliche oder symbolische Funktion. Die volle symbolische Funktion ist nicht im äußeren Symbol allein beschlossen, sondern im äußeren Symbol zusammen mit seiner inneren Wirklichkeit. „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“³¹⁰. Als konkrete Beispiele nennt Söhngen die Eucharistie und die Taufe³¹¹. Brot und Wein als solche versinnbildlichen nicht die Passion des Herrn; genausowenig versinnbildlicht die äußere Taufhandlung als solche Tod und Auferstehung Christi. Brot und Wein vergegenwärtigen aber durch Bild und Wirklichkeit die Passion des Herrn; und die äußere Taufhandlung, die mit des Täuflings Einweihung eine Wiedergeburt bezeichnet, vergegenwärtigt durch Bild und Wirklichkeit den Tod und die Auferstehung Christi. Aus diesen Beispielen wird klar ersichtlich, daß die äußeren Zeichen (Brot, Wein und der ursprüngliche Taufritus des Untertauchens im Wasser) ihre volle sinnbildliche Funktion nicht von sich selbst oder als solche gewinnen, sondern nur im Zusammenhang mit dem inneren Wirklichkeitsgehalt des Sakramentes. Aber auch umgekehrt bekommt der innere Wirklichkeitsgehalt des Sakramentes seinen vollen Sinn nur im Zusammenhang mit dem äußeren Symbol oder Zeichen, weil er im Sakrament ohne das äußere Symbol nie Zustande kommt und uns damit auch im Sakrament nicht zugegen und wirksam werden kann³¹². Zusammengefaßt können wir sagen, daß nach

³⁰⁸ „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.“ SW, 68.

³⁰⁹ SW, 70.

³¹⁰ SW, 71.

³¹¹ Vgl. SW, 68f.71f.73ff.

³¹² „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 jenem, wie jene Wirklichkeit ohne diese Bezeichnung

Söhngen der Symbolcharakter zwei untrennbare Seiten hat, nämlich die innere und äußere Seite. Diese beiden Seiten besagen keinesfalls ein doppeltes Zeichen, sie bilden vielmehr ein einziges Zeichen, nämlich die symbolische Wirklichkeit des Sakramentes.

4.3.2. Das innere Sakrament und das äußere Sakrament

Söhngen behauptet, der volle Begriff des Sakramentes liege in der lebendigen Einheit von innerem Sakrament und äußerem Sakrament³¹³. Das innere Sakrament verweise auf die innere Seite des Sakramentensymbols, nämlich auf die im Symbol enthaltene Wirklichkeit. Dagegen weise das äußere Sakrament auf die äußere Seite des Sakramentensymbols hin, d.h. auf das sichtbare Zeichen oder Symbol. Die Begriffe „inneres und äußeres Sakrament“ sind damit als eine weitere Implikation der Begriffe „innere und äußere Seite des Symbolcharakters“ beim Sakrament vorgekommen.

Vom oben besprochenen Symbolcharakter geht Söhngen begrifflich weiter, um den vollen Sakramentenbegriff zu gewinnen. Dabei bezieht er die Begriffe „inneres und äußeres Sakrament“ auf die traditionellen Begriffe „*sacramentum tantum - res et sacramentum - res sacramenti*“³¹⁴. Bereits seit Augustinus unterscheidet man „*sacramentum tantum*“ (das äußere Zeichen) von „*res sacramenti*“ (der inneren Wirklichkeit und Wirkung des Sakramentes); und seit dem Hochmittelalter findet sich der Begriff: *res et sacramentum* (Charakter indelebilis), der auf die in *sacramentum tantum* und *res sacramenti* zusammengehörende und zusammengegebene Wirklichkeit verweist³¹⁵. Söhngen sieht es als ein besonderes Verdienst des Kardinal Billot³¹⁶ an, „...daß er in seiner allgemeinen Sakramentenlehre das, was schulmäßig *res et sacramentum* heißt, gleichsam als den Mittelpunkt jedes Sakramentes herausgehoben hat“. Billot verwendet den Begriff „*res et sacramentum*“ als Bezeichnung für das innere Sakrament, um zu einem besseren Erkennen der ursächlichen Wirkweise der Sakramente zu gelangen. Ausgehend von Billot ist Söhngen der Meinung, das innere Sakrament könne für ein volles und tieferes Verständ-

auch nur als nackte *res* vorhanden wäre, um für den Pilgerstand *per impossibile* zu reden“. SW, 70; vgl. SW, 96.

³¹³ Vgl. SW, 96.98f.

³¹⁴ Vgl. SW, 95ff.

³¹⁵ Vgl. J. Auer, KKD VI, 49f. Thomas sagt: „*Character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus*“ (S.Th. III q 63 a 3 ad 2) und „*Licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet omne id quod est res et sacramentum esse characterem*“ (S.Th. III q 63 a 6 ad 3).

³¹⁶ SW, 97. Söhngen verweist auf Ludovic Billot SJ, *De Ecclesiae sacramentis, Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, I, 1924, pag. 104-115 (thesis VI).

nis der sakramentalen Sinnbildlichkeit fruchtbar gemacht werden. „Denn im inneren Sakrament wachsen sakramentale Wirklichkeit und sakramentale Sinnbildlichkeit zusammen zu einer inneren, geheimnisvollen Einheit, kurz gesagt zur sakramentalen Symbolwirklichkeit“³¹⁷. Das innere Sakrament ist also identisch mit dem scholastischen Begriff *res et sacramentum*, der schulmäßig als ein Mittler zwischen dem bezeichnenden Zeichen (*sacramentum tantum*) und der bezeichneten und enthaltenen Gnadenwirkung (*res tantum*) verstanden wird³¹⁸. Nach Söhngen ist das innere Sakrament jene unmittelbare enthaltene und verursachte Wirklichkeit, die in einer innerlichen, geistig-wirklichen Weise die sakramentale Gnade und die Heiligung bezeichnet; das innere Sakrament ist „...die durch die äußere Bezeichnung unmittelbar bewirkte innere Bezeichnung des Menschen für die sakramentale Gnade und die Heiligung“³¹⁹. Daraus ergibt sich, daß nach Söhngen einerseits das innere Sakrament nichts anderes ist als der scholastische Begriff „res et sacramentum“ bezeichnet und daß andererseits der Begriff „res et sacramentum“ als inneres Sakrament einen „neuen Sinn“ bekommt. Dieser neue Sinn ist, daß der Begriff „res et sacramentum“ nicht zuerst auf den Charakter *indelebilis* (unauslöschlicher Charakter, Siegel oder Prägema), sondern auf die innere sinnbildliche Hinordnung der Gnadenwirkung auf ihre erste Ursache verweist, nämlich auf Christus in seinem Heilswerk³²⁰. Damit bezieht sich das innere Sakrament durchaus auf die sakramentale Heilswirklichkeit. Letzteres ist natürlich noch weiter auszuführen.

Tatsächlich sind die Überlegungen Söhngens zum vollen Sinn des Sakramentes wiederum heilsgeschichtlich begründet. Um die Unterscheidung von innerem und äußerem Sakrament bei Söhngen leichter zu verstehen, müssen wir seine Auffassung vom Mysterium Christi und von seiner Gegenwart in der Kirche und im Sakrament berücksichtigen. Wie schon bekannt ist, versteht Söhngen das Mysterium dynamisch-konkret-heilsgeschichtlich, und zwar die Heilswirklichkeit als Gegenwart göttlichen Lebens mitten in der geschichtlichen und sittlichen Wirklichkeit³²¹. Das ist nichts anderes als das Mysterium Christi, das für Söhngen stets auf die Gegenwart Christi und seiner Heilstaten in der Kirche verweist. Christus und seine Heilstaten sind also in der Kirche und im Sakrament gegenwärtig. In der Liturgie feiern wir diese Heilsgeheimnisse Christi. Durch diese Liturgiefeier empfangen wir nicht nur die Heilsfrüchte Christi, sondern wir nehmen an den Heilstaten Christi selbst teil. Genauso empfangen wir in der Sakramentenfeier

³¹⁷ SW, 97.

³¹⁸ Vgl. SW, 96.

³¹⁹ SW, 96.

³²⁰ Vgl. SW, 97-98.

³²¹ Vgl. WM, 67.

nicht nur die Heiligung und die Heilsfrüchte Christi, sondern wir nehmen an den Heilstaten Christi selbst teil. Die reale Gegenwart Christi und seiner Heilstaten sind für Söhngen jenes innere Sakrament, das von dem Sakramentenvollzug in der Liturgiefeier unterschieden ist. Der Sakramentenvollzug in der Liturgiefeier ist sozusagen das äußere Sakrament³²². Natürlich besteht der Sakramentenvollzug nicht nur in der Durchführung der Feier, sondern auch in seiner Sinnbildlichkeit, weil gerade dies das sichtbare Zeichen des Sakramentes ist. Die Einheit von innerem und äußerem Sakrament wird also deutlich in der Einheit von der realen Gegenwart Christi und dem Sakramentenvollzug. Die Gegenwart Christi und seine Heilstaten sind die innere Wirklichkeit, die im Symbol des Sakramentes enthalten und wirklich zugegen ist. Die reale Gegenwart Christi im Sakrament wird aber nur gegenwärtig und wirksam, wenn wir dieses Sakrament vollziehen oder feiern, weil das innere Sakrament ohne das äußere Sakrament weder in seiner Wirklichkeit noch in seiner bezeichnenden Bedeutung erkennbar ist³²³. Das Verständnis vom vollen Begriff des Sakramentes bei Söhngen, der mit dem Ausdruck: „das innere und äußere Sakrament“ zur Sprache kommt, bezieht sich damit wesentlich auf die sakramentale Heilswirklichkeit, die innerlich auf die reale und enthaltene Gegenwart Christi und seiner Heilstaten im Sakrament verweist und äußerlich durch die Sinnbildlichkeit des Sakramentes bezeichnet wird.

4.3.3. Die Wirksamkeit der Sakramente

Auf eine Besprechung über die Wirksamkeit und Wirkung der sakramentalen Zeichen kann in einer Sakramentenlehre keinesfalls verzichtet werden. In der Geschichte der Sakramententheologie bekam die Frage danach sogar eine ausnehmend beherrschende Stellung³²⁴. Aus diesem Grund wollen wir hier die Wirksamkeit der Sakramente, wie Söhngen sie sieht, untersuchen. Die Darstellung der Wirksamkeit ist bei Söhngen auch entscheidend für sein Sakramentenverständnis. Bezüglich der Wirksamkeit der Sakramente spricht man in der Regel von zwei Dingen: *was* das Sakrament bewirkt und *wie* es wirkt. Wir halten uns hier an diese Einteilung.

³²² Vgl. SW, 98-109.

³²³ Vgl. SW, 96.

³²⁴ Vgl. A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 24f.

4.3.3.1. Die Christusbildlichkeit als die sakramentale Gnade

Es ist eine traditionelle Lehre der Kirche, daß die sakramentale Gnade der Inhalt der Wirkung oder der Wirksamkeit der Sakramente ist. Die sakramentale Gnade betrifft also das, was die Sakramente bewirken. Was man unter der sakramentalen Gnade versteht, ist in der theologischen Geschichte unterschiedlich dargestellt worden. Die scholastische und nachtridentinische Theologie z.B. sah die sakramentale Gnade als „Rechtfertigung“³²⁵ bzw. „Gnade“³²⁶, „heiligmachende Gnade“ bzw. „Heiligung“, und man diskutierte sogar über „die dem spezifischen Charakter des Sakramentes eigentümliche Gnade“³²⁷. Die Mysterientheologen haben hingegen eine andere Auffassung. Wir weisen darauf hin, daß wir hier wiederum nur von Söhngens Auffassung sprechen, die ja an der Mysterientheologie Casels anknüpft³²⁸.

Söhngen vertritt auch die Meinung, daß die Wirksamkeit der Sakramente in der sakramentalen Gnade liegt. Unter dem Begriff der sakramentalen Gnade aber versteht Söhngen jene Bestimmtheit, mit der die Gnade infolge ihrer sakramentalen Vermittlung bezeichnet ist³²⁹. „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.....Die sakramentale Gnade ist unsere Heiligung in der jeweiligen Bestimmtheit und bestimmten Auswirkung, wie sie durch die verschiedenen Sakramente bezeichnet ist“³³⁰. Die sakramentale Gnade als die Wirksamkeit oder die Wirkung der Sakramente kommt also nicht von außen durch das Sakrament zu uns, als ob das Sakrament ein bloßes Mittel der Gnade wäre. Söhngen lehnt jene traditionelle Auffassung ganz deutlich ab, nach der das Sakrament zuerst als Gnadenmittel oder Werkzeug der Gnadenwirkung verstanden und der Zeichensinn des Sakramentes nicht berücksichtigt wurde³³¹. Während die Betrachtung der traditionellen Sakramententheologie sich ausschließlich auf die Wirksamkeit der Sakramente konzentrierte, will Söhngen die Wirksamkeit im Zusammenhang mit dem Zeichensinn des Sakramentes sehen. Dazu sagt er: „Ich habe nur den Ansatz meiner

³²⁵ DS 1600/NR 505; vgl. DS 1604/NR 509; DS 1606/NR 511.

³²⁶ DS 1604-1608/NR 509-513.

³²⁷ J. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart, HDG IV/1b, 117; vgl. A. Ganoczy, aaO. 30-31.

³²⁸ J. Auer bespricht die Auffassung der Wirksamkeit der Sakramente in der Mysterientheologie besonders in: KKD VI, 57-70.

³²⁹ SW, 77.

³³⁰ Ebd.

³³¹ Vgl. WM, 89; SW, 78.

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.³³² Das bedeutet hier, daß die sakramentale Gnade als die Wirksamkeit oder die Wirkung der Sakramente vom inneren, wirklichen Inhalt des Sakramentensymbols kommt. Der Wirk- und Gnadengehalt der Sakramente darf nicht nur als Mitbegleiter im Sakramentenvollzug gedacht werden. Hier kommt der volle Begriff des Sakramentes bei Söhngen über „das äußere und innere Sakrament“ erneut zur Sprache. Wir wissen, daß der volle Sakramentenbegriff die Zeichenbedeutung und die Gnadenbewirkung als gleichbedeutend sieht³³³. Die Wirkung oder die Wirksamkeit der Sakramente, die in der sakramentalen Gnade besteht, ist damit für Söhngen nichts anderes als das, was wir bis jetzt „das innere Sakrament“ genannt haben. Die Wirksamkeit der Sakramente gehört zu einem vollen Sakramentenbegriff, weil die Wirksamkeit der Sakramente im inneren Sakrament besteht. Daraus können wir in bezug auf die begriffliche Betrachtungsweise der Wirksamkeit der Sakramente bei Söhngen folgern, daß er den Begriff der Wirksamkeit stets in Verbindung mit dem Wesen des Sakramentes als Symbolwirklichkeit bringt und ihn auch so versteht³³⁴.

Was versteht nun Söhngen unter den Begriffen „Gnade“ und „sakramentale Gnade“? Für Söhngen ist die Gnade nichts anderes als Christusgnade. „...Die Gnade selbst steht nicht in sich selbst, sondern ganz und gar in Christus und seinem Heilswerk....Die Gnade ist und bleibt Christusgnade“³³⁵. Die Christusgnade bedeutet nicht nur, daß die Gnade von Christus herkommt, sondern die Gnade des neuen Lebens ist Gnade und Leben in oder mit Christus. Gnade und Leben in und mit Christus heißt die 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.“³³⁶ Die Gnade besagt also nicht nur die Heilsfrucht Christi, nämlich die Erlösungsfrucht, in der Gott uns aus der Macht der Finsternis befreit und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat (Kol 1,13-

³³² SW, 78.

³³³ Vgl. SW, 68.

³³⁴ Söhngen beruft sich auf die Väter und den Heiligen Thomas. Seiner Auffassung nach bemühten sich diese, den Begriff des Symbolischen in Verbindung mit der sakramentalen Wirksamkeit und Wirklichkeit zu bringen; vgl. SW, 67.

³³⁵ SW, 78.

³³⁶ SW, 78-79.

14)³³⁷, sondern zuerst Gleichgestaltung oder Gleichbildung mit Christus. Der Begriff der Gleichgestaltung ist uns schon bekannt. Die Gleichgestaltung bedeutet, daß wir mit Christus und seinem Heilswerk gleichgestaltet und gleichgebildet sind, sodaß wir an der Person Christi und seinem Heilswerk teilnehmen können. Der Begriff der Gnade ist also keineswegs dinglich, sondern zuerst dynamisch zu verstehen. Denn der Begriff der Gnade verweist vornehmlich auf die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit oder am göttlichen Leben. Wir erinnern uns an andere Begriffe bei Söhnen, wie etwa: Neuschöpfung, Neugeburt, die neue Gottebenbildlichkeit³³⁸; diese Begriffe haben den gleichen Sinn bei Söhnen, nämlich die Gleichgestaltung oder das Gleichbild mit Christus und seinem Heilswerk als Inhalt der Gnade³³⁹. Das ist - von der Heilsgeschichte her gesehen - der neue Stand der Menschen, der in Jesus Christus begründet ist. Diese Gleichgestaltung oder die Gleichbildung mit Christus ist nur Gottes Geschenk oder Gabe, die wir durch das Verdienst Jesu Christi empfangen haben³⁴⁰. Zusammengefaßt versteht Söhnen unter dem Begriff der Gnade die christliche Wirklichkeit, die sich durchaus auf Christus und seine Heilstaten bezieht und in der Christusbildlichkeit besteht, nämlich in der geheimnisvollen Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerk.

Nun betrachten wir die sakramentale Gnade inhaltlich. Die sakramentale Gnade ist die sakramentale Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerk. Denn die Christusgnade als Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerk wird im Sakrament sakramental gegenwärtig gesetzt. Die sakramentale Gnade ist sozusagen die real-wirkliche aber symbolische Gegenwart der Christusbildlichkeit im Sakrament. Die Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerk im Sakrament wird also durch das Sakramentenzei-

³³⁷ Vgl. Einheit, 202.

³³⁸ Vgl. Einheit, 173-211.

³³⁹ „Von Natur besitzt also der Mensch nicht die Gottebenbildlichkeit, die er in Christus aus Gnade empfängt. Unsere Christusebenbildlichkeit mit Gott ist Neuschöpfung.....In Christus empfängt aus Gnade der Mensch die Gottebenbildlichkeit wieder, die er von Natur nicht mehr besitzt.“ Einheit, 199.

³⁴⁰ Söhnen sieht den Sinn der Gnade im Epheserbrief 2,1-10 als locus classicus beschrieben: „Und ihr waret tot durch eure Übertretungen und Sünden, in denen ihr einst wandeltet nach der Weise dieser Weltzeit, nach dem Sinne des Fürsten, der die Obermacht hat (über die Geister) in der Luft, des Geistes, der noch wirkt in den Söhnen des Ungehorsams. Unter diesen wandelten auch wir alle in den Begierden unseres Fleisches und vollbrachten die Gelüste des Fleisches und der Sinne; und wir waren von Natur Kinder des Zornes (ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς), wie auch die übrigen. Gott aber, der reich ist an Erbarmen durch Seine übergroße Liebe, mit der er uns geliebt hat, Er hat uns, die wir tot waren durch die Übertretungen, lebendig gemacht mit dem Christus. Durch Gnade (χάρτι) also seid ihr gerettet. Er hat uns in Christus Jesus mit auferweckt und in den Himmel mitversetzt. So wollte Er in der künftigen Zeit den überschwenglichen Reichtum Seiner Gnade und Güte gegen uns erweisen in Christus Jesus. Denn durch die Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben: und das nicht aus euch, es ist Gottes Geschenk (θεοῦ τὸ δῶρον); nicht aus Werken, damit sich keiner rühme. Denn Sein Gebilde (ποίημα) sind wir, geschaffen (κτισθέντες) in Christus Jesus zu guten Werken; diese hat Gott im voraus bereitet, damit wir in ihnen wandeln.“ Einheit, 195-196.

chen sakramental vergegenwärtigt. „Das Sakramentenzeichen bezeichnet und versinnbildlicht also die in uns bewirkte Gnade als Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerk“³⁴¹. Kurz gesagt: die Wirkung der Sakramente besteht in der sakramentalen Gleichgestaltung oder Gleichbildlichkeit mit Christus und seinem Heilswerk.

Das Verständnis von der Christusbildlichkeit der sakramentalen Gnade als Wirkung der Sakramente bringt noch einen weiteren wichtigen Aspekt der Sakramente zum Ausdruck. Dieser Aspekt verweist auf den Ort der Sakramente in der Heilsgeschichte, wo die Sakramente als Christuszeichen gleichsam Zusammenfassung der heilsgeschichtlichen Bildfülle sind. Sie sind die Bildfülle, die in Christus zusammengefaßt ist. Söhngen argumentiert heilsgeschichtlich. „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 Christusgnade gleichsam Zusammenfassungen der heilsgeschichtlichen Bildfülle, die in Christus, dem Haupte der Heilsgeschichte, zusammengefaßt ist“³⁴². Christus ist das Bild des himmlischen Vaters. Denn wer den Sohn sieht, sieht auch den Vater (Joh 14,6-10; 12,45)³⁴³. Wegen des Sohnes heißen und sind wir auch Kinder Gottes. Als Kinder Gottes werden wir von Gott nach dem Bild seines Sohnes gleichgebildet und gleichgestaltet. Die Gleichbildlichkeit oder Gleichgestaltung mit Christus ist das Heil für die Menschen, denn darin besteht das Ziel der Heilsgeschichte. Diese Gleichbildlichkeit oder Gleichgestaltung mit Christus wird allerdings erst vollkommen sein in der vollendeten neuen Schöpfung, „...in welcher der Mensch auch wieder voll ist der Herrlichkeit und Ebenbildlichkeit seines Gottes, gerade weil dann 'Gott alles in allem sein wird' (1 Kor 15,28)“³⁴⁴. Die Christusbildlichkeit wird aber im Sakrament gegenwärtig gesetzt, d.h. symbolisch, jedoch wirklich zugegen. Weil die Christusbildlichkeit auch im Sakrament geschieht, kann man das Sakrament gleichsam als Zusammenfassung der heilsgeschichtlichen Bildfülle, die sich in Jesus Christus erfüllt, auffassen. Durch das Sakrament werden wir also dem Bild Christus und seinem Heilswerk gleichgebildet. Wie schon gesagt wurde, besagt unsere Christusbildlichkeit eine Teilhabe an der Person Christi und seinem Heilswerk. Für Söhngen gehören die Begriffe: Bildsein und Teilhaben stets zusammen. „Die christliche Wirklichkeit ist Bildwirklichkeit, die, was sie wirklich

³⁴¹ SW, 65.

³⁴² SW, 80.

³⁴³ Vgl. Einheit, 192; WM, 68.

³⁴⁴ Einheit, 211.

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)³⁴⁵. Unsere Gleichgestaltung mit Christus ist keineswegs Eigengerechtigkeit aus uns selbst oder aus Werken, sondern Geschenk Gottes durch das Christusverdienst (vgl. Röm 10,3; Eph 2,8.9; Phil 1,11). Die Gleichgestaltung mit Christus als unser Heil entsteht also nicht *ex opere operantis*, d.h. aus Werken, die wir tun, sondern *ex opere operato*, d.h. nur aus dem in der Macht Christi durch den Heiligen Geist vollzogenen Werk³⁴⁶. Unsere Gleichgestaltung ist hingegen lediglich eine Teilhabe, d.h. wir nehmen nur daran teil, aber machen sie nicht selbst. Die christliche Wirklichkeit, die wir im Sakrament durch die Christusbildlichkeit empfangen, ist also Teilhabewirklichkeit, die, was sie wirklich hat, dadurch hat, daß sie an der göttlichen Wirklichkeit teilhat³⁴⁷.

Nun können wir eine Zusammenfassung des Inhaltes der Wirkung oder Wirksamkeit der Sakramente bei Söhnen vornehmen. Die Wirkung oder Wirksamkeit der Sakramente besteht in der sakramentalen Gnade. Die sakramentale Gnade ist die sakramentale Christusbildlichkeit, nämlich die Gleichgestaltung oder Gleichbildung mit Christus und seinem Heilswerk. Die Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerk ist Gottes Geschenk, in dem die Heilsgeschichte ihr Ziel erreicht. Die Christusbildlichkeit ist im Sakrament in sakramentaler Weise gegenwärtig. Von der Heilsgeschichte her kann Söhnen deshalb das Sakrament als die Zusammenfassung der heilsgeschichtlichen Bildfülle, die in Christus zusammengefaßt ist, bezeichnen.

4.3.3.2. Die Seinweise der sakramentalen Christusnachahmung

Statt der sakramentalen Christusbildlichkeit wendet Söhnen auch einen anderen Begriff, nämlich „sakramentale Christusnachahmung“, an³⁴⁸. Die Begriffe sakramentale Christusbildlichkeit bzw. Christusgleichbildung oder Christusgleichgestaltung und sakramentale Nachahmung sind bei Söhnen tatsächlich inhaltlich identisch. Der Begriff der Nachahmung verweist aber noch auf einen, anderen Aspekt des Sakramentes. Mit dem Begriff der Nachahmung kommt zum Ausdruck, daß wir mit unserem Tun hineingestellt werden in den neuen Lebensbereich der Heilstaten Christi, insbesondere seines Heilstodes und Heilsopfers³⁴⁹. Der Heilstod Christi z.B. wird durch die sakramentale

³⁴⁵ SW, 79.

³⁴⁶ Vgl. SW, 86.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Vgl. SW, 95-109; Neubeseelung, 175ff.

³⁴⁹ Vgl. Neubeseelung, 176.

Nachahmung im Sakrament gleichsam auf uns fortgepflanzt, so daß unser Tun mit dem Heilstun Christi zusammenwächst.

Söhngen versteht aber die sakramentale Nachahmung hier wiederum nicht als Wiederholung der ein für allemal geschehenen Heilstaten Christi. Diese sakramentale Nachahmung ist nur deshalb möglich, weil die Gleichgestaltung oder Nachahmung sich im Wirkbereich Christi durch die Gotteskraft des Geistes bewegt³⁵⁰. Der Heilige Geist vereinigt uns mit Christus, Christus mit uns. Hören wir die Worte Söhngens selbst, wenn er sagt: „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 Gleichbildung 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“³⁵¹. Daraus folgt, daß die sakramentale Wirksamkeit sich durch die sakramentale Nachahmung vollzieht und daß die sakramentale Nachahmung in der pneumatisch-dynamischen Seinsweise erfolgt. Diese Folgerung wird im nächsten Abschnitt erörtert³⁵².

Betrachten wir dazu den ersten Teil der Folgerung: die sakramentale Wirksamkeit oder Wirkung geschieht also durch die sakramentale Nachahmung. Die Wirksamkeit der Sakramente ist für Söhngen nichts anderes als das innere Sakrament, das auf die innere Wirklichkeit verweist. Die innere Wirklichkeit im Sakrament enthält die geistig-wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi³⁵³. Worauf wir hier noch einmal hinweisen wollen, ist der Kontext des Begriffs der sakramentalen Nachahmung, der ja dadurch geprägt ist, daß Söhngen sich mit der Mysterientheologie Casels auseinandersetzt. Für Casel ist die Gegenwart Christi und seiner Heilstaten eine objektive, d.h. vom Empfänger unabhängig; nach Söhngen vertritt Casel damit die Meinung, daß die Gegenwart Christi und seiner Heilstat im Sakrament zuerst an sich sakramental gegenwärtig und erst dadurch zugänglich für uns ist. Söhngen lehnt eine objektive Gegenwärtigsetzung ab und vertritt demgegenüber die Meinung einer effektiven Gegenwärtigsetzung, und zwar: Christus und seine Heilstaten werden in der Sakramentenfeier einfach für und an uns gegenwärtig gesetzt.

³⁵⁰ Einheit, 362.

³⁵¹ SW, 101.

³⁵² Vgl. u. S. 301.

³⁵³ „Die innere Vergegenwärtigung geschieht durch geistig-wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi.“ SW, 99.

Der Ansicht Söhngens nach ist die objektive Gegenwärtigsetzung, wie Casel und War-nach sie vertreten, überflüssig. Eine effektive Gegenwärtigsetzung besagt aber noch weiter, daß die Wirkung oder Wirksamkeit der Sakramente und die sakramentale Nachahmung eine einzige Tatsache bilden. Die sakramentale Nachahmung bildet die innere Gestalt der sakramentalen Wirkung, so daß das Sein der Wirkung als ein Sein durch Gleichgestaltung gesehen werden muß. Das zeigt sich, wenn Söhngen sagt: „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“³⁵⁴.

4.3.3.3. Die sakramentale Nachahmung in den sieben Sakramenten

Die sakramentale Nachahmung geschieht nicht in der wesenhaften, substantialen, sondern in der pneumatisch-dynamischen Seinsweise. Diese Aussage gilt allerdings für alle Sakramente. Wir müssen aber anmerken, daß die Eucharistie eine Besonderheit hat, und zwar: Die Gegenwart Christi ist in der Eucharistie nicht nur pneumatisch-dynamisch, sondern auch wesentlich und substantial zu sehen, wie aus dem Begriff der Substanzialpräsenz ersichtlich wird. Diese Anmerkung wird zwar von Söhngen nicht explizit ausgesprochen; wir glauben aber, daß Söhngen sie mitdenkt. Die Darstellung Söhngens über die sakramentale Nachahmung in der pneumatisch-dynamischen Seinsweise bezieht sich nur auf die Heilstat Christi, besonders auf das Leiden, den Tod und die Auferstehung des Herrn. Diese Heilstaten Christi werden im Sakrament an uns gegenwärtig dargestellt und vergegenwärtigt. Die Gegenwart der Heilstaten Christi ist nicht wesentlich, sondern pneumatisch-dynamisch, weil die Heilstaten Christi eine einmalig geschichtliche Tatsache darstellen. Die pneumatisch-dynamische Gegenwart Christi haben wir bereits behandelt; sie ist im wesentlichen eine wirklich-wirksame Gegenwart Christi, die vom Heiligen Geist bewirkt wird. Der Heilige Geist bewirkt durch die sakramentale Nachahmung das Tun Christi in uns und auch umgekehrt unser Tun in Christus. Oder anders formuliert: dank

³⁵⁴ SW, 104.

des Heiligen Geistes werden wir mit unserem Tun in die Heilstaten Christi hineingestellt³⁵⁵.

Die sakramentale Nachahmung mit dem Heilswerk Christi, die in der pneumatisch-dynamischen Seinsweise erfolgt, wird noch klarer, wenn wir auf Söhngens Darstellung der sakramentalen Nachahmung innerhalb der sieben Sakramente noch näher eingehen: „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 Leideskampfes Christi als unsere Weihe durch den Heiligen Geist zu heldischer Zeugschaft, 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 Sünder, 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 Kirche“³⁵⁶. Man kann zwar diesen Ansatz Söhngens mit Fragezeichen versehen³⁵⁷. Wir können ihn aber verstehen, wenn wir den Begriff der Aktualpräsenz bei Söhngen erfassen. Für Söhngen sind die Überlegungen zur sakramentalen Nachahmung mit den Heilstaten Christi am klarsten in der Taufe zu ersehen. Das Sterben und Auferstehen Christi im Sakrament 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 Heilswerk, das sich so als neuschaffende Geisteskraft erweist³⁵⁸. Das Sterben und Auferstehen Christi wird damit in der Taufe dargestellt als unsere Wiedergeburt aus

³⁵⁵ Vgl. Neubeseelung, 176; SW, 103-104.

³⁵⁶ SW, 101; vgl. Neubeseelung, 179-180.

³⁵⁷ Wie etwa F. Lakner SJ, der sagt: „Es ist verständlich, wenn Söhngen 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.“ Ders., Rezension zu Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Bonn 1937), in: ZKTh 62 (1938) 124-129, hier 128f. Vgl. auch H. Weisweiller SJ in: Scholastik 13 (1938) 578-580. Söhngen kommentiert diese Kritik in: SW, 99-102.

³⁵⁸ SW, 102f.

dem Tod des alten Menschen zu einem neuen Leben. Denn das Sterben Christi war und bleibt jener einzigartige Tod, durch den der Tod getötet und das Leben geboren wurde und im Sakrament immer noch wird³⁵⁹. Wiederum wird dieses Sterben und Auferstehen Christi in der Taufe durch die sakramentale, geistig-wirkliche Nachahmung dargestellt.

Von der exegetischen Begründung her hat Söhngen natürlich recht, daß diese Gleichgestaltung mit dem Heilswerk Christi in der pneumatischen Seinsweise geschieht³⁶⁰. Die Auffassung Söhngens und der anderen Mysterientheologen, die dabei die Nachahmung des Heilswerkes Christi als Gnadenwirkung aller Sakramente sieht, entspricht aber nicht ganz dem exegetischen Befund. R. Schnackenburg sagt z.B.: „Paulus betrachtet keineswegs alle Sakramente als ein ‘Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus’“³⁶¹. Söhngen und die Mysterientheologen bringen aber insofern einen wichtigen Beitrag zur Sakramententheologie, als der Mensch durch die Sakramente nicht nur in Beziehung zur Person Christi, sondern auch zum Heilswerk Christi selbst tritt³⁶². Es handelt sich bei den Sakramenten nicht nur um die Begegnung zwischen Gott und Mensch als Personen, sondern auch um die Begegnung zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen.

4.3.4. Die eschatologische Bedeutung des Sakramentes

Das christliche Sakrament hat eine eschatologische Bedeutung. Nach Söhngen bezieht sich diese auf das Wesen des Sakramentes als Symbolwirklichkeit selbst. Denn „...das Sakrament ist die sinnbildliche und doch wirkliche Gegenwart der Heilsgeschichte und der Heilszukunft, der Heilsbegründung und der Heilsvollendung“³⁶³. Im christlichen Sakrament sind also das in Christus geschehene Heilswerk und die für uns kommende Herrlichkeit gleichzeitig gegenwärtig. Das Heil, das sich beim Sakrament in der Christusbildlichkeit als sakramentale Gnade verwirklicht, ist die Gnadenwirklichkeit, die wesentlich eine Zwischenwirklichkeit ist. „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“³⁶⁴.

³⁵⁹ Neubeseelung, 179.

³⁶⁰ Vgl. R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, 132-175.

³⁶¹ Ebd. 142.

³⁶² Vgl. J. Auer, KKD VI, 63.68ff.

³⁶³ SW, 84.

³⁶⁴ SW, 82.

Die sakramentale Gnadenwirklichkeit als Zwischenwirklichkeit befindet sich also in der Spannungseinheit zwischen ihrer Heilsbegründung, die in Tod und Auferstehung Christi geschehen ist, und ihrer Heilsvollendung, die in der Auferstehung der Toten und in der Übergabe des Reiches durch Christus an den Vater am Ende der Weltgeschichte geschieht. Während die erste Wirklichkeit auf die Nachbildung des Todes und der Auferstehung Christi verweist, weist die zweite Wirklichkeit auf die Vorbildung unserer eigenen zukünftigen Auferstehung mit Christus, 'dem Erstgeborenen von den Toten' (Kol 1,18; Apk 1,5; 1 Kor 15,20) hin. Die volle Heilswirklichkeit ist aber noch keine volle, offenbare Gegenwart, sie wird erst in der jenseitigen Zukunft offenbar werden³⁶⁵. Denn „außer der ewigen, der himmlischen und der endgeschichtlichen Ordnung ist die Wirklichkeit der anderen Ordnungen, so wahrhaft wirklich auch diese sind, eine symbolische Wirklichkeit, weil die irdisch-zeitliche Heilswirklichkeit ihre eigentliche Wirklichkeit darin hat, daß sie Symbol, und zwar wirklichkeitserfülltes Symbol einer höheren, himmlisch-ewigen Wirklichkeit ist.“³⁶⁶ Im Symbol des Sakramentes ist die Heilswirklichkeit verhüllt und sichtbar zugleich. Söhngen vertritt damit die Meinung, daß das Sakrament und seine Sinnbildlichkeit tief in der zwischenzeitlichen Wirklichkeitsweise unseres Heiles begründet ist³⁶⁷. Hier ist allerdings die sakramentale Gnadenwirklichkeit als Zwischenwirklichkeit in Verbindung mit der Ekklesiologie zu sehen. Denn die Kirche befindet sich „in Zwischenzeit zwischen der Sendung des Geistes und der Wiederkunft des Herrn“³⁶⁸. Wir haben damit einen weiteren Aspekt von Söhngens Auffassung zum Symbolcharakter gewonnen: der Symbolcharakter verweist nicht nur auf die lebendige Einheit von Symbol und Wirklichkeit, sondern auch auf die Spannungseinheit von der im Symbol enthüllt-sichtbaren und der verhüllt-unsichtbaren Heilswirklichkeit.

Die sakramentale Gnadenwirklichkeit ist sozusagen die Gnade des Pilgerstandes. Die Gnade des Pilgerstandes besagt die Heilswirklichkeit auf Erden, die sich noch im Glauben und in der Hoffnung und nicht im Schauen (2 Kor 5,7) findet; die sakramentale Gnadenwirklichkeit befindet sich also „im Gegensatz zur Gnade der Schau im Herrlichkeitsstande“³⁶⁹. Der Hauptcharakter der Gnade des Pilgerstandes besteht darin, daß diese sakramentale Gnade endgeschichtlich ausgerichtet auf unsere zukünftige Verherrlichung ist, für die wir durch die Gnade bezeichnet, vorgebildet, besiegelt werden³⁷⁰. Im Sakra-

³⁶⁵ Einheit, 358.

³⁶⁶ WM, 103.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ These XXXIV, 317.

³⁶⁹ SW, 77.91.

³⁷⁰ Vgl. SW, 82.

ment kommt damit die Situation des Menschen als eines Pilgers zum Ausdruck. Der Mensch ist stets unterwegs, und zwar nicht zu irgendeinem Ziel, sondern zum letzten Ziel, nämlich zum Neuen Himmel und zur Neuen Erde. Die Sakramente der Kirche stehen also in der Heilsgeschichte, die sich in Jesus Christus erfüllt und stets ausgerichtet ist auf ihre Vollendung am Ende der Zeit.

4.3.5. Sakrament und Glaube

Das Verhältnis zwischen Sakrament und Glaube kommt für Söhngen am klarsten im Begriff „*sacramenta fidei*“ zum Ausdruck. *Sacramenta fidei* bedeutet, daß die Sakramente die Zeichen des Glaubens an Jesus Christus sind. Nach Söhngen beruht dieses Verständnis durchaus auf einer heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise. Er spricht ganz ausdrücklich davon: „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“³⁷¹. Noch ausdrücklicher: „Die Sakramente sind Sakramente des Glaubens, *fidei sacramenta*....Glauben und Sakrament 'enthalten' dieselbe *res*, das in Christus wirklich gewordene Heil, wenn auch in verschiedener oder vielmehr analoger Weise“³⁷². Söhngen bezieht den Begriff „*sacramenta fidei*“ hier sehr deutlich auf die Lehre des Heiligen Thomas³⁷³. Wir können hinzufügen, daß Söhngen sich in seiner sakramententheologischen Darstellung vor allem auf die Sakramentenlehre des Thomas beruft³⁷⁴. Die Sakramentenlehre des Thomas hat laut Söhngen eine unbefangene Auffassung vom Sakramentenbegriff, da die Begriffe „Zeichen-Gnadenwirkung-Glaube“ dort noch eng zusammengehören.

Das Verhältnis zwischen Glaube und Sakrament wird damit in der Heilsgeschichte verankert. Im Alten Bund beginnt die Heilsgeschichte bereits. Sie erreicht aber ihre Erfüllung noch nicht. Deshalb spricht Söhngen in Analogie dazu von den Sakramenten des Alten Bundes, nämlich den Weihezeichen des Alten Bundes, die nur bloße *verba visibi-*

³⁷¹ SW, 88.

³⁷² SW, 87.

³⁷³ Vgl. S.Th III. 61.3-4; 64.2.

³⁷⁴ Z.B. Die Zitate Söhngens zu Thomas von Aquin in „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ befinden sich auf den Seiten: 27,38,39f,45-51,58,61-97,99,107f,114,128,138,139-141,148f.

lia, oder nur reine „Glaubenszeichen“ waren³⁷⁵. Das reine Glaubenszeichen beim Sakrament des Alten Bundes besagt also das Zeichen, das den Glauben an die verheißende Zusage Gottes bezeichnet und bekennt. Die Heilswirklichkeit im Alten Bund war noch eine Verheißung; die Weihezeichen im Alten Bund standen deswegen auch noch im Glauben an die verheißende Zusage Gottes. Diese Heilswirklichkeit erfüllte sich erst im Neuen Bund, nämlich in Jesus Christus. Die Sakramente des Neuen Bundes sind „Gnadenzeichen, die das Heil enthalten und bewirken oder als gegenwärtig erweisen“³⁷⁶. Natürlich bleiben die Sakramente des Neuen Bundes auch noch Glaubenszeichen, aber der Glaube des Neuen Bundes ist nicht mehr der Glaube an die verheißene Zusage Gottes, sondern bereits an die sich in Jesus Christus verwirklichende und realisierende Zusage Gottes. Die Sakramente des Neuen Bundes sind die Zeichen dessen, was bereits in Christus geschehen ist. Die Erfüllungswirklichkeit des Neuen Bundes ist natürlich keine Wirklichkeit der Vollendung; die sich in Christus erfüllende Wirklichkeit ist vielmehr die Wirklichkeit der Hoffnung auf die Vollendung. „Wir wandeln auch und gerade durch das sakramentale Leben noch im Glauben, nicht im Schauen“³⁷⁷. Damit hat das Verhältnis zwischen Glaube und Sakrament auch eine eschatologische Bedeutung.

Wie aber das Verhältnis zwischen Glauben und Sakrament im Neuen Bundes genau aussieht, drückt Söhngen folgendermaßen aus: „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.“³⁷⁸ Das Verhältnis zwischen Glaube und Sakrament ist für Söhngen damit heilsgeschichtlich. Die in Jesus Christus geschehene Heilswirklichkeit, die durch den Glauben erkannt und ergriffen wird, ist im Sakrament enthalten. Oder anders gesagt: was im Sakrament wirklich gegenwärtig ist, ist das, was im Glauben bezeugt wird. „Die Sakramente sind symbolische Wirklichkeit des Heiles, das der Glaube an Jesus Christus ergreift“³⁷⁹. Wenn die Sakramente des Glaubens die Zeichen des Glaubens an die Gegenwart und Wirklichkeit Christi und seiner Heilstat sind, ist der Glaube an die Sakramente der Glaube an die fortlebende Gegenwart und Wirklichkeit der Heilstat Christi und ihrer heiligenden Kraft im Sakrament³⁸⁰. Glaube und Sakrament verweisen

³⁷⁵ Vgl. SW, 84ff.

³⁷⁶ SW, 85.

³⁷⁷ SW, 91.

³⁷⁸ SW, 86.

³⁷⁹ SW, 88.

³⁸⁰ Vgl. SW, 86.

also auf die gleiche Tatsache als Inhalt, nämlich die in Jesus Christus geschehene Heilswirklichkeit, allerdings auf verschiedene Weise. Das heißt, die Heilswirklichkeit Christi wird im Sakrament symbolisiert und zugleich bewirkt; sie wird im Glauben erkannt und ergriffen. Ohne Glauben sind die Sakramente nur leere und sinnlose Zeichen und umgekehrt wird ohne Sakramente das, woran dem geglaubt wird, nicht sichtbar und wirksam. Dazu zitiert Söhngen die Himmelfahrtspredigt Leos des Großen, der sagt: „Was sichtbar an unserem Erlöser war, ist übergegangen in die Sakramente“; was dies bedeutet, so Söhngen, wird in der Fortsetzung gezeigt: „...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).“³⁸¹

Söhngen erwähnt das Verhältnis zwischen Glauben und Sakrament in bezug auf die theologische Kontroverse zwischen der katholischen und protestantischen Kirche. Die Auffassung der protestantischen Theologie, die die Heilswirklichkeit auf Erden allein aus dem Glauben und die Glaubensverkündigung durch das Wort als das einzige Heilmittel sieht, hält Söhngens Theologie für einen Rückfall in den Alten Bund³⁸². Denn die protestantische Theologie, die die Sakramente als reines *verbum visibile* und nicht als wirksames Zeichen der Heilswirklichkeit Christi sieht, definiert den Glaube genau wie den des Alten Bundes. Beide Male ist die Heilswirklichkeit noch eine Verheißung der Zusage Gottes und hat sich noch nicht erfüllt. Die christlichen Sakramente sind aber die Sakramente des Neuen Bundes. Aufgrund der Heilserfüllung in Jesus Christus betont Söhngen immer wieder die Wirksamkeit der Sakramente des Neuen Bundes im Unterschied zum Alten Bund. Die Sakramente des Neuen Bundes sind eine symbolische Wirklichkeit der Heilserfüllung Christi, die nicht nur angezeigt, sondern wirklich enthalten und bewirkt wird.

Daraus wird ersichtlich, daß die Überlegungen Söhngens zum Verhältnis zwischen Glauben und Sakrament sehr stark von der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise geprägt sind. Das ist der wesentliche Beitrag Söhngens zu diesem Thema. Söhngen spricht aber leider kaum vom Verhältnis zwischen persönlichem Glauben und Sakrament im Rahmen der Sakramentspendung, so z.B. werden die Fragen, inwiefern der Glaube des Sakramentenempfängers verlangt oder vorausgesetzt wird, oder welche Rolle die Sakramente für den Glauben noch spielen können, von ihm gar nicht erst aufgeworfen³⁸³. Söhngen spricht jedoch darüber, wie der Glaube beim Sakrament an sich zu verstehen ist.

³⁸¹ SW, 86.

³⁸² Vgl. SW, 85.

³⁸³ SC 59 meint z.B., daß die Sakramente den Glauben nicht nur voraussetzen, sondern ihn auch nähren und stärken. Vgl. J. Baumgartner, Die Einheit von Glaube und Sakrament, in: Klöckener/Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, 47-63.

Dieser Glaube ist der Glaube der Kirche und nicht des einzelnen. Und bei der Taufe soll dieser Glaube 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“³⁸⁴. Söhngen spricht zwar nicht viel von den theologisch-moralisch-kirchenrechtlichen Bedingungen bei der Sakramentspendung, von denen der traditionelle Traktat der Sakramententheologie normalerweise immer sprach; wir können aber diesen Mangel bei Söhngen verstehen, weil er eben keinen umfassenden Traktat der Sakramententheologie schreibt und schreiben will. Sein Werk: „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“, das seine reichsten Überlegungen zur Sakramententheologie im allgemeinen enthält, ist sicherlich mehr der Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie, weniger aber dem Aufbau einer Sakramententheologie gewidmet.

4.3.6. Die Einsetzung und die Ordnung der Sakramente

Die Themen der traditionellen Sakramentenlehre, wie z.B. die Einsetzung oder Stiftung der Sakramente durch Jesus Christus und die Siebenzahl der Sakramente, kommen in den Werken Söhngens nicht ausführlich zur Sprache. Söhngen steht immer nur in der Lehre und Tradition der Kirche. Diese Themen werden deshalb bei Söhngen nicht besonders behandelt, sondern nur vorausgesetzt oder einfach gemäß der Lehre der Kirche abgehandelt. Söhngen leistet also zu diesen Themen keinen besonderen Beitrag. Wir werden allerdings eine bestimmte Aussage Söhngens näher betrachten und daraus Schlüssel über seinen Beitrag zu den Themen der traditionellen Sakramentenlehre ziehen. Er sagt: „Die Kirche ist Kirche Jesu Christi: sie ist der mystische Leib Christi, Haupt dieses Leibes ist Christus; und so ist Christus das Leben seines Leibes, der die Kirche ist. Auch das Sakrament ist Sakrament Jesu Christi: von Christus eingesetzt, aus der Kraft Christi und seines Leidens wirksam; und Christus ist Erst- und Hauptspender der Sakramente und also im Sakramente des Kreuzopfers Erst- und Hauptopferer“³⁸⁵. Diese Aussage steht im Kontext der Besprechung der Eucharistie als Opfer Christi und zugleich als Opfer der Kirche. Daraus kann man folgern, daß Söhngen die Kirche und die Sakramente streng im Zusammenhang mit Jesus Christus sieht. Die Betrachtungsweise ist und bleibt konsistent heilsgeschichtlich. Wir können sagen, daß der Beitrag Söhngens zu den Themen der Stiftung und der Siebenzahl der Sakramente nur angedeutet werden kann. Sein Beitrag

³⁸⁴ SW, 90.

³⁸⁵ Meßopfer, 25.

besteht darin, diese Themen von der Heilsgeschichte her zu sehen. Die Einsetzung der Sakramente liegt nicht in den historischen Worten des vorösterlichen Jesus begründet, sondern zuerst in der Beziehung der Sakramente zur Heilswirklichkeit des Herrn Jesus Christus, die in der Kirche gegenwärtig und wirksam ist.

Bedauernd ist es auch, daß wir nicht nach der Lehre der einzelnen Sakramente bei Söhngen forschen können. Wie schon gesagt wurde, bespricht Söhngen vor allem die Eucharistie und ein wenig auch die Taufe. Die Eucharistie und die Taufe haben praktisch einen Vorrang in der Diskussion sowohl bei der Mysterientheologie als auch bei Söhngen. Die Ordnung der Sakramente bei Söhngen gibt also dem Sakrament der Eucharistie und Taufe den Vorrang; und die Eucharistie nimmt den höchsten Rang in der Sakramententheologie Söhngens und auch der Mysterientheologie ein. Dies kann nicht unabhängig von der gesamten Tradition der Theologie gesehen werden. Denn die Eucharistie und die Taufe haben in der theologischen Tradition eben eine größere Bedeutung als andere Sakramente. Man nennt deswegen die Eucharistie und die Taufe die *sacramenta maiora*³⁸⁶. Wie Söhngen die Ordnung der Sakramente und den Vorrang der *sacramenta maiora* versteht, kann man auch aus seiner heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise ableiten. Es ist vermutlich noch im Sinne Söhngens, wie Th. Schneider sich bezüglich der *sacramenta maiora* äußert: „Wenn die Kirche Jesu Christi das eigentliche äußere Zeichen des Heils, das Gefäß der wirksamen Gegenwart Gottes ist, dann kommt der Eingliederung in diese Gemeinschaft in der Taufe, wie der Aktualisierung der Glaubensgemeinschaft als solcher in der Eucharistie, eine besondere Stellung zu“³⁸⁷. Inzwischen zeigte Yves Congar, daß die Tatsache des Vorrangs für die *sacramenta maiora* auch eine wesentlich ökumenische Bedeutung hat³⁸⁸.

4.3.7. Ergebnis: das Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen

Das Sakramentenverständnis Söhngens ist wesentlich von der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise geprägt. Söhngen geht vom Sakramentenbegriff als Symbolwirklichkeit aus. Der Sakramentenbegriff als Hinweis auf die Symbolwirklichkeit bedeutet, daß das Sakrament ein wirksames Zeichen ist, nämlich ein sichtbares Zeichen, das den Sachverhalt, dessen Symbol er ist, nicht bloß anzeigt, sondern auch bewirkt und wirklich enthält. Deshalb betont Söhngen die Gleichwertigkeit der beiden Seiten des Sakramentes:

³⁸⁶ Vgl. Y. Congar, Die Idee der *sacramenta maiora*, in: Conc 4 (1968) 9-15.

³⁸⁷ Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, 51.

³⁸⁸ Vgl. Congar, aaO. 12-13.

die Zeichenbedeutung und die Gnadenwirkung. Beide Seiten bilden den vollen Sakramentenbegriff, der nach Söhngen das „äußere“ und „innere Sakrament“ genannt werden kann. Söhngen stellt danach diesen vollen Sakramentenbegriff in die Heilsgeschichte hinein. Im Rahmen der Heilsgeschichte ist das Sakrament die symbolische und wirkliche Gegenwart Christi und seiner Heilstaten. Die reale und wirkliche Gegenwart Christi und seiner Heilstaten ist der Inhalt des inneren Sakramentes. Die reale und wirkliche Gegenwart Christi und seiner Heilstaten im inneren Sakrament ist natürlich sakramental, d.h. symbolisch und gleichzeitig wirklich. Die reale und wirkliche Gegenwart Christi und seiner Heilstaten ist gleichzeitig die Wirkung oder die Wirksamkeit der Sakramente, weil Christus und seine Heilstaten nicht nur gegenwärtig, sondern auch wirksam sind. Der Sakramentenvollzug und die äußeren Zeichen im Sakrament gelten für das äußere Sakrament beim Sakramentenbegriff Söhngens. Die real-wirklich-wirksame Gegenwart Christi und seiner Heilstaten als inneres Sakrament und die äußeren Zeichen und der Sakramentenvollzug als äußeres Sakrament bilden den vollen Sakramentenbegriff und zugleich das volle Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen.

Das Sakramentenverständnis Söhngens, das durch seine Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Casels charakterisiert ist, will das traditionelle Sakramentenverständnis kritisieren. Das Sakramentenverständnis der traditionellen, scholastischen Theologie betonte einseitig nur die Gnadenwirkung, ohne der Zeichenbedeutung des Sakramentes Aufmerksamkeit zu schenken. Der traditionellen Auffassung nach ist deshalb das Sakrament nur das Gnadenmittel. Unter dem Begriff des Gnadenmittels versteht man, daß das Sakrament das Werkzeug der Gnade ist. Für Söhngen ist das Sakrament nicht nur Werkzeug der Gnade, sondern auch Zeichen; beide bilden den Sakramentenbegriff als Symbolwirklichkeit. Söhngens Auffassung bezüglich des vollen Sakramentenbegriffs leistet noch einen wichtigen Beitrag zur Sakramententheologie. Der Beitrag Söhngens liegt in der Betrachtung über die Einheit des Handelns von Gott und Menschen in der Sakramentenfeier. Im Sakramentenvollzug begegnen sich das göttliche Handeln, das sich in der Gegenwart Christi und seiner Heilstat verwirklicht, und das menschliche Handeln, durch das der Mensch an Christus und seinen Heilstaten teilnimmt³⁸⁹.

Kritisch möchten wir anmerken, daß Söhngen den Begriff des Symbols beim Sakrament mehr philosophisch-systematisch und weniger anthropologisch-phänomenologisch betrachtet. Allerdings behandelt Söhngen den Sinn des Symbols andeutungsweise phä-

³⁸⁹ J. Auer kommentiert das Sakramentenverständnis Söhngens folgendermaßen: „Entscheidend ist, daß in den beiden Aussagen 'Sakrament' nicht als selbständige Wirklichkeit zwischen Gott und dem Menschen steht, sondern vielmehr das unmittelbare göttliche Handeln an uns selber meint, und bei Söhngen die Teilhabe an diesem göttlichen Handeln durch unseren Sakramentsvollzug mitbestimmt erscheint“. Ders., KKD VI, 44.

nomenologisch, wenn er z.B. sagt, das Symbol stehe nie in sich, sondern verweise auf die andere Wirklichkeit. Söhnngen bringt aber den Reichtum des Symbolbegriffs, der anthropologisch-phänomenologisch gesehen werden kann, nicht ausreichend auf den Begriff. Eine anthropologisch-phänomenologische Betrachtungsweise beschreibt uns den Sinn des Symbols nicht nur als ein informierendes Zeichen, sondern auch als ein realisierendes Zeichen, „...das zugleich verkörpert, realisiert, vollzieht, worauf es aufmerksam macht“³⁹⁰. Der Sinn eines realisierendes Zeichens drückt sich im personalen Sinn des Symbols aus, so daß man die Sakramente als Begegnungsraum zwischen Gott und Mensch verstehen kann³⁹¹.

Im diesem Kapitel haben wir versucht, die Überlegungen Söhnngens zur Gegenwart des Mysteriums Christi im Sakrament zu untersuchen. Nachdem wir den Sakramentenbegriff sowohl in der Theologie als auch bei Söhnngen dargestellt hatten, richtete sich unsere Untersuchung zur Gegenwart Christi auf die Eucharistie. Es zeigte sich, daß die Überlegungen Söhnngens zur Gegenwart Christi im Sakrament sich auf die Gegenwart Christi in der Eucharistie konzentrieren. Der Ansatz von J. Betz: „Eucharistie als zentrales Mysterium“ gilt somit auch für Söhnngen³⁹². Das heißt, die Gegenwart des Mysteriums Christi in der Kirche verwirklicht sich in reichstem Maße in der Eucharistie. Trotz der Besonderheit der Eucharistie ist es natürlich schade, daß Söhnngen die Gegenwart Christi in den anderen Sakramenten nicht bespricht. Die Gegenwart Christi und seiner Heilstaten in der Kirche, die in der Eucharistie den Höhepunkt erreicht, ist aber auch konstitutiv für das Sakramentenverständnis Söhnngens. ²⁵~~Die~~ Sakramentenverständnis Söhnngens ist die Implikation der Gegenwart Christi und seiner Heilstaten in der Kirche. Aus den genannten Untersuchungen können wir nun folgern, was wir am Anfang der Arbeit noch als eine vorläufige These formuliert hatten, daß nämlich das Sakramentenverständnis bei Söhnngen durch die Überlegungen zur Gegenwart des Mysteriums Christi gebildet und aufgebaut wird.

³⁹⁰ Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, 17-29, hier 24.

³⁹¹ Vor allem: L. Lies, Sakramententheologie. Eine personale Sicht, Graz 1990.

³⁹² Vgl. J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: MySal IV/2, 185-313.

KAPITEL V

ABSCHLIEBENDE ÜBERLEGUNGEN

In diesem letzten Kapitel sollen die Schlußfolgerungen aus unseren Untersuchungen gezogen werden. Zuerst wollen wir einen Rückblick geben, in dem wir den Weg und die Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammenfassen. Danach versuchen wir, einen Ausblick auf das heutige Sakramentenverständnis anzudeuten.

5.1. Rückblick

5.1.2. Weg der Arbeit

Unsere Arbeit ging von der Fragestellung aus, ob Gottlieb Söhngen ein besonderes Sakramentenverständnis hat, und wenn ja, wie er es versteht. Um das Sakramentenverständnis bei Söhngen zu erfassen, entschieden wir uns für eine Vorgangsweise, die als heilsgeschichtliche Methode bezeichnet werden kann. Mit Hilfe dieser heilsgeschichtlichen Methode entwickelten wir unser Leitthema: „die Gegenwart des Mysteriums Christi bei Söhngen“. Wie die Arbeit zu zeigen versucht, sind wir der Meinung, daß die Überlegungen Söhngens zur Gegenwart des Mysteriums Christi sein Sakramentenverständnis bestimmen. Söhngens Gedanken über die Gegenwart des Mysteriums Christi bilden die Bausteine, mit denen das Gebäude seines Sakramentenverständnisses errichtet wird.

Unsere Arbeit begann mit der Einordnung des Themas in die Sakramententheologie und ihre Problematik während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, also einer Periode, in der Söhngen als Theologe (bzw. Philosoph) tätig war. Erst dann gingen wir weiter zu den Hauptteilen der Arbeit, nämlich zum II., III. und IV. Kapitel. Die Struktur der Hauptkapitel ist sehr ähnlich: es wurde mit der Forschung nach dem Begriff eingeleitet; dann wurden die weiteren Entwicklung der Überlegungen zum betreffenden Thema des Kapitels und ihre Implikationen dargestellt. Abschließend versuchten wir, jeweils eine Zusammenfassung oder ein Ergebnis an das Ende eines Teils zu stellen.

In den drei Kapiteln haben wir die Überlegungen Söhngens zur Gegenwart des Mysteriums Christi so dargestellt, daß wir tatsächlich eine Entwicklung vom Begriff des Mysteriums Christi und seiner Gegenwart hin zum Sakramentenverständnis feststellen konnten.

1. Das Mysterium Christi. Nachdem wir den Begriff des Mysteriums bei Söhngen in seinem Kontext behandelt haben, haben wir das dynamische Wesen und die geschichtliche

Verwirklichung des Mysteriums als Christusmysterium untersucht. Die Besprechung des Mysteriums Christi bei Söhngen verweist ohne Zweifel auf dessen Christologie, die von der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise geprägt ist.

2. Die Gegenwart des Mysteriums Christi in der Kirche. Nach der Darstellung des Gegenwartsbegriffes erörtern wir die Gegenwart des Mysteriums Christi in der Glaubens- und Kultgemeinschaft. Dabei haben wir nicht nur das Verständnis der Liturgie, sondern auch die Implikation der Gegenwart Christi im Kirchenverständnis erhellt. Hier konnten wir sagen, daß Söhngens Überlegungen zur Gegenwart Christi in der Kirche deutlich auf seine Ekklesiologie hinweist.

3. Die Gegenwart des Mysteriums Christi im Sakrament. Hier schreiten wir vom vollen Sakramentenbegriff Söhngens zur Gegenwart Christi in der Eucharistie, weil es sich um ein Thema handelt, das von Söhngen besonders entfaltet wird. Danach besprachen wir die Sakramentenlehre im allgemeinen, da diese das Sakramentenverständnis Söhngens am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Die Sakramententheologie Söhngens kommt dadurch in diesem letzten Hauptkapitel sehr klar zur Sprache.

Aus der Vorgehensweise unserer Arbeit wird ersichtlich, daß wir das Sakramentenverständnis Söhngens nach dem Schema „Christologie - Ekklesiologie - Sakramententheologie“ unter dem Leitthema: „die Gegenwart des Mysteriums Christi“ untersucht und dargestellt haben¹. Gleichzeitig will unsere Arbeit versuchen, der heutigen Theologie ein heilsgeschichtliches Modell der Sakramententheologie zu bieten.

5.1.3. Ergebnisse der Arbeit

Das Sakramentenverständnis Gottlieb Söhngens ist heilsgeschichtlich begründet. Es wird aus der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise heraus entwickelt und von ihr bestimmt. Der Kontext der Sakramententheologie Söhngens ist vor allem durch seine Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Odo Casels charakterisiert. Dies wurde offensichtlich, als wir die Überlegungen Söhngens zur Gegenwart des Mysteriums Christi sowohl in der Kirche als auch im Sakrament betrachtet haben. Denn die Gegenwart Christi und seiner Heilstaten gilt als Hauptthese der Mysterientheologie überhaupt. Die Sakramententheologie Söhngens und der anderen Mysterientheologen bewegt sich, trotz der unterschiedlichen Auffassungen, auf christologisch-ekklesiologisch-anthropologischem Boden.

¹ Nach Peter Hünemann wird das Sakramentenverständnis beim II. Vatikanum durch dieses „Dreiecksverhältnis“: Mysterium paschale - Kirche - Sakramente gebildet, nämlich einem Schema entsprechend, das die Bereiche: Christologie, Ekklesiologie und Sakramententheologie umfaßt. Ders., Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, 309-324, bes. 310f.

Diese Auffassung hat damit die Sakramententheologie aus der Enge der traditionellen Sakramententheologie befreit, die das Sakrament von der Christologie und Ekklesiologie getrennt hatte und nur als Gnadenmittel verstand.

Ein heilsgeschichtliches Sakramentenverständnis hat drei Grundlagen:

5.1.3.1. Christologische Grundlage

Die heilsgeschichtliche Sakramententheologie Söhngens wird zuerst durch die christologische Grundlage bestimmt. Söhngen versteht das Sakrament immer als die symbolische und wirkliche Gegenwart der Heilswirklichkeit, die sich in Jesus Christus erfüllt und verwirklicht. Die gesamte Heilsgeschichte, die nichts anderes als die Offenbarung der trinitarischen Liebe ist, verwirklicht sich und ist zusammengefaßt im Mysterium Jesu Christi. Das Mysterium Christi verweist auf Jesus Christus, in dem Gott sich vollständig und endgültig geoffenbart hat, und auf den Gottessohn und Gottmensch, der für uns am Kreuz litt und starb und der nun als der erhöhte Herr im Himmel und in der Kirche lebt und gegenwärtig ist. Jesus Christus ist die Gegenwart Gottes selbst, weil Jesus Christus die geschichtliche und personale Gestalt des Mysteriums Gottes selbst ist. Damit bezieht Söhngen schon hier die Sakramentalität Jesu Christi mit ein. Denn Jesus Christus ist nicht nur die geschichtliche Verwirklichung und Offenbarung des Heilsmysteriums Gottes, sondern auch die sichtbare Epiphanie des unsichtbaren Wesens Gottes. Jesus Christus als Gottesgegenwart ist aber in der Kirche immer durch und im Heiligen Geist zugegen. Der Heilige Geist verbindet und vereint den Vater und den Sohn, und auch den Vater im Sohn mit uns. Damit setzt die christologische Struktur der heilsgeschichtlichen Sakramententheologie gleichzeitig die trinitarische und pneumatologische Struktur voraus. Jesus Christus ist durch den Heiligen Geist in der Kirche und vor allem im Sakrament gegenwärtig und wirksam.

Die Überlegungen Söhngens zur christologischen Grundlage konzentrieren sich damit auf das Verständnis von Jesus Christus als die geschichtliche Verwirklichung und gegenwärtigsetzende Person des Heilsmysteriums Gottes. Söhngens Beitrag liegt hier darin, daß er die Sakramente eng mit dem Heilsmysterium Gottes in Christus verbindet. Wir sind der Meinung, daß die Sakramententheologie Söhngens nicht genug auf das innere und personale Moment der Beziehung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus achtet. Es geht hier allerdings um sein Offenbarungs- und Gnadenverständnis, in dem er die Offenbarung und die Gnade nicht als Selbstmitteilung Gottes, sondern als Heilsmitteilung Gottes sieht. Die personalen Kategorien spielen ja keine große Rolle in der Theologie Söhngens.

5.1.3.2. Ekklesiologische Grundlage

Die christologische Struktur der Sakramententheologie kann nur in der ekklesiologischen Struktur klar verstanden werden. Denn Jesus Christus und seine Heilstaten, die im Sakrament gegenwärtig und wirksam sind, sind zuerst und hauptsächlich in der Kirche gegenwärtig. Die Ekklesiologie und die Christologie setzen also einander voraus. Die Ekklesiologie wird immer nur im Rahmen der Beziehung der Kirche zu Jesus Christus verstanden und bei Söhnen sozusagen durch die Überlegungen zur Gegenwart des Mysteriums Christi gebildet. Die Kirche ist also ohne ihre Beziehung zu Christus nicht vorstellbar; gleichzeitig aber ist auch Christus undenkbar ohne die Kirche, weil Christus immer nur in und von der Kirche verkündet und geglaubt wird. Die Ekklesiologie Söhngens ist damit christozentrisch-heilsgeschichtlich. Die Kirche gehört dem Moment des Heilsgeschehens selbst und wird in diesem Heilsgeschehen, in dessen Mittelpunkt Jesus Christus steht, weiter fortgesetzt. Dabei wird die Kirche in das Mysterium der Gegenwart Christi im Heiligen Geist hineingestellt. Damit bestimmt das Mysterium der Gegenwart Jesu Christi die Kirche als versammeltes Gottesvolk, als Haus und Tempel Gottes und als Leib Christi. Die Kirche ist sogar die Gegenwart des Mysteriums Christi selbst, nämlich die geschichtliche Fortsetzung und die bleibende Gegenwart des Mysteriums Christi. Die Kirche verwirklicht sich mit Hilfe der vielfältigen Gegenwartsweise Christi in ihr, wie etwa in der Glaubensgemeinschaft, Kultgemeinschaft und in den Sakramenten. Söhngen versteht die Kirche also nicht nur als Ort oder Gemeinschaft, wo Christus gegenwärtig ist, sondern als die eigentliche Gegenwart Jesu Christi selbst. Dieser Begriff bezieht sich für Söhngen auf die Tatsache, daß die Kirche ein lebendiges und wirkliches Bild Christi selbst ist. Obwohl der Begriff „Kirche als Bild Christi“ nicht so stark die Zeichenhaftigkeit und Werkzeuglichkeit der Kirche als Sakrament Christi ausdrücken kann, wird die „Sakramentalität der Kirche“ von Söhngen wahrscheinlich bereits mitbedacht. Die Sakramente sind also die symbolische und wirkliche Gegenwart der Heilswirklichkeit Jesu Christi, und zwar insofern, als Christus und seine Heilstaten in der Kirche gegenwärtig und wirksam sind.

Söhngen entwickelt die Überlegungen zur Gegenwart Christi in der Kirche sehr eingehend, und darin liegt sein wesentlicher Beitrag. Die ekklesiologische Grundlage der Sakramententheologie bei Söhngen ist also von der Heilsgeschichte her geprägt und wird durch die Gedanken an die Gegenwart des Mysteriums Christi bestimmt und erklärt. Söhngen schenkt dem Ort und der Beziehung der Einzelsakramente zur Kirche leider wenig Aufmerksamkeit. Er spricht nur von den Einzelsakramenten als Sakramenten der Kirche, ohne aber die genauere Beziehung der Einzelsakramente zur Kirche zu bestimmen. Wir sind der Meinung, daß das so ist, weil Söhngen die Kirche nicht Sakrament

nennt und sich deshalb nicht verpflichtet fühlt, den Unterschied zwischen der Kirche als Sakrament und den einzelnen Sakramenten zu erklären.

5.1.3.3. Anthropologische Grundlage

In der heilsgeschichtlichen Sakramententheologie bei Söhngen findet sich außer der christologischen und ekklesiologischen Grundlage auch eine anthropologische Grundlage. Diese drei Grundlagen sind untrennbar und bilden eine lebendige Einheit in der Struktur des Sakramentenverständnisses bei Söhngen. Für die anthropologische Grundlage bei Söhngen sind zwei Aspekte zu berücksichtigen. *Der erste ist* jener der heilsgeschichtlichen Anthropologie, die das Wesen und die Natur des Menschen von der Heilsgeschichte her betrachtet. Der Mensch ist eingebettet in einen heilsgeschichtlichen Zustand, in welchem er sich als Gefallener und als Wiederhergestellter befindet. Der Mensch befindet sich also in der heilsgeschichtlichen Lage dank der göttlichen Gnade durch die Erlösung Christi als wiederhergestellter Mensch dort, wo er als gefallener Mensch stand (vgl. Röm 3,23-25). Der Ansicht Söhngens nach vollzieht sich diese Wiederherstellung des Menschen in der Christusbildlichkeit bzw. in der Gleichgestaltung mit Christus und seinen Heilstaten. Das genau ist der Inhalt der Heilswirklichkeit, die zugleich als innere Wirklichkeit des Sakramentes verstanden wird. Dies verweist aber gleichzeitig auf den vollen Begriff des Sakramentes und so auf den zweiten Aspekt der anthropologischen Grundlage. *Dieser zweite Aspekt* ist die anthropologische Verwendung des Symbolcharakters beim Sakramentenbegriff. Wesentlich wird der Symbolcharakter des Sakramentes durch zwei untrennbar verbundene Elemente bestimmt: die Zeichenhaftigkeit und die Gnadenzuteilung. Beide Elemente zusammen bilden den Sakramentenbegriff als Symbolwirklichkeit, in der das Zeichen oder das Symbol des Sakramentes nicht nur die innere Wirklichkeit anzeigt, sondern sie auch bewirkt und enthält. Söhngen spricht allerdings nur vom allgemeinen (phänomenologisch-anthropologischen) Sinn des Sakramentensymbols, nach dem das Symbol nicht an sich und für sich, sondern für den anderen Sachverhalt steht. Aus den beiden genannten Aspekten, nämlich dem heilsgeschichtlichen Stand des Menschen und dem anthropologischen Symbolcharakter des Sakramentes, konnte Söhngen einen vollen Sakramentenbegriff gewinnen, bei dem das Sakrament in der Einheit von äußerem Zeichen als äußerem Sakrament und innerer Wirklichkeit oder der Christusbildlichkeit als innerem Sakrament besteht. Dieser volle Sakramentenbegriff wird aber stets im Rahmen der Heilsgeschichte verstanden; und in bezug auf die Heilsgeschichte sieht Söhngen das Sakrament als symbolische und wirkliche Gegenwart Christi und seiner Heilstaten. Während das äußere Zeichen und der Sa-

kramentenvollzug für das äußere Sakrament gelten, ist die real-wirkliche und wirksame Gegenwart Christi und seiner Heilstaten nichts anderes als das innere Sakrament.

Es ist Söhngens großes Verdienst, daß er den Symbolcharakter des Sakramentes wieder hervorhebt und die Einheit von der Zeichenhaftigkeit und Werkzeuglichkeit der Gnade beim Sakrament betont. Der anthropologische Sinn des Symbolbegriffs bei Söhngen wird aber leider noch nicht ausreichend entfaltet, so daß z.B. der personale Sinn des Symbols als Realsymbol und als personaler Begegnungsraum noch nicht zur Sprache kommen kann. Söhngen achtet sehr wenig darauf, wie die konkreten Grunderfahrungen des Menschen mit dem Mysterium Christi und seiner Gegenwart in der Kirche bzw. im Sakrament zu tun haben. Wir sind der Meinung, daß die heilsgeschichtliche Theologie mit der anthropologischen Theologie kombiniert werden soll. Denn die heilsgeschichtliche Theologie, wie sie bei Söhngen betrieben wird, beschäftigt sich kaum mit den Grunderfahrungen des Menschen. Die Grunderfahrungen von Menschen aus verschiedenen Ländern und Religionen sind aber, obwohl sie keine Ahnung von der Offenbarung Gottes in Christus haben, durchaus hochreligiöse Erfahrungen. Was das Mysterium Christi und seiner Gegenwart für die hochreligiösen Erfahrungen der nichtchristlichen Menschen bedeutet, bleibt in der heilsgeschichtlichen Theologie Söhngens ungeklärt.

5.2. Ausblick auf das Sakramentenverständnis der Gegenwart

Wir wollen hier das Sakramentenverständnis Söhngens zum heutigen Sakramentenverständnis in Bezug setzen. Allerdings kann hier nicht näher darauf eingegangen werden, wie die Sakramententheologie Söhngens von den heutigen Theologen beurteilt wird. Denn es scheint uns, daß Söhngen in der heutigen Theologie bzw. Sakramententheologie fast vergessen ist, und daß er lediglich für einen Mysterientheologen unter anderen gehalten wird, so daß sein Name kaum mehr genannt wird und vielfach vergessen ist. Wir wollen hier nur einen kurzen Abriss zu den einzelnen Aspekten der Sakramententheologie Söhngens geben, und zwar insofern, wie diese in der Sakramententheologie nach Söhngen bis in die Gegenwart weiter entwickelt worden sind, aber auch, wo sie ihre Grenze finden. Obwohl die heutige Sakramententheologie sehr vielfältig ist und reiche Impulse aus den verschiedenen Fächern der Theologie und Wissenschaft und aus den verschiedenen Bewegungen erhalten hat², versuchen wir hier die drei Hauptzugänge zum Sakramentenverständnis in der Gegenwart darzustellen.

² L. Lies nennt z.B. verschiedene Impulse aus der Liturgiewissenschaft, der Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie, aus der Theologie- und Dogmengeschichte und aus den ökumenischen und charismatischen Bewegungen. Vgl. ders., Trinitätsvergessenheit gegenwärtiger Sakramententheologie?, in: ZKTh 105 (1983) 290-314. 415-429, hier: 209.

5.2.1. Liturgietheologischer Zugang zum Sakramentenverständnis

Der liturgietheologische Zugang zum Sakramentenverständnis nimmt seinen Ausgangspunkt von der sakramentalen Heilsökonomie, die sich in der Gegenwart Jesu Christi in der Kirche und vor allem in der kirchlichen Sakramentenliturgie verwirklicht. Dieser Zugang geht also von der sakramentalen Heilswirklichkeit aus, die vom Verhältnis Christologie-Ekklesiologie-Anthropologie geprägt ist. Daraus ist zu ersehen, daß dieses Modell in die Richtung geht, die auch Söhngen vertritt.

Die liturgietheologische Sicht des Sakramentenverständnisses entwickelt aber den Gedanken an die sakramentale Heilsökonomie noch weiter³. Die sakramentale Heilsökonomie umfaßt „die sakramentalen Hauptmomente“, nämlich Christus als Ursakrament, Kirche als Grundsakrament und die Einzelsakramente als Sakramente im strengen Sinn. Der Sakramentenbegriff hier, der auch an Christus und an die Kirche angelegt wird, wird durch die Begriffe: „reale und symbolische“ oder „wirksame und zeichenhafte“ Gegenwart Gottes bzw. Christi entfaltet. Der Zugang der sakramentalen Heilsökonomie eröffnet uns das Verständnis der Sakramente im strengen Sinne und bildet einen wesentlicher Teil der Liturgie der Kirche. Es gibt danach allerdings mehrere Richtungen. K. Rahner z.B. betont die ekklesiologische Grundlage der Sakramente, auf die die Sakramente in die Ekklesiologie gestellt werden⁴. Rahner sieht die Einzelsakramente als die aktualisierenden Vollzüge der Kirche selbst, die im Heiligen Geist auf der Basis des Ursakramentes Jesus Christus geschehen⁵. E. Schillebeeckx wiederum betont die christologische Grundlage der Sakramente und sieht das Sakrament als personale Begegnung zwischen Gott und Menschen in Jesus Christus⁶. Nach ihm sind darum die Einzelsakramente als kirchliche Manifestation der göttlichen Menschenliebe Christi (Gnadengabe) und der menschlichen Gottesliebe Christi (Kult) zu verstehen⁷. Daraus wird ersichtlich, daß Schillebeeckx den christologischen Aspekt der Sakramente betont und sich außerdem den Sakramenten aus anthropologisch-phänomenologischer Sicht annähert.

³ Solch einen Versuch findet man etwa bei: K. Rahner, Kirche und Sakramente, QD 10; E. Schillebeeckx, Christus - Sakrament der Gottbegegnung; H. Vorgrimler, Sakramententheologie; J. Auer, KKD VI.

⁴ Vgl. K. Rahner, Kirche und Sakramente, 18ff.68ff; ders., Sakramententheologie, in: LThK IX, 241.

⁵ Ebd. 10.21.68ff; vgl. Vorgrimler, aaO. 41-57.

⁶ E.H. Schillebeeckx, Christus - Sakrament der Gottbegegnung, 13ff.

⁷ Ebd. 74ff.

5.2.2. Phänomenologisch-anthropologischer Zugang zum Sakramentenverständnis

Das zweite Modell innerhalb des heutigen Sakramentenverständnisses geht von der phänomenologisch-anthropologischen Analyse des Symbolbegriffs aus. Während der liturgietheologische Zugang seinen Ausgangspunkt bei der Gegenwart der Heilswirklichkeit Christi in der Liturgie nimmt, geht das zweite Modell von einer phänomenologisch-anthropologischen Symbol- oder Zeichenbedeutung aus. In bezug auf das Sakramentenverständnis Söhngens können wir hier lediglich sagen, daß die von Söhngen betrachtete und betonte Zeichenbedeutung des Sakramentes durch dieses Modell angenommen und weiterentwickelt wurde.

Eine Sakramententheologie, die auf einer phänomenologisch-anthropologischen Sichtweise beruht, betrachtet und entwickelt den Symbol- und Sakramentenbegriff in bezug auf die praktischen, konkreten Erfahrungen des Menschen. Sie bezieht danach diese symbolischen Erfahrungen des Menschen auf die sakramentale Heilsökonomie, nämlich die Offenbarung Gottes als Selbstmitteilung Gottes, die sich in Jesus Christus und in der Kirche verwirklicht. Damit will dieses zweite Modell des Sakramentenverständnisses eine fruchtbare Verbindung schaffen zwischen den Grunderfahrungen des Menschen und der christlichen Glaubensüberzeugung von dem in Jesus Christus offenbar gewordene Mysterium Gottes. Bei dieser Gruppe gibt es aber nun zahlreiche Richtungen⁸. L. Boff z.B. versucht narrativ den sakramentalen Sinn der Welt- und Lebensgeschichte zur Sprache zu bringen, sodaß Sakrament alles ist, sofern es von Gott her und in seinem Licht gesehen wird⁹. Das Sakrament kann auch als Kommunikationssymbol gesehen werden. In diesem Sinn versteht man das Sakrament als personalen Begegnungsraum zwischen Gott und Mensch (L. Lies)¹⁰ oder als kommunikative Handlung (P. Hünemann)¹¹ oder als

⁸ Z.B. J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen-Freising 1966; W. Kasper, Wort und Sakrament, in: ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 285-300; F. Schupp, Glaube-Kultur-Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974; L. Boff, Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 1976; Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979; P. Hünemann, Sakrament - Figur des Lebens, in: ders. u. R. Schaeffler, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen, Freiburg 1977, 51-87; A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, bes. 106-135; F.J. Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: HD II, 188-225; L. Lies, Sakramententheologie. Eine personale Sicht, Graz 1990; H. Luthe (Hg.), Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer 1994, 3. überarbeitete Auflage.

⁹ L. Boff, aaO. 54.

¹⁰ Vgl. L. Lies, Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen, in: G. Koch u.a. (Hg.), Gegenwärtig in Wort und Sakrament, Freiburg 1976, 110-148; ders., Sakramententheologie. Eine personale Sicht.

¹¹ P. Hünemann, Sakrament - Figur des Lebens, in: ders. u. R. Schaeffler, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen, Freiburg 1977, 51-87.

System verbaler und nonverbaler Kommunikation (A. Ganoczy)¹². Die Sakramente können auch als Praxis der Hoffnung verstanden werden; so z.B. bei F. Schupp, der das symbolisch-sakramentale Handeln mit den Grundkategorien Schellings und der Frankfurter „Kritischen Theorie“ zur Sprache bringt¹³, oder bei R. Schaeffler, der das Grundverhältnis von Urbild-Handlung und Abbild-Handlung im Kult eingehender betrachtet und bespricht¹⁴.

5.2.3. Kontextueller Zugang zum Sakramentenverständnis

Wir verstehen den kontextuellen Zugang zum Sakramentenverständnis als eine Sichtweise, die von der liturgischen Praxis der Gemeinde ausgeht. Der Unterschied zwischen diesem dritten Zugang und den ersten beiden liegt in der Orientierung: das dritte Modell orientiert sich von Anfang bis zum Ende der Reflexion immer auf die liturgische Praxis der (konkreten) Gemeinde. Das heißt, der kontextuelle Versuch dieser Sakramententheologie findet seinen Ausgangspunkt in der liturgischen Praxis, und zwar durch eine Feldforschung nach der liturgischen Praxis und dem Verständnis der Sakramente bei einer oder mehrerer konkreten Gemeinden, während der erste und zweite Zugang sich ausschließlich auf die Reflexion der Theologen stützt. Der Zusammenhang dieses dritten Zugangs mit dem Sakramentenverständnis bei Söhngen liegt wahrscheinlich in der Betrachtung der Rolle der Liturgie, da die Liturgie in der theologischen Reflexion über den Sakramentensinn eine sehr wichtige Rolle spielt.

Das kontextuelle Modell der Sakramententheologie ist vor allem außerhalb Europas populär geworden, z.B. in Amerika und Indonesien¹⁵. In Amerika ist es unter dem Be-

¹² Ganoczy vertritt ein sogenanntes „Kommunikationstheoretisches Sakramentenverständnis“. Sakramente sind nach ihm „Systeme verbaler und nonverbaler Kommunikation, durch welche zum Christusglauben berufene Menschen in die Austauschbewegung der je konkreten Gemeinde eintreten, daran teilnehmen und auf diese Weise, getragen von der Selbstmitteilung Gottes in Christus und seinem Geiste, auf dem Weg zu ihrer Selbstwerdung vorankommen.“ ders., aaO. 116.

¹³ F. Schupp erörtert das Problem der Sakramente mithilfe einer Kultur- und Symboltheorie der Frankfurter Schule, wonach die Sakramente eindeutig dem Kontext des ethisch-gesellschaftlichen Handelns zugeordnet werden. Ders., Glaube-Kultur-Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis.

¹⁴ R. Schaeffler, Kultisches Handeln - Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation: ders. und P. Hünemann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, 9-50.

¹⁵ Die Theologie-Studenten in Yogyakarta, Indonesien, erlernen die Sakramententheologie und Theologie überhaupt anhand dieses Modells. Zuerst leben die Studenten eine Zeitlang in der Gemeinde mit. Dabei müssen sie Felduntersuchungen betreiben, z.B. Beobachtung des Gemeindelebens, Interview, Fragebögen usw. Anschließend erfolgt eine gemeinsame theologische Reflexion an der theologischen

griff „Liturgical Theology“ bekannt¹⁶. Der Begriff „Liturgical Theology“ oder „liturgische Theologie“ hat hier einen doppelten Sinn. *Erstens*: es handelt sich um die theologische Reflexion auf die Liturgie und ihre Praxis in der Gemeinde und *zweitens*: es ist eine Theologie, die die Liturgie als Quelle für die dogmatische Theologie verwendet¹⁷. Beide Bedeutungen verweisen auf das Anliegen der liturgischen Theologie, mit der der Liturgie und der liturgischen Praxis oder Feier der Gemeinde ein wichtiger und sogar entscheidender Platz in der Sakramententheologie zugewiesen wird¹⁸. Die Liturgie ist nun eine Quelle des Glaubens und der Theologie. Dies bringt der alte Grundsatz „*legem credendi lex statuat supplicandi*“ zum Ausdruck (DS 246/NR 774). Lange Zeit hindurch hatte nämlich die Liturgie keinen Platz mehr in der Theologie. Durch die verschiedenen Bewegungen, besonders aber durch die liturgische Bewegung und die Mysterientheologie in unserem Jahrhundert, betrachtet man im Rahmen der theologischen Reflexion auch die Liturgie wieder verstärkt, genau so, wie die Kirchenväter ihr schon eigentlich in ihrer damaligen Theologie Aufmerksamkeit schenkten. Die liturgische Theologie nach dem dritten Zugang geht aber noch weiter, und zwar insofern, daß die Liturgie wie beim ersten Zugang nicht nur als Ausgangspunkt der theologischen Reflexion auf die Sakramente gesehen wird, sondern daß die Liturgie und die liturgische Praxis der Gemeinde von Anfang bis zum Ende eine wichtige Rolle während der ganzen sakramententheologischen Reflexion spielt. Das heißt, die theologische Reflexion dieses Modells basiert auf der liturgischen Praxis der Gemeinde, so daß die lokale Kultur und die konkret feiernde Gemeinde in die theologische Reflexion einbezogen werden. Die Methode dieses Modells der Sakramententheologie umfaßt also die Feldforschungen nach der liturgischen Praxis

Fakultät. Die Resultate der Felduntersuchung werden der kirchlichen Theologie und Tradition gegenübergestellt. Damit gewinnt man ein kontextuelles Sakramentenverständnis.

¹⁶ Vgl. A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, New York 1984; M. Collins, *Critical Questions for Liturgical Theology*, in: *Worship* 53 (1979) 302-317; J. Empereur, *Models of Liturgical Theology*, Bromcote Nottingham: Grove Books Limited; ders., *Worship: Exploring the Sacred*, Washington 1987; P. Fink, *Towards a Liturgical Theology*, in: *Worship* 47 (1973) 601-609; M.M. Kelleher, *Liturgical Theology: a Task and Method*, in: *Worship* 59 (1988) 482-497; J. Power, *Liturgical Theology I*, in: *Worship* 50 (1976) 307-312; E.J. Kilmartin, *Liturgical Theology II*, *Worship* 50 (1976) 312-315; A.R. Duffy, *Seminar on Sacramental and Liturgical Theology*, in: *The Catholic Theological Society of America* 42 (1987) 168-170.

¹⁷ Vgl. K. W. Irwin, *Liturgical Theology*, in: *NDSW*, 721-733, hier 722.

¹⁸ Vgl. T. Berger, *Liturgy - a forgotten Subject - matter of theology?*, in: *StLi* 17 (1987) 10-18; ders., *Liturgy and Theology - an ongoing Dialogue*, in: *StLi* 19 (1989) 14-16; W.J. Burghardt, *A Theologian's Challenge to Liturgy*, in: *Theological Studies* 35 (1974) 233-248; A. Houssiau, *The Rediscovery of the Liturgy by Sacramental Theology (1950-1980)*, in: *StLi* 15 (1982-1983) 158-177; M.C. Lacugna, *Can Liturgy Ever Again Become a Source for Theology*, in: *StLi* 19 (1989) 1-13; R. Taft, *Liturgy as Theology*, in: *Worship* 56 (1982) 112-117; G. Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, New York 1980; E. Kilmartin, *Christian Liturgy*, Kansas City 1988; K. Richter (Hg.), *Liturgie - ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg 1986.

der Gemeinde und die Gegenüberstellung der Ergebnisse der Feldforschungen zur gesamten Theologie und Tradition der Kirche überhaupt¹⁹. Die Feldforschungen werden selbstverständlich mit Hilfe der verschiedenen anderen Fächer der Wissenschaft wie Soziologie, Psychologie, Ethnologie usw., durchgeführt. Nach der Gegenüberstellung und Auseinandersetzung mit der gesamten Theologie und Tradition der Kirche hofft man, zu einer kontextuellen Sakramententheologie zu gelangen. Mit Hilfe des kontextuellen Zugangs zum Sakramentenverständnis versucht man also eine Sakramententheologie zu bilden, die nicht nur von der Selbstreflexion des betreffenden Theologen, sondern auch von den konkreten Erfahrungen der Gemeinde in der Feier der Sakramentenliturgie geprägt ist. Wir sehen hier, daß der dritte Zugang zum Sakramentenverständnis einerseits von der Liturgie wie beim ersten Zugang ausgeht und andererseits den anthropologischen Sinn des Sakramentensymbols wie beim zweiten Modell einbezieht, daß er aber zusätzlich den kontextuellen Aspekt durch die Feldforschungen berücksichtigt. Nach unserer Forschung ist dieses Modell nach wie vor auf der Suche nach einem eigenständigen Weg, weil es sehr viele Richtungen gibt und weil es sich noch nicht voll entwickelt hat²⁰. Dieses Modell aber entspricht der allgemeinen Situation der heutigen Theologie der Kirche, die sehr pluralistisch ist. Es gehört zur Tendenz der Theologien in den nicht-europäischen Ländern, daß sie nach einer „Inkulturation“ in allen Aspekten des christlichen Lebens suchen.

5.3. Schlußwort

Clemens Gottlieb Söhngen, unser Autor, ist sicherlich nicht der bedeutendste Theologe unseres Jahrhunderts. In den heutigen Diskussionen taucht der Name Söhngens fast nicht mehr auf. Viele kennen ihn nicht einmal mehr. Wir dürfen ihn aber doch nicht abwerten. Denn wenn wir seine Überlegungen zu den verschiedenen Themen der Theologie betrachten und ihn und seine Theologie in einer Zeit sehen, in der die Kirche und ihre Theologie von der neuscholastischen Theologie geprägt war, können wir wirklich verwundert sein, mehr noch - wir müssen ihn sogar bewundern. Denn Söhngen hat schon in den dreißiger Jahren bahnbrechende Überlegungen zu theologischen Themen vorgelegt, die zwar heute für uns selbstverständlich sind, aber früher noch sehr umstritten waren.

¹⁹ Vgl. M.M. Kelleher, aaO. 11-24.

²⁰ Unsere Lizentiatsarbeit forschte nach der Rolle der Liturgie in der Theologie, vor allem der Sakramententheologie. Der Titel lautet: „Peranan Liturgi dalam Teologi. Sebuah Teologi Liturgis Sakrament“ (Die Rolle der Liturgie in der Theologie. Zur liturgischen Theologie des Sakramentes), Yogyakarta 1991.

Zu einer Zeit, in der die Kirche und ihre Theologie pluralistisch eingestellt sind und jede Theologie ihren eigenen Weg geht und ihr eigenes Interesse verfolgt, kann Söhngens Theologie als Mahnung gesehen werden. Denn wir sind überzeugt, daß eine christliche Theologie, egal wer sie bildet und wo oder für wen sie gebildet wird, immer auf das heilsgeschichtliche Prinzip bezogen werden muß. Das heißt, eine christliche Theologie muß auf jeden Fall ihrer Hauptaufgabe treu bleiben, nämlich auf den Glauben der Kirche an das sich in Jesus Christus erfüllende und verwirklichende Heilsmysterium Gottes zu reflektieren und diesen Glauben zu verkünden.

Der Verfasser dieser Arbeit ist ein Indonesier oder genauer ein Javaner, der in Europa Theologie studierte und über einen deutschen Theologen, nämlich Gottlieb Söhngen, forschte. Viele Freunde fragten ihn, warum er einen deutschen Theologen als Gegenstand seiner Arbeit nahm. Die Antwort liegt nicht nur in seiner vorhergehenden theologischen Ausbildung, die von der kontextuellen Theologie geprägt war, so daß er sich nun in eine andere Art der Theologie und in die Tradition der europäischen Kirche und ihrer Theologie vertiefen wollte. Die Antwort liegt auch in der theologischen Verbundenheit, nach der eine Theologie nicht nur kontextuell, sondern auch kirchlich sein muß. Für einen Javaner ist ein Theologe wahrscheinlich wie ein „Dalang“, nämlich ein Vorführer und zugleich Sprecher bei Schattenspielen (*Wayang*). Ein Dalang muß den Zuschauern eine bestimmte Geschichte erzählen, die normalerweise einem Epos: *Ramayana* oder *Mahabharata* entnommen ist. Der Dalang spielt eine sehr wichtige Rolle in der traditionellen Gesellschaft in Java; seine Aufgabe ist es, nicht nur zu unterhalten, sondern vor allem einen Glauben oder eine Überzeugung zu verkündigen und sogar einen schlechten Zustand in den ursprünglichen, d.h. guten Zustand zurückzuverwandeln. Er kann die Puppen frei bewegen und hat große Freiheit im Spiel, er muß das aber mit der Musik abstimmen; vor allem aber muß der Dalang sich an die Hauptregel (*Pakem*) beim Schattenspiel halten. Diese Hauptregel betrifft die Hauptgeschichte der Figuren im Schattenspiel nach dem Epos *Ramayana* oder *Mahabharata*. Genauso ist es auch in der Theologie. Der Theologe muß sich auf den christlichen Glauben besinnen und ihn verkündigen. Er kann die Theologie frei und kritisch darstellen, darf aber dennoch nicht nur nach eigenem Interesse und Willen von ihr sprechen. Er muß offen sein und zusammen mit den anderen Fächern der Wissenschaft arbeiten. Er muß sich aber vor allem an die kirchliche Theologie halten, die durch das in Jesus Christus offenbar gewordene Mysterium Gottes und durch den Glauben der gesamten Kirche bestimmt ist.

Ein Theologe gehört zu jenen, für die der Autor des Epheserbriefs betet: „Darum höre ich nicht auf, für euch zu danken, wenn ich in meinen Gebeten an euch denke; denn ich habe von eurem Glauben an Jesus, den Herrn, und von eurer Liebe zu allen Heiligen gehört. Der Gott Jesu Christi, unseres Herrn, der Vater der Herrlichkeit, gebe euch den

Geist der Weisheit und Offenbarung, damit ihr ihn erkennt. Er erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid, welchen Reichtum die Herrlichkeit seines Erbes den Heiligen schenkt und wie überragend groß seine Macht sich an uns, den Gläubigen, erweist durch das Wirken seiner Kraft und Stärke. Er hat sie an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat, hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird. Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht“ (Eph 1,15-23).

LITERATURVERZEICHNIS

I. BIBLIOGRAPHIE GOTTLIEB SÖHNGENS

A. Unveröffentlichte Bibliographie

NB: Die unveröffentlichte Bibliographie Söhngens, die nun in der Bibliothek des Prof. Dr. Johannes Brosseders aufbewahrt ist, haben wir nicht als Hauptquelle, sondern als Vergleichsquelle verwendet. Die unveröffentlichte Bibliographie Söhngens findet man in: J. Graf, Gottlieb Söhngens (1892-1971) Suche nach der >>Einheit in der Theologie<<, Frankfurt a.M. 1991, 407-409.

B. Veröffentlichte Bibliographie

NB: Die veröffentlichte Bibliographie Söhngens gilt als die Hauptquelle der Untersuchungen unserer Arbeit. Wir verdanken die Zusammenstellung der veröffentl. Bibliographie Söhngens W. Böckenförde („Die Veröffentlichungen von Gottlieb Söhngen“, in: Einsicht und Glaube, hg. v. J. Ratzinger u. H. Fries, 479-486) und J. Graf (aaO. 400-407). Wir stellen die Bibliographie Söhngens hier chronologisch zusammen.

1. Als Herausgeber

Philosophisches Lesebuch. Hg. v. M. Ettlinger, Paul Simon, G. Söhngen. München 1925.

Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. Hg. v. A. Rademacher u. G. Söhngen. Bonn 1936-1942 (es erschienen 20 Abhandlungen).

Aus der Theologie der Zeit. Hg. im Auftrag der Theologischen Fakultät München v. G. Söhngen. Regensburg 1948.

Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden. Mitherausgegeben v. G. Söhngen. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948-1971.

Catholica. Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie. Mitherausgegeben v. G. Söhngen seit 1958-1971.

2. Bücher

Über analytische und symbolische Urteile. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils, Münchener philos. Dissertation, Köln 1915.

Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom: ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation. Tübinger theologische Dissertation. Veröffentl. des kath. Instituts für Philosophie der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, II 4. Münster 1930.

Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn ¹1937; 2. wesentlich erweiterte Aufl. 1940.

Der Wesensaufbau des Mysteriums, Bonn 1938.

Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt, Bonn 1946.

Humanität und Christentum, Essen 1946.

Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946.

Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952.

Philosophische Einübung in der Theologie. Erkennen Wissen Glauben, Studium universale, München ¹1955; ²1964.

Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit. Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich, Freiburg-München 1957.

Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanke zu einer Theologie des Weges, Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, München 1959.

Grundfragen einer Rechtstheologie, Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, München 1962.

Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Studium universale, München 1962.

Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München-Salzburg 1967.

3. Aufsätze, kleinere Schriften und Rezensionen

NB: Die Abhandlungen, die auch in dem Sammelband: „Die Einheit in der Theologie“, „Grundfragen einer Rechtstheologie“ und „Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament“ aufgenommen wurden, sind nach den bibliographischen Angaben der in unserer Arbeit geltenden Abkürzungen mit den entsprechenden Seitenangaben gekennzeichnet.

Die Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens und die Philosophie, in: Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 1 (1924) 33-49.

Katholische Geist und Gehalt in der philosophischen Vertiefung der höheren Schulbildung, in: F. Schneider (Hg.), Katholisches Kulturgut als Bildungstoff, Paderborn 1925, 168-196.

Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung, in: E. Feldmann u. M. Honecker (Hg.), Synthese in der Philosophie der Gegenwart (FS: Adolf Dyroff), Bonn 1926, 126-143.

Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis, in: Probleme der Gotteserkenntnis, Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, II 3, Münster 1927, 1-55.

Das Erbe des 19. Jahrhunderts, I. Das philosophische Erbe, in: W. Schwer und F. Tillmann (Hg.), Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 6 (1929) 81-83.

Das neue Leben. Altchristliche Ostergedanken, in: Die Wera. Das Ansageblatt des WDR 4 (21. März 1929) 2-3.

Zum aristotelischen Metaphysikbegriff, in: F.J. Rintelen (Hg.), Philosophia Perennis (FS: Joseph Geyser), Regensburg 1930, 27-38.

Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre (Conf. lib. X. cap.6-27), in: M. Grabmann u. J. Mausbach (Hg.), Aurelius Augustinus. FS zum 1500. Todestag des hl. Augustinus, Köln 1930, 367-394; s. Einheit, 63-100.

- Pastor Jacobs und die Idee des Pastors. Ein theologisches Gedenkblatt, in: Kölnische Volkszeitung 10 (10. Januar 1932) 7.
- Albertus Magnus, der neue heilige Kirchenlehrer - ein Bildner des deutschen Geistes, in: Der katholische Gedanke 5 (1932) 15-23.
- Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit. Antrittsvorlesung als Privatdozent in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, Cath 1 (1932) 49-69.
- Leib Christi vom Geist Christi. Zusammenfassung eines Vortrages während der Salzburger Hochschulwochen 1932, in: Kath. Kirchenzeitung Salzburg 72 (1932) 298.
- Einführung in die Metaphysik. Vorlesungsskizze, in: A. Mager (Hg.), Die zweiten Salzburger Hochschulwochen vom 9. bis 27. August 1932, Salzburg 1933, 90-107.
- Sailer und Möhler - zwei Erneuerer der katholischen Theologie in Deutschland. Vorlesungsskizze, in: A. Mager (Hg.), Die zweiten Salzburger Hochschulwochen vom 9. bis 27. August 1932, Salzburg 1933, 65-79.
- Friedrich Schleiermacher in unserer Zeit. Zum 100. Todestag am 12. Februar 1934, in: Germania 41 (11. Februar 1934) Beilage 4, 1-6.
- Analogia fidei, I: Gottähnlichkeit allein aus Glauben?, in: Cath 3 (1934) 113-136.
- Analogia fidei, II: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft, in: Cath 3 (1934) 176-208.
- Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung, in: Scientia sacra (FS: Karl Joseph Schulte), Köln-Düsseldorf 1935, 114-141; s. Einheit, 107-139.
- Rezension zu: W. Künneth, Theologie der Auferstehung. München 1933, in: Cath 4 (1935) 16.
- Rezension zu: H. Diem, Kritischer Idealismus in theologischer Sicht. München 1934, in: Cath 4 (1935) 38-42.
- Rezension zu: Ernst Käsemann, Leib und Leid Christi. Tübinger 1933, in: Cath 4 (1935) 45.
- Natürliche Theologie und Heilsgeschichte. Antwort an Emil Brunner, in: Cath 4 (1935) 97-114; s. Einheit, 248-264.
- Wunderzeichen und Glaube. Biblische Grundlegung der katholischen Apologetik, in: Cath 4 (1935) 145-164; s. Einheit, 265-285.
- Bonaventura als Klassiker der analogia fidei, in: WiWei 2 (1935) 97-111.
- Die Metaphysik und der Wille zum System. Rezension zu: Ludwig Baur, Metaphysik. Philosophische Handbibliothek 6. Kempten 1922, in: Schrift der Zeit. Sonntagsbeilage der Kölnischen Volkszeitung 35 (Sept. 1935) 11f.
- Rezension zu: F. Brentano, Wahrheit und Evidenz. Leipzig 1930, in: ThRv 34 (1935) 478-480.
- Rezension zu: E. Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch. Salzburg 1935, in: Cath 5 (1936) 41f.
- Der theologische Sinn der liturgischen Erneuerung, in: Cath 5 (1936) 145-171.

- Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin, in: PhJ 49 (1936) 98-120.
- Die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen, in: Lebendige Seelsorge, Bd.1, Freiburg 1937, 167-181.
- Kardinal Newman. Ein Neugestalter der augustinischen Religionsphilosophie, in: WiWei 4 (1937) 23-25.
- Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, in: Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie Braunsberg WS 1938/39, Braunsberg 1938, 1-45; s. Einheit, 24-35.
- Die Kontroverse um die kultische Gegenwart des Christusmysteriums, in: Cath 7 (1938) 114-149.
- Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après théologiens contemporains. Exposé et Examen critique, in: Les Questions Liturgiques et Paroissiales; Abbaye du Mont César, Louvain 1939, 79-107.
- Die antik-christliche Wissenschaft und Weisheit in Anselms neuer germanischer Denkform, in: WiWei 8 (1941) 14-23.
- Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen, in: WiWei 8 (1941) 109-119.
- Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube, in: WiWei 10 (1943) 126-144; s. Einheit, 342-369.
- Vom Wesen des Christentums, in: Theologie und Seelsorge, März 1944, 12-19; s. Einheit, 288-304.
- Gottes Herrlichkeit in seiner Schöpfung und in seiner Liebe. Zwei Abhandlungen, Köln 1946. *I. Abhandlung*: Die Lehre von Gottes Offenbarung in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung, auch in: Gloria Dei. Zeitschrift für Theologie und Geistesleben, 3 (1948/49) 97-114; s. Einheit, 212-234 („Die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung“).
- II. Abhandlung*: Die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus.
- Der Geist des Glaubens und der Geist der Wissenschaft. Universitätspredigt, Essen 1947; s. Einheit, 393-404.
- Die Gottebenbildlichkeit. Zusammenfassung eines Vortrages während der Bonner Hochschulwoche 1947, in: Rheinischer Merkur 2 (1947) 10.
- In Memoriam Odo Casel, in: ThRv 45 (1949) 45f.
- „Frederic Chopin zum 100. Geburtstag“, in: Münchner Merkur (1949) 137/138, 4.
- Religion und Offenbarung. Eine Vorlesung bei den Salzburger Hochschulwochen, in: Die österreichische Furche 6 (1950) 36, Beilage: Die Warte. Blätter für Forschung, Kunst und Wissenschaft, 1ff; s. Einheit, 161-165.
- Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe, in: F.X. Arnold u. B. Fischer (Hg.), Die Messe in der Glaubensverkündigung (FS: J.A. Jungmann), Freiburg 1950, 14-28; s. Einheit, 324-341 und CG, 17-50.

- Natur und Geist in katholischer Sicht, in: Gloria Dei 5 (1950/51) 216-222.
- Humanismus und Technik. Vortrag im Haus der Technik zu Essen 1948, in: MThZ 2 (1951) 211-233.
- Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: MThZ 2 (1951) 52-76; s. Einheit, 173-211; ferner in: L. Scheffczyk (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes (Wege der Forschung, 124), Darmstadt 1969.
- Die Theologie im Streit der Fakultäten, in: Hochland 44 (1951/52) 225-238; s. Einheit, 2-21.
- Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht - besonders von Anselms ontologischem Argument her. Vorgetragen in der Kant-Gesellschaft, Ortsgruppe München, am 12. Dezember 1950; s. Einheit, 140-160.
- Gesellschaftlicher Umsturz oder christliche Umkehr? Dostojewskys Legende vom Großinquisitor in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Humanismus und Sozialismus, in: MThZ 3 (1950) 101-124.
- Rezension zu: Heinrich Ritter von Srbik, Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart. 2 Bde. Salzburg 1950 u. 1951, in: MThZ 3 (1952) 429-431.
- Die christliche Welt in Goethes Werk, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS: Karl Adam), hg. v. M. Reding i. Verb. m.H. Elfers und F. Hofmann, Düsseldorf 1952, 261-268; s. Einheit, 372-392 („Goethes Christlichkeit“).
- Einige Vorbemerkungen zum Begriff des Mythos, in: Christliche Existenz und Erziehung. Ehrengabe des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik zu Münster an Johann Peter Steffens zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 27. August 1953, Münster 1954, 90-96.
- Zur Frage eines <<christlichen Sozialismus>>, in: Politische Studien. Monatshefte der Hochschule für politische Wissenschaften München 5 (1954) 6-20.
- Entgötterung der Welt, in: MThZ 6 (1955) 649-662.
- Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis, in: Studium generale 8 (1955) 649-662.
- Der Geist der Einsicht und der Geist der Liebe, in: Der christliche Sonntag 10 (1958) 177f.
- Analogia entis in analogia fidei, in: E. Wolf u.a. (Hg.), Antwort (FS: Karl Barth zum 70. Geburtstag), Zürich 1956, 266-271.
- Der abwesende Gott, in: Der christliche Sonntag 11 (1959) 157-158.
- Die Liebe ist Gottes Schicksal, in: Der christliche Sonntag 11 (1959) 189-190.
- Tiefe und Wahrheit des Mythos. (Rezension zu: J.J. Bachofen, Der Mythos von Orient und Occident, hg. v. M. Schroeter, München 1956), in: MThZ 10 (1959) 137-140.
- <<Tut das zu meinem Gedächtnis>>. Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu, in: K. Rudolf (Hg.), Pascha Domini. Fragen zur Liturgie und Seelsorge (Wiener Seelsorgertagung vom 7. bis 9. Januar 1959), Wien 1959, 64-90; s. CG, 53-103.

Der metakanonistische Bereich - ein rechtstheologischer Begriff, in: W. Corsten u.a. (Hg.), Die Kirche und ihre Ämter und Stände (FS: Joseph Frings), Köln 1960, 276-285. Wesentlich erweiterte Fassung in: Rechtstheologie, 17-25 u. 59-85.

Liebe mit sehenden Augen, in: Der christliche Sonntag, 12 (1960) 37-39.

Der lebendige Gott ist ein Gott der Lebendigen, in: Der christliche Sonntag 12 (1960) 183f.

Gesetz und Evangelium, in: Cath 14 (1960) 81-105. Überarbeitete Fassung in: Rechtstheologie, 87-128.

These IX: Allem Gottesbeweis vorgegeben ist ein allgemeines Gottesbewußtsein; dieses wird in den Gottesbeweisen entfaltet zu wissenschaftlicher Gotteserkenntnis. Gottesbeweise sind aber weder das Ganze noch das Höchste unserer Begegnung mit Gott; in ihnen wird Größe und Grenze unseres Geistes offenkundig, in: W. Kern u.a. (Hg.), Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961, 90-100.

These XXXIV: Die Kirche ist das neue Volk und Haus Gottes, die von Gott zum Kult versammelte Gemeinde, in: W. Kern u.a. (Hg.), Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961, 313-322.

These XXXV: Die Kirche ist Leib Christi. Der Leib Christi ist eine durch Wort und Sakrament aufgebaute und in der Ordnung der Liebe und des Rechts gegliederte Gemeinschaft, in: W. Kern u.a. (Hg.), Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961, 323-330.

Rezension zu: Hans Dombois, Das Recht der Gnade (1961), in: Hochland 56 (1963/64) 268-271.

Ausdruck und Aussage, in: Horizonte 3 (1964) Beiblatt 1-3.

Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: MySal I, 907-978.

4. Artikel in Nachschlagewerken

In: Staatslexikon, hg. v. H. Sacher im Auftrag der Görres-Gesellschaft, Freiburg ⁵1926-1932:

Albert der Große. Bd. I (1926), 122-123. ✓

In: Staatslexikon. Recht. Wirtschaft. Gesellschaft, hg. v. der Görres-Gesellschaft, Freiburg ⁶1957ff.:

Theologie. Bd. VII (1962), 965-971. ✓

In: Der große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben, Freiburg ⁵1952ff:

Die katholische Theologie (dieser Großartikel enthält Abschnitte: Begriff und Einteilung der Theologie als Glaubenswissenschaft; Theologie als Dienst an der Kirche; Theologie und Philosophie; Die missionarische Selbstbegrenzung der abendländischen Theologie; Ökumenischer Geist der Kontroverstheologie), Ergänzungsband (1962), 1055-1062.

In: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. v. H. Fries, 2 Bde, München 1962-63:

Analogie, Bd. I, 49-61.

Philosophie und Theologie, Bd. II, 312-324.

In: Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons, hg. v. M. Buchberger, Freiburg 1930-1938:

Albertus-Magnus-Akademie, Bd. I (1930), 217.

Balmes, Jaime Luciano, Bd. I (1930), 934-935.

Commer, Ernst, Bd. III (1931), 18.

Comte, Auguste, Bd. III (1931), 25.

Fichte, Immanuel Hermann, Bd. III (1931), 1029.

Fichte, Johann Gottlieb, Bd. III (1931), 1029-1031.

Individuation, Bd. V (1933), 392-393.

Intuition, Bd. V (1933), 441-442.

Irrational, Bd. V (1933), 603-604.

Lebensphilosophie, Bd. VI (1934), 439-441.

Metaphysik, Bd. VII (1935), 132-133.

Phänomenologie, Bd. VIII (1936), 210-212.

Philosophie, Bd. VIII (1936), 244-247.

Substanz, Bd. IX (1937), 877-879.

In: Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. J. Höfer und K. Rahner, Freiburg 1957ff.:

Credo, quia absurdum, Bd. III (1959), 89.

Credo ut intelligam, Bd. III (1959), 89-91.

Denkform, Bd. III (1959), 230-232.

Fidens quaerens intellectum, Bd. IV (1960), 119-120.

Fundamentaltheologie 1.-3., Bd. IV (1960), 452-459.

Gesetz und Evangelium, Bd. IV (1960), 831-835.

Kant (u. Kantianismus), Bd. V (1961), 1304-1309.

Natürliche Theologie, Bd. VII (1962), 923-926.

Neuscholastik, Bd. VII (1962), 923-926.

Noetischer Gottesbeweis, Bd. VII (1962), 1017-1018.

Ontologischer Gottesbeweis, Bd. VII (1962), 1160-1161.

Positivismus, Bd. VIII (1963), 637-639.

Postulatstheologie, Bd. VIII (1963), 644-645.

Voraussetzungslosigkeit, Bd. X (1965), 876-877.

Weg, Bd. X (1965), 976.

Weltanschauung, Bd. X (1965), 1027-1029.

Wissen und Glauben, Bd. X (1965), 1194-1196.

II. LITERATUR

NB: Hier wird nur die ausgewählte Literatur zusammengestellt.

- Alfaro, J., Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: R. Bäumer/M. Dolch (Hg.), Volk Gottes - Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, Freiburg 1967, 518-535.
- Amiot, F., Die Theologie des Heiligen Paulus, Mainz 1962.
- Aubert, R., Modernismus, in: HThT V, 93-100; auch in: SM III, 581-591.
- Auer, J., Die Sakramententheologie von heute, in: Gloria Dei 5 (1950/51) 56-73.
- Ders., Gott der Eine und Dreieine. KKD II, Regensburg 1978.
- Ders., Das Mysterium der Eucharistie. KKD VI, Regensburg 1980.
- Ders., Die Sakramente der Kirche. KKD VII, Regensburg 1979.
- Ders., Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament. KKD VIII, Regensburg 1983.
- Backes, I., Eine neue Auffassung der Mysteriengegenwart, in: Pastor Bonus 49 (1938-39) 285-292.
- Baumann, U., Ökumene, in: NHThG IV, 78-97.
- Baumgartner, J., Die Einheit von Glaube und Sakrament, in: M. Klöckener - W. Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde (FS: H. Rennings), Kevelaer 1986, 47-63.
- Beinert, W., Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, in: Theologische Berichte 9, Zürich 1980, 13-60.
- Ders., Dogma/Dogmatische Aussage, in: LKD, 89-91.
- Ders., Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten, Regensburg 1985.
- Ders., Dogmatik, in: LKD, 91-95.
- Ders., Geheimnis des Glaubens, in: LKD, 169-170.
- Ders., Heilige Schrift, in: LKD, 241-245.
- Ders., Theologie, in: LKD, 500.
- Bernard, M., Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Betrachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: MThZ 20 (1969) 29-50.
- Betz, J., Die Eucharistie als sakramentale Gegenwart des Heilsereignisses >>Jesus<< nach dem ältesten Abendmahlsbericht, in: GuL 33 (1960) 166-175.
- Ders., Die Gegenwart der Heilstat Christi, in: L. Scheffczyk (Hg.), Wahrheit und Verkündigung (FS: M. Schmaus), Paderborn 1967, 1807-1926.
- Ders., Eucharistie als zentrales Mysterium, in: MySal VI/2, 185-313.
- Ders., Eucharistie in der Schrift und Patristik. HDG IV/4a, Freiburg 1979.
- Ders., Eucharistie, in: LThK III, 1142-1157.
- Ders., Eucharistie, in: SM I, 1214-1233.

- Boff, L., Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil, Paderborn 1972.
- Ders., Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf ¹²1992.
- Bornkamm, G., μυστήριον, in: ThWNT IV, 809-834.
- Bouyer, L., Die Kirche. Ihre Selbstdeutung in der Geschichte, Bd. I, Einsiedeln 1977.
- Brinktrine, J., Zur Mysterientheorie. Rezension zu: G. Söhngen, „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ und „Der Wesensaufbau des Mysteriums“, in: ThRv 37 (1938) 129-132.
- Brosseder, J., Ökumenische Theologie, in: SM III, 857-866.
- Brugger, W., Geheimnis, in: PhW, 123-124.
- Bucher, A.J., Gegenwart, in: L. Lies (Hg.), Praesentia Christi (FS: J. Betz), Düsseldorf 1984, 64-75.
- Casel, O., Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1922.
- Ders., Das Wort sacramentum, in: ThR 24 (1925) 41-47.
- Ders., Mysteriengegenwart, in: JLW 8 (1928) 145-224.
- Ders., Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1932.
- Ders., Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: JLW 14 (1938) 1-78.
- Ders., Glaube, Gnosis und Mysterium, in: JLW 15 (1941) 155-305.
- Cazelles, H., Opfer (AT), in: BThW, 441-442.
- Cerfaux, L., Christus in der paulinischen Theologie, Düsseldorf 1964.
- Comblin, Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius XII, in: H. Vorgrimler u. R. Vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. II, Freiburg i.Br. 1970, 70-88.
- Congar, Y., Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse, Salzburg 1960.
- Ders., Die Idee der sacramenta maiora, in: Conc 4 (1968) 9-15.
- Ders., Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes, in: Conc 5 (1968) 176-181; oder in: ThJb 1970, 449-458.
- Ders., Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma. HDG III/3c.
- Ders., Ökumenische Bewegung, in: LThK VII, 1128-1137.
- Cooke, B., Sacraments, in: NDSW, 1116-1123.
- Darlap, A., Gegenwart(sweisen), in: LThK IV, 588-589.
- Eicher, P., Neuzeitliche Theologien, in: NHThG IV, 7-47.
- Eisenbach, F., Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982.
- Feneberg, W., Gegenwart Gottes, in: PLSp, 464-468.

- Filthaut, Th., Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947.
- Fink, P., Sacramental Theology after Vatican II, in: NDSW, 1107-1114.
- Finkenzeller, J., Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV/1a), Freiburg 1980.
- Ders., Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG IV/1b), Freiburg 1982.
- Ders., Sakrament: III. Dogmengeschichtlich, in: LThK IX, 220-225.
- Fries, H. (Hg.), Wort und Sakrament, München 1966.
- Ders., Gottlieb Söhngen, in: H.J. Schultz (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portrait, Stuttgart 1966, 392-396.
- Ders., Teilhabe am Ewigen, in: Cath 26 (1972) 9-14.
- Ders., Die Einheit in der Theologie, in: ThJb 1974, 46-55.
- Ders., Einheit in Vielfalt in der Kirche, in: StZ 205 (1987) 723-730.
- Ders., Söhngen, Gottlieb (1892-1971), in: Härle/Wagner (Hg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, München 1987, 219-220.
- Ders., Einführung von Heinrich Fries, in: CG, 9-15.
- Frisque, J., Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert, in: H. Vorgrimler u. R. Vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. III, Freiburg 1970, 192-243.
- Ganoczy, A., Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt ³1991.
- Ders., Sakrament, NHThG V, 7-16.
- Gerhards, A., Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramentenfeiern, in: M. Klöckener - W. Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, Kevelaer 1986, 17-30.
- Gerken, A., Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistiefeier, in: ZKTh 94 (1972) 199-226.
- Ders., Die Gegenwart Christi in der Eucharistie, in: StZ 191 (1973) 553-562.
- Ders., Theologie der Eucharistie, München 1973.
- Gnilka, J., Epheserbrief, Herders theologischer Kommentar zum NT. 10/2, Freiburg 1971.
- Graf, J., Gottlieb Söhngens (1892-1971) Suche nach <<der Einheit in der Theologie>>, Frankfurt 1991.
- Gutwenger, E., Pascha-Mysterium und Eucharistie, in: ZKTh 89 (1967) 339-346.
- Harnoncourt, P., Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten. Entwurf eines Modells zur Sakramententheologie, in: M. Klöckener - W. Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde (FS: H. Rennings), Kevelaer 1986, 31-46.
- Hennig, J., Gegenwart, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. III, Darmstadt 1971, 136-138.
- Hilberath, B.H. und Schneider, Th., Opfer, in: NHThG IV, 116-127.

- Houssiau, A., The Rediscovery of the Liturgy by Sacramental Theology (1950-1980), in: StLi 15 (1982-1983) 233-248.
- Hünemann, P., Sakrament - Figur des Lebens, in: R. Schaeffler/P. Hünemann (Hg.), Ankunft Gottes und Handeln des Menschen, Freiburg 1977, 51-87.
- Ders., Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, in: E. Klinger u. K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS: K. Rahner), Freiburg 1984, 309-324.
- Irwin, K.W., Liturgical Theology, in: NDSW, 721-733.
- Ders., Sacrament, in: NDTh, 910-922.
- Iserloh, E., Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: HKG VII, 301-337.
- Jacob, H., Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neue katholische Theologie (Diss. Innsbruck 1966), Essen 1969 (= Beiträge zur neueren Geschichte der Theologie 11).
- Jungmann, J.A., Die Eucharistie als Mitte unserer Frömmigkeit, in: GuL 33 (1960) 184-191.
- Ders., Das Grundanliegen der liturgischen Erneuerung, in: LJ 11 (1962) 129-141.
- Ders., Missarum Solemnia, 2.Bde., Freiburg ⁵1962.
- Ders., Von der „Eucharistie“ zur „Messe“, in: ZKTh 89 (1967) 29-40.
- Ders., „Abendmahl“ als Name der Eucharistie, in: ZKTh 93 (1971) 91-94.
- Ders., Liturgische Bewegung, in: SM III, 288-291.
- Junk, Raum, in: PhW, 315-316.
- Kasper, W., Glaube und Geschichte, Mainz 1970.
- Ders., Offenbarung Gottes in der Geschichte, in: B. Dreher u.a. (Hg.), Handbuch der Verkündigung, Bd.I., Freiburg 1970, 53-96.
- Ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987.
- Ders., Jesus der Christus, Mainz ¹¹1992.
- Ders., Der Gott Jesu Christi, Mainz ²1993.
- Kehl, M., Kirche-Sakrament des Geistes, in: W. Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg 1979, 155-180.
- Kelleher, M.M., Liturgical Theology: a Task and Method, in: Worship 59 (1988) 482-497.
- Kern, W., Hundert Jahre Theologie. Zum Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“, in: StZ 196 (1978) 651-664.
- Kilmartin, J., Das letzte Abendmahl und die frühesten Eucharistiefeiern der Kirche, in: Conc 4 (1968) 733-739.
- Kittel, G., ἑσχατος, in: ThWNT II, 694-695.
- Koch, G., Mysterientheologie, in: LKD, 383-384.
- Ders., Wort und Sakrament, in: LKD, 559-560.

- Kolbe, F., Die liturgische Bewegung, Aschaffenburg 1964 (=Der Christ in der Welt IX, Bd. IV).
- Kolping, A., Katholische Theologie. Gestern und Heute, Bremen 1964.
- Kösters, R., Kontroverstheologie, SM III, 31-39.
- Kraus, G., Natur und Gnade, in: LKD, 392-394.
- Küng, H. und Tracy, D. (Hg.), Theologie Wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, in: Ökumenische Theologie, Bd. XI, Köln-Gütersloh 1984.
- Ders., Christozentrik, in: LThK II, 1169-1174.
- Lacugna, M.C., Can Liturgy Ever Again Become a Source for Theology?, in: StLi 19 (1989) 1-13.
- Lehmann, K. und Schlink, E (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg-Göttingen 1983.
- Lies, L., Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen, in: G. Koch u.a. (Hg.), Gegenwärtig in Wort und Sakrament, Freiburg 1976.
- Ders., Eulogia-Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie, in: ZKTh 100 (1978) 69-97.
- Ders., Die drei Weisen der Gegenwart Christi in seiner Kirche, in: GuL 55 (1982) 196-206.
- Ders., Trinitätsvergessenheit gegenwärtiger Sakramententheologie?, in: ZKTh 105 (1983) 290-314. 415-429.
- Ders., Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz, in: ders. (Hg.), Praesentia Christi (FS: J. Betz), Düsseldorf 1984, 110-148.
- Ders., Die Heilsgegenwart Jesu Christi. Zur ökumenischen Spiritualität des Meßopfers im Blick auf das Trienter Konzil (1562), in: P. Imhof (Hg.), Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung, Würzburg 1990, 154-174.
- Ders., Sakramententheologie. Eine personale Sicht, Graz 1990.
- Löhrer, M., Die Feier des Mysteriums der Kirche. Kulttheologie und Liturgie der Kirche, in: HdPTh I, 317-355.
- Löser, W., Nichtchristen, in: LKD, 394-395.
- Luthe, H. (Hg.), Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer 1994, 3. überarbeitete Auflage.
- Maas-Ewerd, Th., Die Krise der liturgischen Bewegung. Studien zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in Deutschland und Österreich von 1939-1944, Regensburg 1979 (=Studien zur Pastoraltheologie 3).
- Manders, H., Sicht der Sakramente heute. Die Sakramente als realisierende Symbole, in: ThG 8 (1965) 201-206.
- Mayer, A.L., Die geistesgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerungen in der Gegenwart, in: ALW 4/1 (1955) 1-55.

- Meyendorff, J., Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche, in: Conc 3 (1967) 291-294.
- Meyer, H.B., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), Regensburg 1989.
- Meyer zu Schlochtern, J., Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg 1992.
- Muck, O., Neuscholastik, in: SM III, 749-754.
- Mühlen, H., Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi. Zur Ekklesiologie des Vatikanums II, ThGl 55 (1965) 270-289.
- Ders., Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes, in: MySal III/2, 513-545.
- Müller, G.L., Christozentrik, in: LKD, 75-78.
- Ders., Christusgeschehen, in: LKD, 77-78.
- Ders., Gottmensch, in: LKD, 233-235.
- Neuenzeit, P. u. H.R. Schlette, Das Sakrament, in: HThG II, 451-465; oder in: H. Fries (Hg.), Wort und Sakrament, München 1966, 88-109.
- Neufeld, K.H., Einwohnung des Hl. Geistes, in: LKD, 114-115.
- Ders., Pneumatologie, in: LKD, 416-418.
- Neuner, P., Sakrament, in: LRel, Freiburg 1987, 573-575.
- Neunheuser, B., Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der Liturgischen Feier, in: L. Lies (Hg.), Praesentia Christi (FS: J. Betz), Düsseldorf 1984, 278-292.
- Ders., Mysterientheologie, in: SM III, 645-649.
- Ders., Mysterium, in: LThK VII, 727-731.
- Nocke, F.J., Allgemeine Sakramententheologie, in: HD II, 188-225.
- O'Neil, C.E., Die Sakramententheologie, in: H. Vorgrimler u. R. Vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. III, Freiburg i.Br. 1970, 244-294. ✓
- Oepke, παρουσία, in: ThWNT V, 856-869.
- Prümm, K., Das christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2.Bde., Leipzig 1935.
- Ders., „Mysterion“ von Paulus bis Origenes, in: ZKTh 61 (1937) 391-425.
- Ders., Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939.
- Rahner, K., Allgegenwart Gottes, in: LThK I, 350-351.
- Ders., Geheimnis, in: LThK IV, 593-597.
- Ders., Sakramententheologie, in: LThK IX, 240-243.
- Ders., Kirche und Sakrament, Freiburg 1960.
- Ders., Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften IV, 51-99.
- Ders., Wort und Eucharistie, in: Schriften IV, 313-335.

- Ders., Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: Schriften IV, 357-385.
- Ders., Die anonymen Christen, in: Schriften VI, 545-554.
- Ders., Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften VI, 277-298.
- Ders., Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: Schriften VIII, 395-408.
- Ders., Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schriften VIII, 409-425.
- Ders., Was ist ein Sakrament? in: E. Jüngel/K. Rahner, Was ist ein Sakrament?, Freiburg 1971, 65-85; oder in: Schriften X, 377-391.
- Ders., Geheimnis, in: SM II, 189-196.
- Ders., Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, in: GuL 43 (1970) 282-301.
- Ders., Über die Sakramente der Kirche. Meditationen, Freiburg 1985.
- Ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1991.
- Ratzinger, J. und H. Fries (Hg.), Einsicht und Glaube. (FS: Gottlieb Söhngen), Freiburg 1962.
- Ders., Ist die Eucharistie ein Opfer?, in: Conc 3 (1967) 299-304.
- Ders., Von der Wissenschaft zur Weisheit, in: Cath 26 (1972) 2-6.
- Ders., Das Fest des Glaubens, Einsiedeln 1981.
- Richter, K. (Hg.), Liturgie - ein vergessenes Thema der Theologie?, Freiburg 1986.
- Rotter, H., Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral, Innsbruck 1983.
- Santeler-Lotz, Akzidens, in: PhW, 7-8.
- Schaeffler, R., Kultisches Handeln- Die Frage nach Problem seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: ders./P. Hünemann (Hg.), Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, 9-50.
- Schau, H., Einwohnung Gottes, in: LThK III, 769-772.
- Scheeben, M.J., Die Mysterien des Christentums, in: Gesammelte Schriften. Bd. II, hg. v. J. Höfer, Freiburg 1941.
- Scheffczyk, L., Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: HKG VII, 263-301.
- Schelkle, K.H., Israel und Kirche im Neuen Testament, in: R. Schnackenburg u.a. (Hg.), Die Kirche des Anfangs (FS: H. Schürmann), Leipzig 1977, 607-614.
- Scherer, R., Modernismus, in: LThK VII, 513-516.
- Schillebeeckx, Christus - Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1965.

- Ders., Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf ²1968.
- Schilson, A., Wege und Möglichkeiten gegenwärtiger Sakramententheologie, in: KatBl 101 (1976) 504-513.
- Ders., Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen? Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen, in: HerKorr 33 (1979) 571-576.
- Ders., Das Sakrament als Problem protestantischer Theologie, in: HerKorr 34 (1980) 133-138.
- Ders., Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982.
- Ders., Opfer, in: PLSp, 948-951.
- Schlier, H., Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: MySal IV/1, 101-221.
- Schmaus, M., Liturgische Erneuerung, in: Cath 6 (1937) 133-143.
- Ders., Katholische Dogmatik, Bd. III, München ³⁻⁴1951; und Bd. IV, München ³⁻⁴1952.
- Ders., Heiliger Geist, in: SM II, 615-627.
- Ders., Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis, in: R. Bäumer u. H. Dolch (Hg.), Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, Freiburg 1967, 13-27.
- Ders., Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, 2.Bde, München 1969-1970.
- Schmidt, KL., ἐκκλησία, in: ThWNT III, 502-539.
- Schmied, A., Was ist ein Sakrament?, in: ThG 20 (1977) 143-152.
- Ders., Perspektiven und Akzente heutiger Sakramententheologie, in: WiWei 44 (1981) 17-45.
- Schnackenburg, R., Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München 1950.
- Ders., Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und Theologische Deutung - Ihr Wesen und Geheimnis, Freiburg 1961.
- Ders., Wesenzüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament, in: F. Holbock u. T. Sartory (Hg.), Mysterium Kirche, Salzburg 1962, 89-199.
- Ders., Christologie des Neuen Testamentes, in: MySal III/1, 227-388.
- Ders., Der Brief an die Epheser. EKK X, Neukirchen 1982.
- Ders., Opfer (NT), in: BThW, 442-446.
- Schneider, Th., Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ⁵1987.
- Schoof, M., Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie, Wien 1969.
- Schrage, W., Der erste Brief an die Korinther. EKK VII/1, Neukirchen 1991.

- Schrofer, E., Kirche unterwegs zum Menschen. Katholische Theologie nach dem II. Vatikanum, in: GuL 57 (1984) 257-278.
- Schulte, R., Das Christuserlebnis als Tat des Vaters, in: MySal III/1, 49-85.
- Ders., Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments, in: MySal IV/2, 46-155.
- Ders., Sakrament(e), in: SM IV, 327-341.
- Ders., Die Wort-Sakrament-Problematik in Evangelischer und Katholischer Theologie, in: Theologische Berichte VI, Zürich 1977, 81-119.
- Schupp, F., Glaube-Kultur-Symbol. Versuch einer kritischer Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974.
- Schürmann, H., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970.
- Schweizer, E., η. Leib Christi und Gottesvolk, in: σῶμα κτλ, in: ThWNT VII, 1071-1072.
- Seibel, W., Gegenwart Christi. Zum Abendmahlsgespräch der evangelischen Kirche in Deutschland, in: StZ 166 (1960) 321-332.
- Semmelroth, O., Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953.
- Ders., Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt 1960.
- Ders., Eucharistische Wandlung, in: GuL 40 (1967) 93-106.
- Ders., Die Kirche als Sakrament des Heils, in: MySal IV/1, 309-356.
- Ders., Opfer und Opfer Christi, in: SM III, 875-884.
- Silics, R., Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des Heiligen Bonaventura, Breslau 1938, bes. 205-256.
- Smulders, P., Die Kirche als Sakrament des Heils, in: G. Barauna (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution >>über die Kirche<< des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, Freiburg-Frankfurt 1966, 289-312.
- Stakemeier, E., Kontroverstheologie, in: LThK VI, 511-515.
- Staufer, ἀγαπᾶω, in: ThWNT I, 20-55.
- Steggink, O., Mystik, in: PLSp, 905-906.
- Strathmann, λαός im NT, in: ThWNT IV, 49-57.
- Umberg, J.B., Die These von der Mysteriengegenwart, in: ZKTh 52 (1928) 357-400.
- Vorgrimler, H., Theologische Gotteslehre, Düsseldorf²1990.
- Ders., Sakramententheologie, Düsseldorf³1992.
- Wagner, J., Liturgische Bewegung, in: LThK VI, 1097-1099.
- Warnach, V., Zum Problem der Mysteriengegenwart, in: Liturgisches Leben 5 (1938) 9-39.
- Ders., Mysteriengegenwart, in: LThK VII, 722.
- Ders., Mysterientheologie, in: LThK VII, 724-727.

Wennemer, K., Eucharistia, in: GuL 39 (1960) 108-119.

Wilckens, U., Der Brief an die Römer (Röm 6-11). EKK VI/2, Neukirchen 1980.