

eines Kirchenlehrers festgesetzt sind: Heiligkeit des Lebens, außergewöhnliche Gelehrsamkeit und der Spruch des Heiligen Vaters. Dann sollte sie ihre Meinung äußern, ob man den hl. Johannes vom Kreuz zum Lehrer der Kirche erklären könne. Im gewöhnlichen Konsistorium vom 27. Juli dieses Jahres im Vatikan erstattete Unser ehrwürdiger Bruder Kardinal Antonius Vico, Bischof von Porto und Santa Rufina, Präfekt der Kongregation, den Bericht. Nachdem auch unser geliebter Sohn Carolus Salotti als Anwalt des Glaubens gesprochen hatte, gaben die Kardinäle der Kongregation der hl. Riten einmütig ihre Zustimmung.

So kommen wir denn den Wünschen der unbeschulten Karmeliten und aller übrigen Bittsteller gern und freudig nach und erklären mit gegenwärtigem Schreiben, gestützt auf unser sicheres Wissen und unsere reife Erwägung, kraft apostolischer Machtvollkommenheit den heiligen Bekenner Johannes vom Kreuz zum Lehrer der ganzen Kirche. Dem sind keine apostolischen Konstitutionen und Verordnungen noch andere gegenteilige Bestimmungen irgend welcher Art entgegen. Wir beschließen: gegenwärtiges Schreiben bleibe in Kraft und Geltung, erfahre und behalte seine volle und ganze Wirkung. So soll es rechtes Urteil und Lehre sein, nichtig aber und hinfällig von nun an alles, was je anders, von wem und von welcher Behörde es auch sei, mit oder ohne Vorwissen, darüber vorgebracht wird.

Gegeben zu Rom beim hl. Petrus, unter dem Zeichen des Fischerringes, am 24. August 1926, im fünften Jahre Unseres Pontifikates.

P. Kard. Gasparri, Staatssekretär.

„In der Einheit des Heiligen Geistes“

Von Jos. A. Jungmann S. J.

Das eucharistische Gebet, mit dem schon die Urkirche das heilige Opfer umgeben hat und das, um ein paar Zugaben bereichert, den Kern unserer Meßfeier bildet, beginnt bekanntlich mit der Präfation und schließt mit dem Amen des Volkes, das dem Pater noster vorhergeht. Vor diesem Amen des Volkes erhebt es sich noch einmal zur vollen Höhe seiner Kraft, in der alle Töne demütiger, dankbarer und doch wieder selbstbewußter Anbetung zusammenklingen, wie es von einer frohgestimmten Danksagung in der Präfation auch seinen Aus-

gang genommen hat. Der Blick ist auf Christus, den Mittler, gerichtet. „Durch Christus unsern Herrn“ — wie Wegzeichen standen diese Worte immer wieder am Schluß eines Abschnittes in den Kanongebeten. „Durch Christus unsern Herrn“, schließt auch das letzte dieser Gebete. Doch jetzt wird der Gedanke auseinandergefaltet: Ihn meinen wir, durch den aller Segen von dir herabsteigt in diese irdische Schöpfung; durch ihn als Logos ist sie einst geworden (*creas*) und durch ihn empfängt jegliches Wesen in seiner Weise Heiligung und Leben und Segnung (*sanctificas, vivificas, benedicis*), daß es uns zum Heile diene (*praestas nobis*), so wie du uns jetzt das köstlichste Mahl bereitet hast. Und dann faßt der Priester die geheiligten Gaben, Kelch und Hostie, und es folgt in der feierlichen *Doxologie* oder Lobpreisung die Antwort der erlösten Schöpfung an den Schöpfer, der uns durch Christus alle Gnade schenkt: Durch ihn (*per ipsum*) und von allem, was sich mit ihm vereint (*cum ipso*) und was eingegliedert ist in seinen Leib (*in ipso*) und was so aufgenommen ist in die Einheit, zu der der Heilige Geist die Herzen verbindet (*in unitate Spiritus Sancti*) — so steigt zu dir, allmächtiger Vater, alle Ehre und alle Verherrlichung empor durch alle Zeiten¹. Bei den letzten Versen erhebt der Priester Kelch und Hostie. Der Schwung des Lobpreises ergreift gewissermaßen auch die Opfergaben und reißt sie mit empor, Gott dem allmächtigen Vater entgegen. In manchen Gegenden, besonders in Frankreich, wird zu dieser Erhebung der heiligen Gestalten vom Ministranten ein Glockenzeichen gegeben, um das Volk auf den feierlichen Moment aufmerksam zu machen.

Daß die Erhebung der Gestalten an dieser Stelle die *Doxologie* verstärken soll, dürfte die annehmbarste Deutung derselben sein. Die Zeremonie selbst ist, wenn

¹ Die in der obigen Umschreibung vertretene Auffassung der Schlußdoxologie des Kanons und im besonderen der Wendung „in unitate Spiritus Sancti“ ist näher begründet in des Verfassers Arbeit: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7 8), Münster 1925, S. 178—182. Auch im folgenden verweisen die im Text eingeklammerten Zahlen für nähere Belege auf die Seiten dieses Buches. Das Hauptthema desselben war, Sinn, Entfaltung und Rückbildung des Betens durch Christus an der Hand der Liturgien geschichtlich klarzustellen. Gegenwärtiger Aufsatz möchte mit dem gleichen Material unter praktischem Gesichtspunkt eine Bestimmung unseres Betens näher beleuchten, die sich (vom Worllauf der als Ueberschrift gebrauchten Formel abgesehen) sachlich und geschichtlich als eine Voraussetzung und Vorstufe des lebensvollen Betens durch Christus erweist.

auch in etwas anderer Form, schon in den ältesten römischen Rubrikenbüchern, den sog. *Ordines Romani*, vermerkt, die uns die Papstmesse beschreiben, wie sie mindestens schon im 8. Jahrhundert gefeiert wurde. Darnach wurde der Kelch schon bei den Worten „per ipsum“ emporgehoben, u. zw. vom Archidiakon, der ihn unter Benützung eines Linnentuches an den Henkeln faßte; der Papst selber erhob dabei die hl. Hostie zum Rand des Kelches. Die Kreuzzeichen werden erst seit dem 9. Jahrhundert allmählich beigelegt, im Interesse der seit jener Zeit mit solcher Vorliebe gepflegten Symbolik. Uebrigens scheint die Erhebung der Gestalten an dieser Stelle der Messe und im angegebenen Sinn schon im Leben eines gallischen Bischofs des 4. Jahrhunderts, Euverte von Orleans, erwähnt zu sein: „... in hora confractionis, cum de more sacerdotali hostiam elevatis manibus tertio Deo benedicendam offerret, super caput eius velut nubes splendida apparuit“². Dagegen haben die Liturgien des Morgenlandes und auch die etwa seit dem Ende des 4. Jahrhunderts sich ausbreitenden Liturgien des gallischen Typus im Abendlande eine Erhebung der hl. Hostie kurz vor der Kommunion, deren Bedeutung von der angegebenen verschieden ist. Es wird hier nämlich der Leib des Herrn erhoben und den Gläubigen gezeigt während des Rufes: „Das Heilige den Heiligen!“, also im Sinne einer Einladung zur Kommunion zugleich mit der Mahnung, das Herz zu prüfen.

In dieser Schlußdoxologie des römischen Kanons ist uns kostbares altchristliches Gut erhalten geblieben. Gerade Einleitungs- und Schlußwendungen haben am frühesten einen formelhaften Charakter erhalten, einen festgeprägten Wortlaut, an den sich der zelebrierende Priester oder Bischof zu halten hatte, während der Text der Gebete noch im 4. Jahrhundert weithin seinem Gutbefinden überlassen blieb. Andererseits haben solche Einleitungs- und Schlußwendungen auch am kräftigsten allen Aenderungen und Reformen standgehalten, wie sie im Laufe der Zeit über die liturgischen Texte ergangen sind. Solche Formeln, die das Leben der grauen Vorzeit geschaffen und die der Fluß der späteren Entwicklung nicht mehr berührt hat, mögen nun immerhin etwas von Versteinerungen an sich haben, und doch bergen sie köstliches Leben in sich, das man nur wecken, befreien muß. Denn in solchen gleichbleibenden Formeln der gehobenen gottesdienstlichen Rede ist gerade das ausgesprochen, was einst für alle Beteiligten gemeinsame, selbstverständliche Voraussetzung, feststehende Grundstimmung all ihres Betens war, das, wovon man sonst nicht weiter redete, was eben darum

² Siehe F. Cabrol im *Dictionaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* 4 (1920 21), 2662, 2665 f. Das späte Mittelalter hat in dieser Erhebung des Leibes und Blutes Christi „seine Erhebung auf das Kreuz für das Heil der ganzen Welt“ symbolisiert gesehen. Vgl. die Einschaltung von einem „Anastasius natione Romanus“ bei Rabanus Maurus, *De clericorum institutione* c. 33 (Migne, P. L. 107, 324).

zur Formel wurde. Aus diesem Grunde verdienen aber gerade diese Formeln unsere besondere Beachtung. Wie spricht sich die Zusammengehörigkeit von Priester und Volk darin aus, daß jedem selbständigen Gebet des Priesters das „Dominus vobiscum“ vorangeht und das Amen des Volkes nachfolgt. Wie zeigt sich der Drang, Gott zu danken darin, daß in allen christlichen Liturgien das eucharistische Gebet beginnt: Wahrhaft würdig und recht ist es . . .

Das gilt nun im besonderen Maße für die Schlußdoxologie unseres Kanons und nicht zuletzt für die darin enthaltene Wendung: „in der Einheit des Heiligen Geistes“. Diese Schlußdoxologie ist uralte. Die ältesten Handschriften römischer Sakramentare enthalten sie im gleichen Wortlaut. Mit unwesentlichen Varianten steht sie in der alten ambrosianischen Messe. Ja schon die liturgischen Texte, die Hippolyt von Rom um 220 in seiner „Apostolischen Ueberlieferung“ niedergeschrieben hat, in einer Zeit, da in Rom noch die griechische Liturgiesprache herrschte, weisen in der Messe eine Schlußformel auf, die sich, wie wir noch sehen werden, mit der gegenwärtigen nahe berührt. Bei Hippolyt sehen wir zugleich, daß dieselbe Formel, die zum Abschluß des eucharistischen Gebetes dient, ebenso zum Abschluß anderer feierlicher Gebete gebraucht wird — daß es also Zufall ist, wenn wir in der jetzigen römischen Liturgie das „Per ipsum“ nur mehr in der Messe verwenden, während die verschiedenen Weiheprästationen keine eigentliche Schlußdoxologie aufweisen oder ebenso wie die Orationen die Schlußformel des Bittgebetes gebrauchen: „Per Dominum nostrum“. Diese gleichmäßige Verwendung einer eigentlichen Schlußdoxologie innerhalb wie außerhalb der Messe begegnet uns ebenso, wenn wir andere Liturgien ins Auge fassen. Und wenn wir auf den Wortlaut dieser Doxologien sehen, so finden wir, daß sie bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts in den allermeisten Fällen ein Element enthielten, das wir sachlich unserer Wendung: „in der Einheit des Heiligen Geistes“ gleichsetzen können.

Genauer gesprochen müssen wir hier unterscheiden zwischen den beiden großen Kulturkreisen, in denen das Christentum heimisch war, bevor von einer lateinischen Kirchensprache die Rede sein kann, dem griechischen nämlich und dem syrischen.

Für das griechische Gebiet sind uns nicht wenige altehrwürdige Reste liturgischer Texte erhalten. Ihre Doxologie enthält vom 2. bis 4. Jahrhundert das in Frage stehende Element meist in der Form: im

Heiligen Geiste; sie weisen daneben aber regelmäßig die weitere Wendung auf: durch Christus, also: dir sei Lob und Ehre durch Jesus Christus im Heiligen Geiste. So hält es z. B. durchwegs das 1894 entdeckte Euchologium des Bischofs Serapion von Thmuis († nach 362), eines Freundes des hl. Athanasius, das uns in 30 kostbaren Nummern Gebete für verschiedene Anlässe bietet. Ein Gebet für die Kranken z. B. läßt es mit den Worten beschließen: „... schaffe Ehre deinem heiligen Namen durch deinen Eingebornen Jesus Christus, durch den dir Ehre und Kraft ist im Heiligen Geiste jetzt und in alle Ewigkeit der Ewigkeiten.“ Im Gebet zur Taufwasserweihe wird die Herabkunft des Logos erbeten, „damit die Täuflinge nicht mehr Fleisch und Blut seien, sondern Geist und dich anbeten können, den ungewordenen Vater, durch Jesus Christus im Heiligen Geiste...“ Origenes verlangt in seiner Schrift „Ueber das Gebet“ (nach 232), man solle das Gebet beginnen und auch wieder schließen „mit Lob und Preis an den Vater des Alls durch Jesus Christus im Heiligen Geiste“. Christus der Hohepriester bringt unser Gebet dem Vater dar, der Heilige Geist aber ist es, durch dessen Hilfe wir überhaupt erst zu beten vermögen, was und wie es sich geziemt (137).

Es sind biblische Gedanken, die hier anklingen. „Im Geiste“ sollen ja die Gläubigen wandeln, weil sie durch den Geist, den Heiligen Geist, das neue Leben haben. (Röm. 8, 9 ff.) Ihr ganzes Sein ist ja in der Taufe aus dem Bereiche des Irdischen und Fleischlichen herausgehoben und in die reinere Atmosphäre des Geistes verpflanzt; darum soll auch ihr Beten diesen Geist atmen. (Eph. 6, 18; Röm. 8, 15.) In einem Geist haben wir ja alle Zutritt zum Vater. (Eph. 2, 18.) Da ist es durchaus verständlich und folgerichtig, daß sich auch im gemeinsamen öffentlichen Gebet Worte auf die Lippen drängen, in denen zum Ausdruck kommt, daß die Gemeinde im Heiligen Geist, im Bewußtsein ihrer Erneuerung und Erhebung durch Gottes Gnade, sich versammelt habe und so vor Gott hintreten wolle. Und es ist nur ein kleiner Schritt weiter, wenn daneben mit dem hl. Paulus auch der hohepriesterlichen Vermittlung durch Christus besonders gedacht wird.

Auffallend ist nun, daß in einigen Fällen griechische Doxologien neben der erwähnten Berufung auf Christus als Hohenpriester an Stelle des Gliedes „im Heiligen Geist“ ein anderes verwenden: „in der heiligen Kirche“. Es ist vor allem Hippolyt von Rom, der uns

mit diesem Brauch bekannt macht. So schließt sein Meßformular, ähnlich wie das Gebet zur Bischofs- und das zur Priesterweihe: „. . . daß wir dich loben und preisen durch deinen Sohn (puerum) Jesus Christus; durch ihn wird dir Ruhm und Ehre zuteil, dem Vater und dem Sohne mit dem Heiligen Geiste, in deiner heiligen Kirche, jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.“ Außerhalb der „Apostolischen Ueberlieferung“ Hippolyts gibt es nur noch vereinzelte griechische Texte, in denen uns diese Wendung „in der heiligen Kirche“ begegnet. Wohl aber tritt sie uns öfter entgegen, wenn wir nun liturgische Texte des syrischen Bereiches ins Auge fassen, besonders solche, die sich auch sonst als bodenständig syrisch, nicht importiert griechisch erweisen.

Da ist vor allem die ostsyrische Messe, wie sie heute noch von einem kleinen Häuflein syrischer Christen, darunter den unierten sogenannten Chaldäern gefeiert wird. Hier schließt das, was wir Kanon nennen und was sich als älterer Kern jener Meßfeier erweisen läßt, mit den feierlichen Worten: „. . . und wir wollen dir danken und dich preisen ohne Ende in deiner Kirche, die erlöst ist durch das Blut deines Gesalbten, mit entsiegelten Lippen und entschleiertem Anflitz, indem wir Preis und Ehre und Huldigung emporsenden zu deinem lebendigen und heiligen und lebenspendenden Namen jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen.“ — Auch die westsyrische Liturgie, sonst von Antiochia und Jerusalem her stark mit griechischen Formen überwachsen, weist Spuren dieser Art auf. Es scheint eine alte Doxologie nachzuklingen, wenn das Gebet für die Verstorbenen an zwei Stellen der Messe mit den Worten geschlossen wird: „. . . und für alle hingeschiedenen Gläubigen, Kinder der heiligen Kirche, in beiden Welten in Ewigkeit. Amen.“ — Die armenische Liturgie, die in ihrem ältesten Bestand auf syrische Herkunft hinweist, während sie später viel byzantinisches Gut aufgenommen hat, dankt in einem ihrer nichtbyzantinischen Gebete dem allmächtigen Vater, daß er die heilige Kirche zu einem sicheren Hafen gemacht hat und zu einem heiligen Tempel, in dem die heilige Dreifaltigkeit verherrlicht wird, und mehrfach bringt sie „durch die heilige Kirche“ ihre Bitte vor den Herrn (133)³. Solche Texte ergeben zum mindesten die starke Vermutung, daß die formelhafte Umrahmung und besonders der Schluß des liturgischen Gebetes der alten syrischen Christenheit in ähnlicher

³ Vermullich entspräche die Uebersetzung „in der heiligen Kirche“ besser dem Urtext, da sie im Munde des Priesters jedenfalls einen besseren Sinn gibt.

Weise das Glied „in der heiligen Kirche“ enthielt, wie uns etwa im römischen Ritus die Formel „durch Christus“ geläufig ist. „In der heiligen Kirche“ preisen wir dich, flehen wir zu dir, das würde bedeuten: nicht als einzelne Erdenpilger erheben wir den Blick zu deiner Majestät, als Menschenkinder, schuldbeladen, wie wir sind, sondern wir haben uns hier versammelt als dein Volk, aufgenommen — durch die Taufe — in den Verband deiner Kirche, deiner heiligen Kirche. Dem entspricht eine andere Wendung, die nur als jüngere Entfaltung des in Rede stehenden Ausdruckes erscheint, wenn es nämlich in Gebetsschlüssen dieser Liturgiengruppe des öfteren heißt: daß wir hier und dort dich preisen „mit allen, die dir wohlgefallen“ (175). Auch ist zu beachten, daß im Syrischen das Wort für „Kirche“ wie im Hebräischen (kahal) noch die alte Grundbedeutung: Berufung, (von Gott) berufene Versammlung, deutlich erkennen läßt, ähnlich dem griechischen *ἐκκλησία*. „In deiner Kirche“ also: in der Schar deiner gnadenvoll Berufenen. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, als jener Organismus, dessen Seele der Heilige Geist ist, das ist der Untergrund und Quellgrund, aus dem sich das Gebet zu Gott erhebt.

Es ist ein und derselbe Grundgedanke, der in das Gebet eingebaut wird, wenn es in den meisten griechischen Texten heißt: im Heiligen Geiste preisen wir dich, und wenn in den syrischen Formularen und in einem kleineren Teil griechischer Formulare gesagt wird: in der heiligen Kirche preisen wir dich. Dort ist die Quelle der Heiligung hervorgehoben, die wirkende Kraft, die die Gemeinschaft der Gläubigen durchwaltet und die ihr Gebet Gott wohlgefällig macht, und hier steht die Gemeinschaft im Vordergrund, geheiligt, wie sie ist durch das Wirken des Heiligen Geistes. Die Gläubigen leben, handeln und beten in der heiligen Gemeinschaft, im Heiligen Geiste, oder, um das Lieblingswort des hl. Paulus zu gebrauchen: in Christus. Und dieses Wort führt uns zurück zur Stelle, wo die beiden Aeste aus dem gemeinsamen Stamme hervortreiben.

Der Herr selber ist es, der die hier angedeutete Gebetsgesinnung den Seinigen ans Herz gelegt hat. Nachdem er ihnen an der Hand des Gleichnisses vom Weinstock und den Reben gezeigt hat, zu welcher inniger Gemeinschaft sie alle kraft der Gnade Gottes untereinander und mit ihm zusammengeschlossen sind, fügt er hinzu: „Wenn ihr in mir bleibt, so möget ihr bitten, um was ihr wollt, es wird euch werden.“

(Joh. 15, 7.) Und er wiederholt denselben Gedanken mit anderen Worten: „An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten . . .“ (Joh. 16, 26). „Was immer ihr in meinem Namen den Vater bitten werdet, das will ich tun.“ (Joh. 14, 13; vgl. 15, 16; 16, 23 f.) Der Name ist, wie auch anderswo, nur hebraisierende Umschreibung der Person: in meinem Namen = in mir; im Namen Christi = in Christus. Das Gebet der Seinen soll hervorgehen aus jener geistigen Welt, die mit dem Erlösungstode begründet, mit dem Kommen des Heiligen Geistes vollendet wird, und das ist der mystische Christus, die Kirche, durchströmt vom Heiligen Geiste. (113, 117 ff.)

Es ist darum notwendig ein neues Beten, das sich aus dem Kreise seiner Jünger zum Vater erhebt, wie es eine neue Schöpfung ist, deren Erstlinge sie sind. Die Christuszugehörigkeit soll ihrem Gebet einen frohen Klang geben voll kindlicher Zuversicht. Die so beten werden, das sind Menschen, deren ganzes Leben geweiht und geheiligt, verinnerlicht und vertieft ist, weil sie durch Christus ganz Kinder des himmlischen Vaters geworden sind. Sie sind die wahren Anbeter, von denen der Herr schon gesprochen hat zum samaritischen Weibe, die den Vater „im Geist und in der Wahrheit“ anbeten.

Es lag nun bei diesem Beten nicht an neuen, kunstgerecht gesetzten Worten, an schlaue erlauschten Formeln und klug geübten Riten, wie es wohl die Frömmigkeit heidnischer Kulte wähnen mochte, wenn es galt, die Gnade der Gottheit herabzuziehen, sondern es sollte einfach das Menschenherz reden, das umgewandelt war zu neuem Leben, gebändigt zu christlichen Sitten. Aber je höher die Seele geschwellt war vom Wehen des neuen Geistes, je mehr sie durchdrungen war vom neuen Gesetz des Betens, um so sicherer mußte die Fülle des Herzens auch überfließen in das Gefäß des liturgischen Gebetswortes, um ihm auch in der festen Formel eine frohe Offenbarung, eine immer wiederkehrende Beteuerung dankbaren Vertrauens zu schaffen. Die Formeln, die uns begegnet sind, weisen immer denselben reichen Gedanken auf, nur anders gewendet, denselben Edelstein in anderem Licht: im Geist und in der Wahrheit — im Heiligen Geist — in der heiligen Kirche — im Namen Jesu — in Christus. Alle diese Wendungen könnten dasselbe besagen; der Ausdruck „in Christus“ umschließt sie alle. Er mochte den ältesten Christen besonders geläufig sein, wie er mindestens das ganze Denken, Reden und wohl auch Beten des hl. Paulus durchzieht.

Der Gedanke ist auseinandergefaltet, wenn auf der einen Seite die Rede ist vom Beten „in der heiligen Kirche“, auf der anderen vom Beten „im Heiligen Geist“, und er ist wieder zusammengefaßt, wenn Gott gepriesen wird „in der Einheit des Heiligen Geistes“. Ja, wenn man die Schlußdoxologie unseres heutigen römischen Kanons neben die oben erwähnte in der „Apostolischen Ueberlieferung“ Hippolyts stellt, die dort genau an derselben Stelle verwendet wird, als Abschluß des eucharistischen Gebetes, so zeigt sich, daß unser Text nur eine geringe Weiterbildung des letzteren darstellt, eine Umbildung, die vielleicht vorgenommen wurde zugleich mit dem Uebergang von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache im 3. Jahrhundert (182).

Der Wortlaut ist offensichtlich bestimmt durch die Ausdrucksweise des hl. Paulus im Briefe an die Epheser (4, 1—3): „Ich bitte euch, ich, der Gefesselte im Herrn, wandelt würdig der Berufung . . . darauf bedacht, die Einheit des Geistes (unitatem spiritus) zu wahren im Bande des Friedens.“ Ein Band des Friedens soll die Christengemeinde umschlingen, indem alle dieselbe Gesinnung, denselben Geist zu wahren suchen, indem alle nach dem Vorbild der Gemeinde von Jerusalem „ein Herz und eine Seele“ sind. Nun muß die Einheit des Geistes in diesem Pauluswort nicht notwendig vom Heiligen Geiste verstanden werden, obwohl schon Chrysostomus es in diesem Sinne nimmt. Es ist bei Paulus für die Exegeten auch sonst oft schwer, zu entscheiden, ob er unter „Geist“ (*πνεῦμα*) den natürlichen Menscheng Geist meint oder den Heiligen Geist oder aber den von der Gnade des Heiligen Geistes gehobenen Menscheng Geist, wie er dem zu neuem Leben wiedergeborenen Menschen entspricht. Aber es war jedenfalls sehr naheliegend, daß man frühzeitig das prägnante Pauluswort aufgegriffen hat, um damit den ganz geläufigen Gedanken zu verbinden: der Heilige Geist muß in den Christen jenes innere Einheitsprinzip sein, das alle zusammenhält zu heiliger Gemeinschaft. Der hl. Augustin gebraucht das Wort in diesen Sinne: Was dem Donatisten fehlt, der außer dem Verbande der katholischen Kirche steht, ist nicht die Taufe; er ist getauft und gültig getauft. Aber er ist ein getrenntes Glied, das nicht beseelt ist vom Geiste der Heiligkeit, der den Leib Christi belebt; und darum empfängt er erst, so wie er zur einen Kirche zurückkehrt „die Einheit des Geistes im Bande des Friedens“⁴.

⁴ Ep. 185, 42 (Migne, P. L. 33, 811).

Ein zweifacher Gedanke ist es nach dem Gesagten, der, wie uns die Formel „in der Einheit des Heiligen Geistes“ am Ende des Kanons zum Bewußtsein bringt, alles liturgische Beten durchzieht: daß das Beten der Kirche in ihrem Gnadenleben gründet und daß es Gemeinschaftsgebet ist.

Die Bedeutung des Ausdruckes „in der Einheit des Heiligen Geistes“ ist im Grunde dieselbe an der zweiten Stelle, die uns wohl geläufiger ist, in der Schlußformel der Orationen: (darum bitten wir dich) durch unsern Herrn Jesus Christus, deinen Sohn, der mit dir lebt und regiert in der Einheit des Heiligen Geistes . . . (184 ff.). Die Einheit ist hier nur auf ein anderes Subjekt bezogen: es ist Christus der Gottmensch in seiner Verklärung, der schon kraft der hypostatischen Union ganz erfüllt ist vom Heiligen Geiste; der Heilige Geist ist das lebendige Band, das ihn mit dem Vater zur innigsten Einheit verbindet, zu jener Einheit, die das Vorbild der irdischen sein soll, nach dem Worte des Herrn selbst: „daß sie eins seien, wie wir eins sind.“ (Joh. 17, 11.) Der Briefwechsel des hl. Fulgentius († 533) mit dem Diakon Ferrandus zeigt uns, daß man den Ausdruck auch tatsächlich so aufgefaßt hat und daß die landläufige Uebersetzung: in Einigkeit des Heiligen Geistes = mit dem Heiligen Geiste, nicht zu Recht besteht, was übrigens auch ein Blick in die größeren lateinischen Lexika (s. v. unitas) lehren kann. Jene Einheit ist gewissermaßen der innerste Kern in der heiligen Stadt Gottes, wo zuerst Menschliches mit Göttlichem im Heiligen Geiste verbunden ist. Ring um Ring schließt sich um dieses innerste Heiligtum des Himmels die Reihen der Engel und Heiligen, die alle den Anschluß an diese Einheit für immer gefunden haben. Christus der Herr aber „lebt und regiert“ in ihrer Mitte „in der Einheit des Heiligen Geistes“ als verkürter Priester und König. Die ganze Himmelsherrlichkeit leuchtet so auf in den letzten Wendungen selbst des Bittgebetes der römischen Liturgie, um unsere Hoffnung jedesmal zu heller Flamme zu entzünden.

In der Einheit des Heiligen Geistes: Es ist vor allem nicht der bloße Menscheng Geist, der in der Liturgie betet — der Menscheng Geist, hier in philosophischer Kühle dem Unendlichen gegenüber tretend, dort von Schuldbewußtsein zerquält, von Zweifeln und Aengsten verfolgt; sondern es ist der Heilige Geist, der die Menschenherzen umgewandelt hat zu kindlichem Frohsinn, der Geist, dessen Frucht ist: Liebe, Freude, Friede . . . (Gal. 5, 22), und der die Kinder Gottes voll Vertrauen zu ihm „Vater“ sagen lehrt (Röm. 8, 15. 26; Gal. 4, 6). Darum die ruhige, harmonische Stimmung, die das liturgische Beten durchzieht, gemäßigt im Jubel der höchsten Festesfreude wie in der Trauer am offenen Grabe, beständig wie der Glanz des Goldes, weil verankert im ewigen Frieden Gottes, im Heiligen Geist, den uns Christus gebracht hat. Es ist das jene Stimmung, von der sich moderne Kirchenkunst und moderne

Kirchenmusik notwendig überall dort entfernt, wo sie in erster Linie aus dem schwankenden Geiste einer gottentfremdeten Zeit ihre Nahrung schöpft, anstatt aus dem ewig jungen und starken Geiste Christi, wo sie sich im Heiligtum zum Organ der Welt macht, anstatt die Sprache der Kinder Gottes zu reden, wo sie glaubt, den Unfrieden zerrissener Menschenherzen expressionistisch in Farben und Töne umsetzen zu müssen, anstatt die kranken Seelen mit der „Salbung des Heiligen Geistes“ heilen zu helfen.

Doch wäre es unrecht, Steine auf diejenigen zu werfen, die sich in den Dienst christlicher Kunst gestellt haben. Die Kunst wächst aus der Zeit und aus ihrem geistigen Leben heraus. Nun ist aber das Frömmigkeitsleben weiter Kreise innerhalb der Kirche selbst noch lange nicht genug beherrscht vom Taufbewußtsein, vom Reichgottesbewußtsein, vom Gedanken, daß Gnadenstand, Gotteskindschaft, Gastrecht am Tische des Herrn, zum Normalbestand christlicher Seelenverfassung gehören und daß der Fall in schwere Sünde für den, der einmal angefangen hat, das Leben der Kirche mitzuleben, etwas ganz und gar Abnormales, eine unerträgliche Dissonanz sein müßte, die nicht rasch genug behoben werden kann. In diesen Zusammenhang muß man die Kommuniondekrete Pius X. einreihen, die uns lehren, die Eucharistie wieder als das selbstverständliche tägliche Brot der Kinder Gottes anzusehen, das auch den Kleinen nicht unter dem Vorgeben entzogen werden darf, es ihnen, wenn der Hunger gewachsen ist, in den Formen eines glänzenden Festmahles zu reichen. Und von den Bestrebungen Pius X. darf die liturgische Bewegung nicht getrennt werden, die die religiöse Erneuerung aus den Kräften der Liturgie zu befördern sucht und die noch kürzlich in einem Schreiben von Kardinalstaatssekretär Gasparri an Abt I. Herwegen von Maria-Laach Lob und Ermutigung erfahren hat.

In der Einheit des Heiligen Geistes nimmt das Gebet seinen Ursprung: Das liturgische Gebet ist Gemeinschaftsgebet und Gemeinschaftsgebet ist gewissermaßen die klassische Form des Gebetes. So sehr das Privatgebet der einzelnen seit den Anfängen der Christenheit neben dem liturgischen einherging, so ist doch das letztere das Primäre — vom Beten des Sünders auf den Wegen der Rechtfertigung abgesehen — das der Natur nach Frühere; denn nach katholischem Begriff ist zuerst die Kirche, der Leib Christi mit seinem göttlichen Leben, in

das der einzelne erst durch die Wiedergeburt einbezogen werden muß, um so wahrhaft leben und — beten zu können⁵. Darum ist auch das Urgebet des Christen das Vater unser. Und darum ist Eintracht und Liebe das große Gebot, das Kennzeichen derjenigen, die als Jünger Jesu das eine Leben seines mystischen Leibes leben; darum ist das irdische Gotteshaus, aus vielen Steinen ragend emporgewölbt, das rechte Sinnbild der Christenheit, des Gottesvolkes, das nach vielfältigem Schriftwort der wahre Tempel Gottes ist. Und darum ist das liturgische Beten, das Beten der einmütig versammelten Gottesgemeinde, die von einem Geiste beseelt und durchwaltet ist, die rechte Sprache der Erlösten. Der hl. Paulus weist darauf hin, wenn er den Christen zu Rom einträchtige Gesinnung wünscht, Christus gemäß, damit sie „einmütig und mit einem Munde“ den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus preisen (Röm. 15, 5 f.) — ein Wort, das in orientalischen Liturgien des öfteren verwertet ist.

Wie erhebend, wenn das ganze Volk in die Gebete des Priesters einstimmt, wie dies noch in manchen Rubriken unseres Missale vorgesehen scheint⁶, oder wenn es seine Stimme zum Gesang erhebt, wie dies Pius X. wieder als Ideal hinstellte⁷, oder wenn es — mehr bedacht auf die Ansprüche feineren Geschmacks an kunstvollen Gesang und edelgehaltenes Gebetswort — doch im Herzen mitsingt und mitbetet. Wo kann stärker als hier die Freude des Heiligen Geistes die Herzen durchzittern? Und wo wird das Band heiliger Bruderliebe fester gewoben als hier?

Wenn der Priester in der Schlußdoxologie des Kanons die Worte spricht „in der Einheit des Heiligen Geistes“, hält er das heilige Sakrament in Händen. Es kann nicht Zufall sein, daß uns der gleiche Ausdruck in einer orientalischen Liturgie — es ist die griechische Liturgie „des hl. Markus“, die bis gegen Ende des Mittelalters in Alexandria gebräuchlich war — ebenfalls gerade an der Stelle begegnet, wo der Priester den Leib des Herrn emporhält, indem er ihn nämlich dem Volke zeigt mit den Worten: „Das Heilige den Heiligen!“, worauf das

⁵ Dagegen ist in Luthers Lehre, die in willkürlicher Weise die Rechtfertigung auf den Fidualglauben des einzelnen gründet, weder die Kirche noch die Liturgie von solcher Bedeutung.

⁶ Ritus celebr. III, 9; VII, 7.

⁷ Motu proprio über die Kirchenmusik vom 22. Nov. 1903, n. 3.

Volk mit dem etwas dunklen Rufe antwortet: „Der eine Vater ist heilig, der eine Sohn ist heilig, der eine Geist ist heilig — zur Einheit des Heiligen Geistes“. Für die erste Hälfte des Rufes, in der sich deutlich die Glaubenskämpfe des 4. Jahrhunderts abgeprägt haben, bieten andere Liturgien die verständlichere Parallelförmigkeit: „Nur einer ist heilig, einer der Herr —“ als deren Fortsetzung sich die Worte: „Zur Einheit des Heiligen Geistes“ immerhin begreifen lassen: der Genuß von Leib und Blut des einen Heiligen durch die versammelte Gemeinde soll ihr gereichen zur Stärkung der Einheit im Heiligen Geiste — oder, wie diese Weiterführung in der byzantinischen Liturgie tatsächlich lautet: „— zur Erfüllung mit dem Heiligen Geiste“ (180 f).

Es ist das Sakrament der Liebe, die Tischgemeinschaft beim eucharistischen Opfer, wo die „Einheit des Heiligen Geistes“ immer wieder bestärkt, ihr beständig neue Nahrung zugeführt wird. Für die heilige Kommunion ist nämlich eine doppelte Fassung, ein doppelter Stil der Umrahmung in frommen Gebeten möglich: mehr individual oder mehr sozial. Die beiden Weisen schließen sich nicht aus. Aber die erstere, die individuelle, ist uns heute weit geläufiger: die ganze Gebetbuchliteratur ist seit Jahrhunderten darauf eingestellt⁸. Die Seele sehnt sich nach der Vereinigung mit ihrem Heiland, sucht ihm eine würdige Wohnung zu bereiten, bringt ihm Anbetung, Dank und Bitte dar, denkt wohl auch fürbittend an andere. Dagegen steht in der Liturgie die soziale Fassung entschieden im Vordergrund. In einer gewissen kühlen Reserve spricht sie kaum von der Person des Erlösers, der uns hier begegnet, sondern mehr von seinem Leib und Blut, also von der Speise, die uns gereicht wird. Sie läßt so die Eucharistie mehr als Sache, als heiliges Mahl erscheinen, das die vielen am Schluß der gemeinsamen Opferfeier vereint. Sie spricht von der Teilnahme (*participatio*) an dem einen Geheimnis, an den göttlichen Gaben, am himmlischen Brote, am heiligen Sakrament, einer Teilnahme, die in ihren geheimnisvollen Wirkungen fort dauern möge, die uns Reinigung gewähren soll und Einheit⁹. In der ganzen österlichen Zeit beschließen wir die Kommunionsspendung mit der Bitte, der Herr möge uns den Geist der Liebe einflößen, daß wir, mit der heiligen Ostergabe gestärkt, „durch deine

⁸ Man vergleiche etwa bereits die Kommuniongebete im 4. Buche der „Nachfolge Christi“.

⁹ 9. Sonntag nach Pfingsten.

Güte eines Herzens sein mögen“. Der Anschluß an die Liturgie muß von selbst dazu führen, diese soziale Seite der heiligen Kommunion, die tief in ihrem Wesen liegt, stärker zu betonen: „Ein Brot, ein Leib sind wir alle, weil wir alle in das eine Brot uns teilen“ (1 Kor. 19, 17). Nicht bloß dem Meister begegnen wir im heiligen Sakrament, sondern die ganze Gemeinschaft der Heiligen ist es, in deren Mitte wir uns hineingestellt sehen und deren warmer Pulsschlag wieder unser ganzes Wesen ergreift; da stehen wir wahrhaft „am heiligen Berge Sion, in der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, unter den Myriaden der Engel und der ganzen Festversammlung der Erstgeborenen . . . und den Geistern der Gerechten, die vollendet sind“ (Hebr. 12, 22 f)¹⁰.

Und wenn wir an das ewige Licht denken, das in unseren Kirchen den ganzen Tag vor dem Tabernakel brennt — fordert es nur zur Anbetung auf, zur Huldigung, vor dem großen König? Sagt es uns nicht ebenso, daß hier das Feuer lodert, das einst auf die Erde geworfen wurde und das von diesem Herde aus die ganze Gemeinde ergreifen will, bis es überall brennt, wie es schon Millionen Herzen entzündet hat zu einer seligen Flamme, zur „Einheit des Heiligen Geistes“?

Es kommt bei alledem gewiß nicht auf die Formel an und auf den Text, den die Gläubigen aus dem Gebetbuch lesen, noch weniger auf den Stil, in dem sie ihr Herzensgebet vor Gott ausschütten, wohl aber auf die Gesinnung — auf die Gebetsgesinnung, weil sie von selbst zur Lebensgesinnung wird. Jedes Zeitalter, das nach religiöser Vertiefung strebt, muß beständig darnach ringen, aus zeitlicher Bedingtheit in den Reichtum katholischer Weite hinauszugelangen, muß darum seine Gesinnungen an den ewigen, unverwüstlichen Maßstäben prüfen, die uns im Reiche Gottes und nicht zuletzt in der Liturgie der Kirche gegeben sind. Hier stehen die Wege offen, um wieder zum Ebenmaß und zur rechten Harmonie des inneren Lebens zurückzufinden, wenn etwa im notwendigen Abwehrkampf gegen die Feinde der Wahrheit das Gleichgewicht verschoben, in der Berührung mit dem Geiste der Zeit die harmonische Klarheit getrübt wurde. Und es wäre verwunderlich, wenn unserer durch so viele Krisen gegangenen Zeit nicht auch solches widerfahren wäre.

¹⁰ Vgl. hiezu auch meine Bemerkungen in der „Zeitschrift für katholische Theologie“, 50 (1926), 214 f.