

materiellen Baukunst? Auf jeden Fall muß man anerkennen, daß keine Zeit die Vollkommenheit erst erfunden hat, weder die Theorie noch die Praxis. Ebenso muß man bei ruhigem Vergleich sagen, daß die vielen Einzelbestrebungen, die heute Pflege finden, im Verhältnis zu der unveränderlichen Grundlage und den großen immer gleichen Linien katholischer Aszese recht bescheiden zurücktreten. Dem entspricht es also, das Hervorragendere, nämlich das Gemeinsame, mehr zu betonen als die Gegensätze, und das erleichtert das gegenseitige Verständnis für die Vertreter der verschiedenen Richtungen.

„Mysterien“-Frömmigkeit?

Von JOHANN B. UMBERG S.J.

Liturgische“ Frömmigkeit besagt den Verkehr mit Gott durch die Liturgie und in liturgischen Formen. „Mysterien“-Frömmigkeit dürfen wir jene besondere Art liturgischer Frömmigkeit benennen, wie sie seit einigen Jahren in täglich sich mehrenden Schriften und Vorträgen dargestellt und empfohlen wird. Wir haben hier besonders das für weite Kreise bestimmte Buch „Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche“¹ im Auge. Es dürfte angebracht sein, diese Art von Frömmigkeit in dieser Zeitschrift darzustellen und zu würdigen. Von der geschichtlichen Seite absehend, beschränken wir uns dabei auf das innere Wesen der „Mysterien“-Frömmigkeit, ohne einer vernünftigen und besonnenen Vorliebe, sich im Verkehr mit Gott der Liturgie und liturgischer Formen zu bedienen, irgendwie nahe treten zu wollen.

„Mysterien“-Frömmigkeit ist nun im Sinne des genannten Buches jene im Verkehr mit Gott eingenommene Haltung von Leib und Seele, wie sie von der Liturgie, insofern diese in „Mysterien“-Feiern besteht, verlangt wird. Es kommt also zunächst darauf an zu wissen, was „Mysterien“-Feiern sind, und welche Haltung ihnen gegenüber als die entsprechende gilt.

Wort und Begriff des „Mysterium“ führen uns in die antiken, heidnischen Religionen zurück. „Zahlreiche Akte des antiken Kultes, besonders der Geheimkulte, sind Gedächtnisfeiern eigener Art. Die Taten

¹ Münster 1926, Aschendorff.

auf Erden erschienener Götter, ihre Epiphanien, Leiden und Siege werden zu bestimmten Zeiten ins Gedächtnis zurückgerufen und gefeiert, aber nicht wie die moderne Menschheit den Todestag eines Beethoven oder Goethe begeht. Vielmehr wird durch den symbolischen Ritus das alte Ereignis wieder zur Gegenwart; der Kern ist der gleiche, nur birgt er sich unter dem Symbol; aber auch dies nähert sich möglichst der Urform. Man agiert die Tat mit und wird dadurch in den göttlichen Reigen hineingezogen, wird zum Begleiter des Gottes, zum Gotte selbst. Auch dies ist eine echt antike, höchst konkrete Art, durch Handlungen und Gegenstände das göttliche Leben zu ergreifen und sich zu eigen zu machen. Sie wird vor allem in den Geheimkulten geübt, weshalb wir diese Art Gottesdienst Mysterien nennen“ (S. 21 f.). Hierzu das eine oder andere Beispiel. „Betrachten wir den Kult des Sabazios bei den Thrakern, der im griechischen Dionysosdienste fortlebte. Schon der rasende Tanz auf den Bergeshöhen in finsterner Nacht bei Fackelschein, die aufstachelnde Musik diente der Aufpeitschung und Steigerung des Lebensgefühles. Und schließlich stürzen sich die so Begeisterten auf das Opfertier, den heiligen Stier, der den stierförmigen Gott selber darstellt, zerreißen ihn mit den Zähnen und schlingen das rohe Fleisch hinunter. So glauben sie des Gottes voll zu sein (*ἐνθεοί*, daher das Wort *ἐνθουσιασμός*). Diese Szene mit ihrer primitiven Wildheit zeigt deutlich eine ganz konkrete Erfüllung mit der Kraft des Gottes durch die dramatische Aktion“ (35). Einer besonderen Berühmtheit erfreuten sich die eleusinischen Mysterien, in denen die gemeinsame Tätigkeit des Gottes und seiner Gläubigen noch stärker hervortritt. „Pluton raubte die Kore; Demeter aber irrte durch die Einöden und suchte ihr Kind. Diesen Mythos hat das Lichtfest (*πῦρ*) in Eleusis berühmt gemacht,“ sagt eine christliche Apologie aus dem 2. Jahrhundert, die pseudojustinische Rede an die Heiden im zweiten Kapitel; und ähnlich berichten andere heidnische und christliche Schriftsteller. Wir erfahren aber auch, daß die eingeweihten Festteilnehmer, die Mysteren, selber mit den Priestern den Mythos darstellten, an dem Suchen sich beteiligten, daß sie in atemlosem Laufe dem Priester, der die Demeter darstellte, folgten und schließlich voll lauten Jubels waren, wenn die Verlorene gefunden war. Pluton ist der Herr der Unterwelt und der König der Seelen; wenn eine von ihm entraffte Seele wieder gefunden wird, so ist damit eine tröstliche Aussicht auf das Schicksal

jeder Seele eröffnet. Dadurch, daß die Mysten zusammen mit den Göttinnen das mystische Drama, wie Klemens von Alexandria sagt, aufführen, treten sie in enge Beziehungen zu den Göttinnen und nehmen an ihrem Lose teil. Das gibt ihnen die Hoffnung auf ein besseres Dasein nach dem Tode im Reiche jener Gottheiten. So wird hier die heilige Handlung zum Unterpfande des Seelenheiles (σωτηρία).“ (36).

„Noch klarer tritt dieser Gedanke in anderen mystischen Begehungen hervor, die vom Sterben und Wiederaufleben irgendeiner Gottheit handeln. Adonis, Osiris sterben in der Blüte des Alters, werden beklagt; ungeheurer Jubel begleitet ihre Wiederauffindung. Herodot sagt von den Osirisriten: „Sie führen in der Nacht ein Schauspiel seiner Leiden auf, das die Aegypter Mysterien nennen; das Schöpfen des heiligen Wassers im Nil bezeichnet seine Wiederkunft: Wir haben ihn gefunden, wir freuen uns zumal. Mag zunächst darin sich das Hinsinken und Wiederaufblühen der Natur spiegeln, so bergen sie doch auch einen tieferen Gedankeninhalt, der sich auf das Schicksal der Seele bezieht. Der Wechsel der Natur wird zu einem Bilde innerer, seelischer Vorgänge. Dadurch, daß der Myste in den heiligen Schauspielen symbolisch das Tun und Leiden des Gottes agiert, nimmt er in Wirklichkeit an dessen Leid und Glück teil. Die mystischen Feiern werden zu mystischen Erlebnissen“ (36 f.).

Aus diesen und anderen Beispielen wird nun der Begriff der heiligen Mysterienhandlung oder -feier also bestimmt: „Diese besteht demnach in einer Aktion, einer dramatischen Aufführung, in der religiös erfüllte Menschen eine Tat oder ein Ereignis, das einer höheren, heiligen Sphäre angehört, sinnbildlich darstellen, und nicht nur darstellen wie Schauspieler, die sich in eine fremde Rolle hineindenken, ohne doch ihre Persönlichkeit tatsächlich aufzugeben, sondern als Akteure, die eine wirkliche Tatsache in allem Ernste hinstellen, eine Tatsache freilich, die sich unter einem sinnbildlichen Spiele mehr oder weniger verbirgt. Jede heilige Handlung ist also zugleich ein heiliges Schauspiel, und dies Schauspiel ist unter dem Schleier des Symbols realste Wirklichkeit. Die Akteure wollen nicht bloß darstellen, sie wollen handeln (oder leiden). Das Spiel ist ein wirkendes Bild, ein *signum efficax*; es ist selbst Wirklichkeit und wirkt auch wieder wahre Erhöhung des Seins in eine göttliche Lebenssphäre.“ (S. 37). Als eigentliche Wesensmerkmale des „Mysterium“ müssen mithin gelten: 1) In sich betrachtet muß

das Mysterium die dramatische Darstellung und zugleich Vollziehung eines der höheren Sphäre angehörnden Ereignisses sein (S. 38) und zwar derart, daß damit die „Wiederholung einer von den Stammvätern einst getanen Handlung“ (S. 41) gegeben ist; 2) in seiner Wirkung betrachtet ist das Mysterium notwendig heilbringend, so daß der Myste die Hoffnung empfängt, im Jenseits ein besseres Los zu genießen als der Nichtmyste; 3) die Wirkungsweise des Mysteriums verlangt, daß jeder, der seiner Segnungen teilhaft werden will, am heiligen Spiele auch aktiv als Mitspieler (Akteur) teilnehme. Die Wesentlichkeit dieser drei Merkmale wird im Buche (S. 38 f, 42 f) ausdrücklich betont.

Die Grundanschauung von den Mysterienfeiern der Heiden soll nun auch — und das ist die eigentliche These des Buches und die Rechtfertigung der empfohlenen „Mysterienfrömmigkeit“, wenn auch in veredelter, höherer Art, unseren liturgischen Feiern zukommen: „Hier (in den heidnischen Mysterien) liegt der Zugang zum Wesen des liturgischen Symbols“ (S. 37).

Um diese Behauptung zu würdigen, müssen wir die Anwendbarkeit der drei genannten Wesensmerkmale der heidnischen „Mysterien“ auf unsere liturgischen Handlungen und Feiern prüfend durchgehen. Wir beschränken die Prüfung auf die Hauptakte der christlichen Liturgie, auf die heiligen Sakramente und auf das Meßopfer und lassen das kirchliche Stundengebet und das Kirchenjahr außer acht.

Um mit dem zweitgenannten Merkmal zu beginnen, so ist nach der katholischen Lehre ohne weiteres einleuchtend, daß die Teilnehmer am heiligen Meßopfer und die Sakramentsempfänger geheiligt, innerlich verklärt und zur Hoffnung auf ein besseres Jenseits berechtigt werden, und zwar, wie sehr richtig betont wird, in unvergleichlich edlerer, höherer Art, als sich die Teilnehmer an den antik-heidnischen Mysterien zu denken vermochten. Hierin liegt also keine Schwierigkeit; die Schwierigkeiten beginnen aber bei der Anwendung der beiden anderen Wesensmerkmale, und zwar in einem Maße, daß von wesentlicher Gleichartigkeit zwischen den heidnischen Mysterien einerseits und Opfer und Sakramenten andererseits nicht die Rede sein kann.

Nach dem erstgenannten Wesensmerkmal besteht das Mysterium in der Gegenwärtigsetzung und erneuten Vollziehung eines der höheren Sphäre angehörnden Ereignisses, einer oder mehrerer in der Vorzeit geschehener Tatsachen. Auch unsere liturgischen Feiern

werden bezeichnet als „Mysterienhandlungen, d. h. Handlungen, durch die Christus mit seinem ganzen Leben und Wirken — mit seiner ganzen Erlösungstat auf Erden gegenwärtig gesetzt wird“ (S. 6). „Das christliche Mysterium bezeichnet eine heilige Feier, in der Christus selbst und mit ihm alle Ereignisse des von ihm gewirkten Heilswerkes in heiliger Symbolik dargestellte wirkliche Gegenwart werden, und zwar vor und in der feiernden Gemeinde als dem mystischen Leibe Christi“ (S. 65). „Hinzu kommt bei den liturgischen Bildern etwas ganz Eigenartiges, was allen Bildern außerhalb der Liturgie abgeht. Sie sind wirklichkeitsvolle Sinnbilder. Die Verbindung mit den Sakramenten und Mysterien Christi erfüllt sie mit lebendiger göttlicher Wirklichkeit. Zumal die eucharistische Feier macht die Zuständlichkeiten und Geschehnisse, von denen die Wortliturgie redet, zu Wirklichkeiten“ (S. 103 f.).

Halten wir hier inne und suchen wir den Sinn dieser Texte in die gewöhnliche Sprache der Theologie zu fassen. Das Mysterium soll vor allem sein eine „Gegenwärtigsetzung der christlichen Heilstaten“. Das will offenbar mehr besagen, als daß wir durch die christlichen Mysterien „tatsächlich“ „das Heil“ erlangen; gemeint ist vielmehr, daß im Sinne der antiken Mysterien die von unserem Herrn einmal auf Erden vollzogenen, geschichtlichen Tatsachen, Handlungen, Worte (?) und Werke, wiederum unter uns, in unserer Mitte gegenwärtig werden. Und wie ist diese Gegenwärtigsetzung der einmal in der Geschichte vollzogenen Tatsachen zu denken? Nicht als bloß geistiges oder phantasiebildliches Erinnern, sondern als eine wie in einem Schauspiel vor sich gehende äußere, sinnlich wahrnehmbare Vorführung. Das sinnenfällige Symbol (Handlung, Wort oder Gegenstand) ist dabei wesentlich. Aber auch das ist nicht genug. Es handelt sich nicht nur um eine Gegenwärtigsetzung im Symbol, in symbolischer Handlung, symbolischer Sache, symbolischem Wort, wie man etwa eine verstorbene Person gegenwärtig setzt, indem man ihr Bild aufstellt; es wird vielmehr eine über die symbolische Gegenwart hinausgehende Vergegenwärtigung behauptet: es eignet dem Symbol eine Wirklichkeit, die mehr ist als theoretische Versinnbildung oder dramatische Aufführung; das Symbol ist wirklichkeitsgeladen. Besteht diese dem Symbol innewohnende Wirklichkeit etwa nur in der Kraft, uns die Früchte der einstigen Erlösungstaten Christi zuzuwenden? Nein, sie ist mehr; sie ist die geschichtliche, einmal vollzogene Erlösungstat selbst, die, wenn auch

unter dem Symbol verborgen, unter uns gegenwärtig wird. Es ist darum die Taufe nicht bloß als ein sichtbares und wirksames Zeichen unsichtbarer Gnade und als reines Symbol des Leidens und der Auferstehung Christi im Sinne der gesamten Theologie, sondern auch als die reale, wirkliche Setzung der einmal gewirkten Erlösungstatsachen Christi anzusehen: „Indem das Sterben und Auferstehen Christi in ihm (dem Täufling) wirklich gesetzt wird, stirbt er seinem bloß menschlichen Leben ab und nimmt die *vita aeterna* als das Leben des verkörperten Christus und als das Leben der Kirche in sich auf“ (S. 6). Ähnliches muß dann auch von den anderen Sakramenten gelten.

Natürlich empfindet jeder philosophisch und theologisch Gebildete bei derartigen Behauptungen die ernstesten Schwierigkeiten, und verlangt nach durchschlagenden Beweisen oder wenigstens nach der Angabe einer Art und Weise, die die Gegenwärtigsetzung von geschichtlichen vergangenen Handlungen als annehmbar erscheinen läßt. Als Beweise werden einige Vätertexte und vor allem das Selbstzeugnis der Liturgie geboten. Der Beweis müßte, syllogistisch gefaßt, etwa also lauten: Väter und Liturgie kennzeichnen die christlichen liturgischen Handlungen als eigentliche Mysterienhandlungen im Sinne der antik-heidnischen „Mysterien“, und zwar nicht bloß als unter diesem oder jenem Hinblick mit diesen vergleichbar, sondern als wesentlich gleichartig; nun aber besagen die antik-heidnischen „Mysterien“ die reale, wirkliche Gegenwärtigsetzung in alter Vorzeit vollzogener Handlungen. Also muß ein gleiches auch von den christlichen liturgischen Handlungen und Feiern gelten. Beide Vordersätze müßten geschichtlich bewiesen werden. Allein, die vorgebrachten Belege sind nicht beweiskräftig. Da jedoch die gegenwärtige Würdigung grundsätzlich von der geschichtlichen Seite absieht, so wenden wir uns der anderen Seite, der spekulativen Frage, zu: Ist die behauptete Gegenwärtigsetzung der von Christus gewirkten Heilstaten in dem Sinne, wie unser Buch sie annehmbar zu machen sucht, möglich?

Die aufgeworfene spekulative Frage wird vom Buche selber auf diese Art gelöst: „Der tiefere Grund dieser Vergegenwärtigung liegt in Christus selbst. In ihm wohnt der göttliche Logos (die zweite Person der Gottheit), durch den die ganze Erlösung gewirkt worden ist, daher der eine göttliche Akt, der ewige Gegenwart ist und der alles, was er wirkt, als göttliche Tat beständig in gleicher Weise in sich trägt“ (S. 66).

„Mit dem menschengewordenen Logos werden gleichzeitig aber auch seine Menschwerdung, seine Werke, sein Leiden, sein Sterben, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, seine Sendung des Heiligen Geistes, ja sein dereinstiges Wiederkommen am Ende der Zeiten, sein Sitzen zur Rechten des Vaters — kurz die ganze Urheilstatsache, auf der das Christentum beruht — gegenwärtig. Das alles ist ja, soweit es auf die dabei handelnde Person des Logos ankommt, eins. In Gott als dem *actus purus*, der lautersten Wirklichkeit, ist jede Zusammensetzung ausgeschlossen. Welche Intensität des Seins haben wir also im Mysterium der heiligen Messe vor uns! Welch unermessliche Fülle des Lebens!“ (S. 110f.).

Wir gehen offenbar nicht fehl, wenn wir den Sinn dieser Worte aus ihrem mystischen Halbdunkel herausheben und schulgerecht in folgende Sätze fassen: Bei den liturgischen Feiern (wenigstens in der heiligen Messe und in den Sakramenten) ist immer die Gottheit (der Logos) gegenwärtig; die Gottheit enthält nun aber in sich jede Wirklichkeit; also ist in den liturgischen Feiern zugleich mit der Gottheit jede Wirklichkeit gegenwärtig, mithin auch die Wirklichkeit der einmal von Christus gesetzten Erlösungshandlungen und -tatsachen.

Hiezu ist nun vom Standpunkte der Theodizee und Theologie gar vieles zu bemerken: vor allem, daß damit eine den liturgischen Feiern eigentümliche Gegenwärtigsetzung der Heilstatsachen nicht erklärt ist. Denn es kann absolut keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß die in der Gottheit, im *actus purus*, im Logos enthaltene Wirklichkeit immer und überall ganz genau die gleiche ist. Was im Inneren der Gottheit wirklich ist, war es von Ewigkeit her, ist es in jedem Augenblick und zu allen Stunden — nicht nur zur Zeit der liturgischen Feier; — und was im Inneren der Gottheit als dem *actus purus* an Wirklichkeit enthalten ist, ist überall auf ganz gleiche Weise gegenwärtig wie der *actus purus* selber, ebensogut auf dem entferntesten Gestirn wie auf und an unseren Altären. Wenn also behauptet wird, wir hätten in den liturgischen Feiern eine unermessliche Fülle des (göttlichen) Lebens und eine unerfaßliche Intensität des Seins vor uns, so ist das unhaltbar, wenn damit etwas diesen Feiern Eigentümliches hervorgehoben werden soll.

Soweit die Heilstatsachen des Gottmenschen im *actus purus* enthalten sind, sind sie eben allgegenwärtig und ewig. Ganz genau das-

selbe gilt aber auch von allem anderen, was je war und sein wird, auch von jenen Tatsachen, die in keiner Beziehung zu Christus und zu unserem Heile stehen, wie z. B. vom Uebergange Hannibals über die Alpen, von der Völkerwanderung usw.

Das göttliche Sein ist absolut unveränderlich, gleichviel ob es im Innersten der Erde oder auf dem fernsten Sterne, ob auf dem Altare und in der Kirche oder in unserer Seele, ob in Christus oder außer ihm gegenwärtig ist; denn die göttliche Natur ist auch dort, wo die mit der zweiten Person hypostatisch vereinigte Menschennatur gegenwärtig ist, innerlich, als *actus purus*, als Logos, ganz genau dieselbe wie dort, wo die Menschheit Christi nicht zugegen ist. Mit demselben Rechte, wie das Buch (S. 66) sagt: „Bei der Eucharistie nun tritt der göttliche Logos durch Christus in unsere Gegenwart ein und mit ihm alles, was er in Christus je gewirkt hat und wirken wird“, kann man sagen: Auch außerhalb der Eucharistie und auch ohne die Menschheit Christi ist der göttliche Logos uns immer und überall gegenwärtig und mit ihm alles, was er (in Christus, oder außer Christus) je gewirkt hat und wirken wird. Mit der Berufung auf den Logos als den *actus purus*, als die lauterste Wirklichkeit, die jede Zusammensetzung ausschließt und darum eine unerfaßbare „Intensität des Seins“ und eine „unermessliche Fülle des Lebens“ in sich birgt, ist für eine besondere und eigentümliche Gegenwärtigsetzung der Heilstatsachen in den Sakramenten, die heilige Eucharistie miteinbegriffen, nichts gewonnen.

Dazu kommt noch ein weiteres. Es geht wahrhaftig nicht an, die von Christus einmal vollzogenen Handlungen deswegen für gegenwärtig zu erklären, weil ihre Wirklichkeit in der Gottheit, im Logos, enthalten ist. Die Wirklichkeit oder Realität jener Taten ist, soweit sie im *actus purus*, in der Wesenheit Gottes enthalten sind, eine ganz andere als wie sie in der Zeitlichkeit, außer Gott, Dasein hatte. Die Gottheit enthält zwar alle positiven Dinge in sich selber und hängt darum beim Erkennen und Handeln nach außen in keiner Beziehung von den Außen-
dingen ab. Aber die Dinge sind in Gott nicht nach ihrem eigenen geschaffenen und zeitgeschichtlichen Sein enthalten, sondern nur nach der Art und Weise, wie es dem unendlich vollkommenen *actus purus*, der jede Zusammensetzung ausschließt, zukommt. Nach der Theologie enthält Gott auf höhere (eminente) Weise das Sein aller Geschöpfe, in-
soweit er nämlich deren letzte und völlig ausreichende Wirkursache, ihr

Vor- und Urbild, ihr Zweck und der Untergrund für ihre Möglichkeit ist.¹ Eine menschliche Handlung ist also nicht nach ihrem geschaffenen Sein und ihrer Geschichtlichkeit in Gott enthalten; denn in Gott ist nichts Geschaffenes und nichts Geschichtliches als solches; — selbst nicht eine von der Menschheit Christi gesetzte Handlung; denn auch Christi Heilstatsachen sind ihrem inneren Sein nach vom göttlichen Sein zu innerst und wesentlich verschieden, sie sind, mit dem göttlichen Sein verglichen, nur *entia analogia*.

Da nun die Behauptung von der „Gegenwärtigsetzung der Heilstatsachen“ bei den liturgischen Feiern, sei es in der Eucharistie oder in anderen Sakramenten, nur den einen Sinn haben kann, daß die geschichtlichen und geschaffenen Handlungen der Menschheit Christi als solche wiederum gegenwärtig würden, so ist diese Gegenwärtigsetzung durch die Berufung auf den *actus purus* in keiner Weise erklärt; der Schluß: Hier ist Gott gegenwärtig, also auch jede vom Gottmenschen vollzogene Tat, und zwar als einmal geschichtlich wirklich gewesene Größe, ist eben verfehlt. Sonst könnte man auch sagen: „Alle unsere Taten, auch die sündhaften, sind (nach ihrem eigenen physischen Sein) dort gegenwärtig, wo Gott gegenwärtig ist, d. h. sie sind im eigentlichen Sinne allgegenwärtig und ewig; Hannibal übersteigt noch jetzt und in jedem Augenblick durch die ganze Ewigkeit, nicht nur in Europa, sondern auch in Australien, und in der Sahara, und auf der Sonne und in jedem Atom die Alpen.“

In unserem Buche wird ein anderer Weg, die Gegenwärtigsetzung der Heilstatsachen Christi in der liturgischen Feier als erklärlich und annehmbar zu erweisen, nicht angegeben. Somit dürfte sich ein weiteres Eingehen auf die Hauptthese des Buches erübrigen. Indes verlangt die volle Klärung der aufgeworfenen Frage von dem Verhältnis der menschlichen Taten Christi zur Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart des Logos noch einen Blick auf die im Satze „Die Handlungen sind der Persönlichkeit zuzuschreiben“² enthaltene Wahrheit.

Angewandt auf Christus, besagt der Satz, daß die aus der menschlichen Natur hervorgehenden Handlungen wegen der Vereinigung dieser Natur

¹ „Deus dicitur eminenter continere esse omnium creaturarum, quatenus est earum ultima et sufficientissima causa efficiens, exemplaris et finalis et fundamentum possibilitatis earum“ (Chr. Pesch S. J., Praelect. dogmat. II, n. 122).

² „Actiones sunt suppositorum“.

mit der göttlichen Person eine unendliche Würde erhalten, nicht aber, daß sie aus der göttlichen Natur hervorgehen und darum innerlich göttliche, d. h. unendliche Eigenschaften besitzen. Sie werden zwar mit Recht göttliche Handlungen genannt, weil sie aus einer Natur hervorgehen, die im eigentlichen Sinne einer göttlichen Person gehört. Allein ihr physisches Sein wird dadurch innerlich nicht verändert. Darum waren die Taten des Gottmenschen, die aus seiner Menschheit hervorgingen, nach ihrer inneren physischen Seite rein geschöpfliche Dinge, beschränkt nach Sein, Dauer und Raum. Der Satz „Christus leidet“ kann darum keineswegs den Sinn haben: Wo die göttliche Person Christi ist, da ist auch das Leiden Christi, sondern nur diesen: Die göttliche Person Christi, die allgegenwärtig und ewig ist, bewirkte, daß das Leiden seiner menschlichen Natur dort und dann, wo und wann das Leiden geschah, die Würde vom Leiden einer göttlichen Person besaß. Die Einmaligkeit, die Zeitlichkeit, die Vergänglichkeit, die räumliche Beschränkung des Leidens wird dadurch gar nicht in Abrede gestellt, noch viel weniger aufgehoben.¹ Es war ein arger Irrtum des Eutyches, daß er meinte, die Eigenschaften und Handlungen der einen Natur in Christus würden wegen der hypostatischen Vereinigung wirklich und formell zu Eigenschaften der anderen Natur. Dem gleichen Irrtum verfielen die lutherischen Ubiquisten, indem sie lehrten, der Leib Christi sei durch die Menschwerdung allgegenwärtig geworden, da die menschliche Natur Christi im eigentlichsten Sinne die Eigenschaften der göttlichen Natur erhalten habe. Es wäre mithin auch mit Hilfe des Satzes „Die menschlichen Handlungen Christi sind seiner göttlichen Person zuzuschreiben“ oder mit Hilfe des Satzes von der gegenseitigen Mitteilung der menschlichen und göttlichen Attribute in Christus (*communicatio idiomatum*) unmöglich, auf eine Gegenwärtigsetzung der Heilstatsachen Christi in den liturgischen Feiern zu schließen.

Nach den bisherigen Ausführungen kann von einer wahren und eigentlichen Gegenwärtigsetzung der Heilstatsachen bei den liturgischen Feiern nicht gesprochen werden. Es ist darum auch erklärlich, warum in unserem Buche diese Gegenwärtigsetzung fast nur für das Meßopfer betont wird; die Anwendung auf die anderen Sakramente fehlt fast vollständig — obgleich auch diese zu den liturgischen Feiern gehören und obschon

¹ Vgl. Chr. Pesch, *Praelect. dogmat.* IV, n. 85.

der Mysteriencharakter für alle Sakramente, ja sogar für das ganze Kirchenjahr, behauptet wird.

Mit besonderem Nachdrucke wird die Messe als „Mysterium“ hingestellt: „Nachdem wir so mit Hilfe der Religionsgeschichte den Begriff der heiligen Mysterienhandlung kurz dargelegt haben, stellen wir den Satz auf: Die heilige Messe ist im vollen und wahren Sinne eine heilige Mysterienhandlung; ja sie ist geradezu die ideale Verwirklichung dieses Begriffes, der im Altertum nur unvollkommene Durchführung erfahren hatte“ (S. 38). Daß schon der erste Teil der Wesensbestimmung, die gegenwärtige Vollziehung oder Gegenwärtigsetzung des von Christus gewirkten Erlösungswerkes, im Sinne des Buches nicht zutrifft, haben wir gesehen. Dennoch dürfte sich ein weiteres Wort über die von der Theologie allgemein zugegebene „Erneuerung des Kreuzopfers durch die heilige Messe“ lohnen, namentlich um zu sehen, inwieweit darin eine gewisse Ähnlichkeit mit antiken Mysterienfeiern zu erkennen ist. Unbewiesen und unbegründet ist die Meinung, als werde auf unseren Altären das blutige Leiden Christi, wie es sich in der Geschichte abgespielt hat, wieder gegenwärtig; dann wäre ja das Meßopfer ein blutiges Opfer (was vom Trienter Konzil ausdrücklich abgelehnt wird)¹; auf blutige Weise wird das Kreuzopfer weder sichtbar, noch unsichtbar erneuert. Richtig ist, daß das blutige Kreuzopfer in der heiligen Messe bildlich, in durchaus entsprechender Symbolik dargestellt, also bildlich erneuert wird; denn die sakramentale, d. h. im Bilde vollzogene Trennung von Fleisch und Blut durch die Konsekration der beiden Gestalten, ist ein wahres Abbild der beim Kreuzopfer physisch geschehenen Trennung von Fleisch und Blut. Aber es ist das nicht ein bloßes Bild ohne anderen Inhalt und ohne sakramentale Wirkung. Unter den Bildern ist Christi Fleisch und Blut wirklich gegenwärtig — wenn auch nicht zugleich mit der einmal vollzogenen physischen Trennung —; und eben darum ist diese Gegenwärtigsetzung Christi mehr als ein bloßes Spiel, keine bloße Theateraufführung. Auch ist die Wirksamkeit dieses „Spieles“ eine andere als beim natürlichen Schauspiel: das „Spiel der Messe“ bringt helfende Gnaden und Nachlaß von Sündenstrafen. Nach der annehmbarsten Meßopfertheorie ist dieses „Spiel“ dadurch ein wahres und eigentliches Opfer, daß es von

¹ Sess. 22, cap. 2; Denzinger n. 940.

Christus selbst, d. h. in seinem Namen und Auftrag von eigens dazu bevollmächtigten Priestern vollzogen wird, und daß der Hohepriester eben durch dieses in seinem Namen und in seiner Person aufgeführte „Spiel“, d. h. durch die Gegenwärtigsetzung seines Fleisches und Blutes unter den getrennten Gestalten und die damit gegebene bildliche Darstellung des Kreuzopfers seine innerste Opfergesinnung dem himmlischen Vater gegenüber äußerlich wahrnehmbar zum Ausdruck bringen will.

Wer hierin eine gewisse Aehnlichkeit mit den antik-heidnischen Mysterien erblicken will, mag es tun; nur darf er nicht von einer erneuten Vollziehung oder tatsächlichen Gegenwärtigsetzung des Leidens Christi reden. Noch viel weniger von der Gegenwärtigsetzung der Menschwerdung oder Auferstehung und Himmelfahrt, oder gar des Wiederkommens zum Gerichte; denn diese Ereignisse sind in dem sakramentalen Bilde des Leidens Christi (in der getrennten Konsekration der beiden Gestalten) keineswegs sinnfällig dargestellt. In dieser Aehnlichkeit — nicht Gleichartigkeit — mit den antiken Mysterien mag auch der Grund zu suchen sein, warum Väter und Liturgien von der Meßopferfeier als von einem „agere“, von „actio“, „actio mysterii“ „exercere opus redemptionis nostrae“ und ähnlichem sprechen, womit nach unserem Buche (S. 48 f.) die tatsächliche Vergegenwärtigung der von Christus einmal gesetzten Handlungen bezeichnet und bewiesen sein soll. In diesem „agere“ oder „Spielen“ erschöpft sich auch die eigentliche Anamnese oder das eigentliche Gedächtnis des Leidens Christi, soweit es sich um eine Realanamnese und nicht bloß um ein Wort- oder Gedankengedächtnis handelt. Das Gedächtnis an die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn, wie sie im römischen Meßkanon geschieht, ist eine reine Wortanamnese und als solche wesentlich verschieden von der Realanamnese des Leidens Christi, die in sinnlich wahrnehmbarer Form, durch die äußerlich sichtbare sakramentale Scheidung von Christi Fleisch und Blut, vollzogen wird.

Es bleibt uns noch das dritte Wesensmerkmal der „Mysterienfeier“ in seiner Anwendbarkeit auf die Sakramente und im besonderen auf die heilige Messe zu prüfen. Es besteht in der Art, wie das „Mysterium“ seine Wirkungen hervorzubringen vermag und berufen ist. Aus dem früher angeführten klassischen Beispiele der „Mysterien“ im Kulte des Sabazios, der Demeter, in den Osirisriten geht unzweifelhaft

hervor, daß, wer an ihren Wirkungen teilhaben wollte, sich dabei nicht als passiver Zuschauer verhalten durfte, sondern als tätiger Mitspieler in die Darstellung des Ereignisses eingreifen und dadurch in den göttlichen Reigen hineingezogen werden mußte. So wird denn auch (S. 42 f) ausdrücklich bemerkt: „Fragen wir näherhin: Wie wird das Heil erworben? Schon der Name der heiligen Handlung zeigt, daß es nicht durch bloße Passivität angeeignet wird. Die Mysten agieren vielmehr mit den Priestern an ihrer Spitze die Kultlegende, die Taten und Leiden der Götter, werden so deren Genossen und nehmen wie an ihrem Leide so an ihrem Glücke teil. Ja, sie vertreten den Gott selbst, nennen sich nach seinem Namen . . . ; er ist unter ihnen, in ihnen . . . ; sie umschwärmen ihn, eignen sich seine Kraft an, werden in ihn verwandelt.“ Und wiederum (S. 39): „Dadurch, daß der Myste in den heiligen Schauspielen symbolisch das Tun und Leiden des Gottes agiert, nimmt er in Wirklichkeit an dessen Leid und Glück teil. Die mystischen Feiern werden zu mystischen Erlebnissen“, und es ist dieses wirkliche Teilnehmen an des Gottes Leid und Glück, das dem Mysten das ersehnte Heil mitteilt. Es handelt sich also vor allem um eine Wirksamkeit wesentlich *ex opere operantis* — und damit ist auch schon über die Anwendbarkeit des eigentlichen Mysteriencharakters auf die Sakramente das Urteil gesprochen. Nach katholischem Dogma¹, kommt den Sakramenten wesentlich eine Wirksamkeit *ex opere operato* zu. Auch das unvernünftige Kind, das nicht imstande ist, in der Taufe das Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen des Erlösers subjektiv mitzuspielen, empfängt die volle Wirkung des Sakramentes; es kann auch gültig und und gnadenwirksam gefirmt, geweiht mit der heiligen Eucharistie gestärkt werden, ohne daß es dabei ein Schauspiel aufführen helfe. Beim Erwachsenen wird zwar zum gültigen und fruchtbaren Sakramentsempfang mehr erfordert, nämlich Absicht und Vorbereitung durch Glaube, Hoffnung und Reue über unverziehene persönliche Todsünden; aber dieses ganze Tun des Erwachsenen kann durchaus nicht als ein aus sich wirksames Mitspielen bei der Darstellung der Heilstatsachen gefaßt werden; es bleibt völlig im Bereiche der Vorbereitung zum Tun des Sakramentspenders. Was die heilsame Gnadenwirkung hervorbringt, ist das Tun des Spenders: der Empfänger kann sich während der

¹ Konzil von Trient, sess. 7, can. 6–8; Denzinger n. 849–851.

eigentlichen heiligen Handlung (abgesehen etwa vom Bußsakramente) rein passiv verhalten. Es ist darum wieder ganz richtig, wenn auch nicht folgerichtig, wenn in unserem Buche von der aktiven Mitbetätigung des Sakramentsempfängers kaum gehandelt wird.

Umsomehr wird die tätige Teilnahme der Mysten, d. h. Christen, beim heiligen Meßopfer (S. 42 f.) hervorgehoben: „Die christlichen Mysten agieren mit ihrem Kyrios zusammen. Während Christus auf dem Altare sich opfert, umstehen die ‚Christen‘, die in der Taufe in seinen Tod hineingetaucht wurden und so ‚typisch mit dem Herrn starben‘ und ihn anzogen, die Opferstätte; an ihrer Spitze waltet die heilige Priesterschaft, die das Opfer vollzieht; aber auch alle miteinander bilden eine ‚heilige Priesterschaft‘. Denn alle Christen nehmen teil an der heiligen Handlung. So sehr sind sie durch den Besitz des Geistes Christi mit dem Herrn verbunden, daß Christus und die Kirche wie ein Leib sind . . . So ist denn die Kirche, und zwar die konkrete Gemeinde, die eben die Messe feiert, nicht bloß Zuschauerin des Dramas, sondern Mitakteurin. So teilt die Kirche ihres Bräutigams Opfergesinnung und Opfertat, stirbt mit ihm, steht mit ihm auf, wird mit ihm verklärt und erhöht. . . . Wer mit Christus, und zwar zunächst typisch, sakramental, mystisch, mitleidet und mitaufersteht, der hat geistigen Anteil an der Gnade der Erlösung, wird eins mit Christus und nimmt an seiner ewigen Glorie teil. Es ist kaum nötig zu sagen: Was bei den außerchristlichen Weihen nur schattenhaft angedeutet ist, das ist hier volle Wirklichkeit geworden; ein tieferes Mithandeln mit dem göttlichen Tun ist nicht zu erdenken.“

Sehen wir zunächst von nebensächlichen Dingen ab, wie z. B. von der Behauptung, in der heiligen Messe werde auch die Verklärung des Herrn agiert, d. h. dramatisch dargestellt, eine Behauptung, deren Unrichtigkeit auf der Hand liegt (wie schon oben betont wurde), eine Behauptung, die nur aus Liebe zum sogenannten liturgischen Verklärungsprinzip aufgestellt wird. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem „Agieren“ der Mysten zu. Wenn die heilige Messe nach Art der antikeidnischen Mysterien wirken soll, so können nur jene an ihren Früchten teilhaben, die geistig und körperlich mitagieren, also beim Opfer wenigstens wirklich gegenwärtig sind, nicht aber abwesende. Nun ist es aber klar, daß auch jene Christen, die in der Kirche nicht anwesend sind, ja sogar alle Menschen, an den Segnungen der Messe irgendwie teilnehmen. Und sollte die Messe, die der Priester ungebeten für sein krankes

abwesendes Mütterchen aufopfert, für dieses fruchtlos sein? Man wird auch nicht behaupten wollen, die armen Seelen könnten nur dann durch die heilige Messe Linderung finden, wenn sie mitspielend den Altar umschweben.

Aber auch beim „Anhören“ der heiligen Messe ist ihre Heilswirkung nicht an ein gegenwärtiges Mithandeln gebunden. Das Messeanhören ist ja doch kein wirkliches Mithandeln und Mitagieren im Sinne der antik-heidnischen Mysterien. Bei diesen nahm nur jener an Leid und Glück seines Gottes teil, der selbst und persönlich mitspielte; ein ruhiges Zuschauen reichte, trotz innerer Anteilnahme an den Geschicken des Gottes, zur Heilsgewinnung nicht aus. Und bei der heiligen Messe? Da genügt es doch völlig, mit rein innerer Teilnahme dem Verlaufe der heiligen Handlung zu folgen. Nur wenige können aktiv mitwirken, wie die Meßdiener und Kirchensänger. Die Berufung auf den mystischen Leib Christi und auf das (uneigentliche) Priestertum aller Christen ändert an diesen Tatsachen nichts; denn die vom Priester im Namen des mystischen Leibes Christi vollzogene Opferhandlung begründet kein aktuelles und persönliches Mithandeln aller, oder auch nur der gegenwärtigen Glieder der Kirche.

Dazu kommt, daß der Priester die heilige Messe sogar für solche darbringen kann und darf, die gar nicht zum mystischen Leibe Christi gehören und in keiner, auch noch so uneigentlichen Art „Priester“ oder „Mitakteure“ genannt werden können, nämlich für Heiden. Mag es auch zweifelhaft sein, ob diese fähig sind, alle Wirkungen des Meßopfers zu gewinnen, so können ihnen doch sicher die fürbittenden Früchte desselben zugute kommen.

Auch die Kommunion während der heiligen Messe entspricht nicht der Auffassung, wie sie in unserem Buche dem heidnischen Kultmahle zugeschrieben wird, wonach nämlich „beim Kultmahle das religiöse Handeln darin besteht, daß man vor und mit der Gottheit ißt“ (S. 36.) Wo ist denn bei der heiligen Messe und Kommunion ein mitessender Gott? Will man annehmen, daß der himmlische Vater bei der heiligen Kommunion mitkommuniziere?

Wohin wir uns also auch wenden, die Behauptung, die heilige Messe wirke nach der Art der antik-heidnischen Mysterien, entbehrt der Begründung und ist in sich unhaltbar; sie wird durch die katholische Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Meßopfers geradezu ausgeschlossen.

Hiemit dürfte die innere und wesentliche Verschiedenheit der antikeidnischen Mysterien und christlich-liturgischen Feiern hinreichend dargetan sein, und jene zeigten gesundes Empfinden, die schon beim Gedanken an eine so starke Anlehnung an heidnische Religiosität, wie sie in dem Buche „Mysterium“ und auch sonst betont und empfohlen wird, in ihrem christlichen Innern sich unangenehm berührt fühlten.¹

Es wäre unseres Erachtens kein Segen für die katholische Aszese und Mystik, wenn man sich die den heidnischen „Mysterien“ entsprechende Seelenhaltung aneignen und auf die christlichen liturgischen Feiern, wenn auch in veredelter Form, übertragen wollte. Die „Mysterien“-Frömmigkeit wäre ein Fremdkörper im katholischen Seelen- und Gemeinschaftsleben.

¹ Ein protestantischer Gelehrter schrieb im Jahre 1921 (Theologisches Literaturblatt, Leipzig, 42 (1921) 141) von einem „stark modernistischen Charakter“ der Laacher Liturgieauffassung. Das war sicher stark übertrieben und läßt sich namentlich jetzt, „nachdem die Wasser einer zum Teil starkromantisch-gefühlsmäßig orientierten, zum Teil künstlich gemachten und genährten ‚Bewegung‘ vererbt sind“, wie ein katholischer Berichterstatter schreibt (Literarische Beilage der Augsburger Postzeitung vom 17. März 1926, Nr. 11, S. 43), erst recht nicht mehr halten — trotz der immerhin noch auffälligen Hervorkehrung des „Erlebnisses“ bei den liturgischen Feiern. Auf der anderen Seite aber können wir demselben katholischen Schriftsteller nicht beipflichten, wenn er, gerade unter Rücksichtnahme auf das hier gewürdigte Buch „Mysterien“, bemerkt, es grabe sich das Bleibende, Wertvolle der „Bewegung“ mit zunehmender Klärung sein eigenes tiefes Bett und werde so erst zum dauernd befruchtenden Strom; die Abhandlungen unseres Buches seien ebensoviel Lichter, die in das Letzte und Höchste hineinweisen, was Liturgie zu sagen und zu geben habe. Und vollends unverständlich ist, was er von den zwei Abhandlungen „Altchristlicher Kult und Antike“ und „Die Messe als heilige Mysterienhandlung“ sagt, daß sie sich vor allem auszeichnen „durch die kritisch abgewogene und zugleich intuitiv-sichere Methode, mit der das Spezifische und Wesentliche an der Liturgie herausgearbeitet wird. Die Abhandlung: ‚Die Messe als Mysterienhandlung‘ möchten wir am liebsten als Sonderabdruck in die Hand jedes Priesters wie jedes gebildeten katholischen Laien wünschen, so reich und befruchtend ist ihr Ertrag, so tief ihre Fragestellung.“