

er lobt und preist Gott „von nun an bis in Ewigkeit“, weil es die Toten nicht tun können (115, 18). Zu welcher Höhe eines selbstlosen Gottesdienstes führt diese Frömmigkeit empor, die zufrieden ist, hier auf Gottes Seite zu stehen, hier ihre Pflicht zu erfüllen, hier auch Leid und Schmach zu tragen, wenn nur Gott dem Frommen das Bewußtsein seiner Gnadengegenwart nicht entzieht.

Das Frömmigkeitsideal der Pss erstreckt sich demnach vor allem auf dieses Leben. Aber hier wird restlos alles ausgeschöpft, was sich in den Dienst Gottes stellen läßt. Denn dies ist sein Ideal, Gott unter allen Umständen und in allen Lebensverhältnissen zu dienen. Und er dient Gott durch sein Beten und Leiden, er dient Gott auch im Nebemenschen, an Freund und Feind, er dient Gott, wenn er sich für sein Volk einsetzt. Gott verlangt freilich viel von den Seinen, und der Psalmist führt uns durch die Tiefen, in die Gott ihn stürzt, er nimmt uns aber auch mit auf die „Höhen, auf die Gott ihn stellt“ (18, 34; 130). Er läßt uns die ganze Realität seines Lebens erfahren, erhebt sich aber doch wieder vom Persönlichen zum allgemein Menschlichen, und die Erlebnisse seiner frommen Seele können Erlebnisse eines jeden werden. Darum ist auch der Frömmigkeitswert der Pss unvergänglich und unerschöpflich, nicht bloß als die geistige Innenseite der israelitischen Religion, sondern als Norm jeglicher Frömmigkeit.

Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier

Von Jos. A. Jungmann S. J.

Der hl. Paulus beschreibt die Neuschöpfung, die an den Christen geschehen ist, einmal in folgender Weise: „Reich an Erbarmen... hat Gott uns, da wir tot waren durch unsere Sünden, mitlebendig gemacht mit Christus — durch Gnade seid ihr gerettet — und mitauferweckt und mit in den Himmel versetzt in Christus Jesus, damit er in den kommenden Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade zeige in seiner Güte gegen uns in Christus Jesus“ (Eph. 2, 4—7; vgl. Röm. 6, 4ff.; Kol. 2, 12f.; 2 Tim. 2, 11f.). Wir sehen hier die Gläubigen gewissermaßen erfaßt vom göttlichen Lebensstrom, der Erde und Himmel verbindet. Seine Richtung und gewaltige Strömung wird

an Christus kund: vom Tode zum Leben, zur Auferstehung und Herrlichkeit. Glücklich jeder, der ergriffen und hineingerissen wird in diesen Strom und emporgetragen von ihm — mit Christus hin zum Vater!

Wir wissen es alle: was Paulus hier beschreibt, ist nicht eine besondere Bevorzugung, die nur wenigen auserwählten Seelen, Mystikern, Heiligen, zuteil wird; es ist vielmehr nur, was an jedem Christen in der Taufe begonnen hat und was ihn all die Jahre seines Lebens mehr und mehr durchwirken soll, das Leben der Gnade. Und dennoch wie ungewohnt klingt uns diese Sprache! Wie weit sind wir entfernt von solch lebendiger Schau des herrlichen Gnadenkosmos, in dessen Mitte doch auch wir hineingestellt sind, von solchem Bewußtsein der Christusnähe, in der doch auch wir atmen und leben dürfen, von solchem Hochgefühl ob unserer Erlösung und Erneuerung durch Christus, kurz vom lebendigen Erfassen jener großen und heiligen Wirklichkeit, die das Zentrum der Weltgeschichte und jedes Christenlebens bildet und die Paulus mit solcher Wucht immer wieder vor uns hinstellen weiß. Wir wissen und glauben alles, was die Kirche lehrt, wir gebrauchen die Sakramente — und mühen uns doch oft so nutzlos und wie verlassen durch den Staub und Nebel dieser Erde und ahnen kaum, welcher Himmel über uns sich wölbt, ja uns umgibt.

Wissen und Glauben ist das Fundament alles gesunden religiösen Lebens. Aber es ist ja klar, daß ein Fundament noch kein Gebäude ist. Unsre Herzen können nur kräftig schlagen, wenn wir hinausgelangen über die Region des bloßen Wissens und Glaubens, des seufzenden Erfüllens vieler Gebote, wenn wir so recht heimisch werden dort, wo die Liebe waltet mit ihren Dienerinnen und Freundinnen, die da heißen: Freude, Dankbarkeit, Begeisterung, demütig-stolzes Bewußtsein vom Besitz unschätzbbarer Gottesgnade. Dieses frohe Bewußtsein sollte in uns erstarken; nicht, als ob wir uns über die harten Pflichten der Selbstverleugnung und des geistlichen Kampfes hinwegtäuschen dürften, aber ihre Erfüllung würde uns leichter fallen. Gott selber will ja freudigen Dienst von uns, Kindergesinnung!

Und wie vielfachen Anruf, wie viel tröstende Ermutigung hat Gott uns entgegengesandt: Schrift, Kirche, Gottesdienst, Priestertum, Gnadenquell der Sakramente! Aber, so erhebt sich in uns die Frage, ist nicht auch irgendwo eine Blickrichtung, eine Perspektive, wo wir den ganzen erhebenden Reichtum des Mysteriums der Erlösung, wie es Paulus sieht,

überschauen, seinen ganzen Segen auf einmal in unser dürstendes Gemüt hineintrinken können? Gibt es nicht etwas, worin Gottes Offenbarung nicht nur aus vergangenen Zeiten und fernen Höhen vor unserem Geiste aufleuchtet, in kühler Klarheit uns Richtung und Wegeweisend, sondern worin sie fort und fort auch unsere Herzen ergreift und uns mit der seligen Gewißheit erfüllt, daß das Reich Gottes mitten unter uns ist und daß der Strom der göttlichen Gnade, der von Kalvaria ausgeht, auch unser Leben tragen will? Ist diese Schau nur ein Vorrecht mystisch veranlagter Naturen, wie es Paulus war? Aber wir finden dieselbe Stimmung der Zuversicht, aufquellend aus gleicher Erfüllung von der Größe des Erlösungswerkes, auch in fast allen übrigen Schriften aus der christlichen Frühzeit. Oder war es die zeitliche Nähe, was jene Tatsachen gerade damals mit solcher Kraft auf die Gemüter wirken ließ? Es war ja die Zeit, da der Himmel gewissermaßen noch glühte von der Herrlichkeit Gottes, die in Christus aufgegangen war, wo noch seine Schritte durch die Räume der Erde hallten, wo die Herzen noch zitterten ob seiner Nähe und ob der Hoffnung auf seine baldige Wiederkunft, oder wo doch der greise Johannes seine Gläubigen stärken konnte mit dem Worte: „Was wir geschaut, was unsere Hände berührt haben vom Wort des Lebens . . . das verkünden wir euch, damit auch ihr Anteil habet mit uns . . . damit eure Freude voll sei“ (1 Joh. 1, 1 ff.). Aber es steht auch geschrieben: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Matth. 28, 20).

Worauf mit dem Gesagten hingewiesen werden sollte, ist das Gewicht und die praktische Bedeutung einer Frage, die in den letzten Jahren mehrfach erörtert worden ist: ob nämlich in der katholischen Lehre nicht irgendwie eine immerfort zu wiederholende Gegenwärtigsetzung der Urheilstatsache gegeben sei, wie man sie in den Anschauungen antiker Mysterienkulte zu finden glaubte; ob nicht, was alte Zeiten ersehnt, vielleicht erträumt haben, uns in Gnaden geschenkt sei. Die Frage ist übrigens ganz unabhängig von religionsgeschichtlichen Kombinationen, die nicht zum Vorteil der Sache damit verbunden worden sind. Sie bleibt auch ungebrochen fortbestehen trotz der Einwendungen, die gegen bestimmte spekulative Formulierungen erhoben werden mußten¹. Niemand wird diese Frage müßig finden, der mit der Liebe des Seelsorgers auch nur von ferne das religiöse Suchen und Streben weiter Kreise

¹ So auch in dieser Zeitschrift 1 (1926) 351 ff.

verfolgt, die nicht ewig an der Peripherie apologetischer Vorfragen und sekundärer Ausdrucksformen sich müdelaufen, sondern mit edlem Radikalismus ins Zentrum religiösen Lebens vorstoßen möchten, um hier festen Halt und klare Orientierung zu finden. Der suchende Blick fällt von selber dorthin, wo alles, was uns Gott näherbringen kann, Schriftwort und Kirche und Opfer und Sakrament und vereinigt Gebet, sich zusammenfinden: auf die liturgische Feier.

Es ist im Grunde gar nichts Neues, wenn wir hier die Nähe des Erlösungswerkes suchen; man hat das zu allen Zeiten getan. Von jeher war Gotteshaus und Gottesdienst Brennpunkt und Herd des religiösen Lebens der christlichen Gemeinden. Wie selbstverständlich hat man dahin seine Schritte gelenkt. Von hier gingen die Impulse aus zu frohem Schaffen und gottinnigen Entsagen. Mit jeder Sonntagsfeier, mit jedem Umlauf der kirchlichen Hochfeste trat von neuem das Werk des Erlösers vor alle hin, um alle mehr und mehr in seinen Bann zu ziehen. Und auch das Bemühen, von der Liturgie aus zu immer größerer Nähe jenes Lebenszentrums vorzudringen, ist keineswegs unserer Zeit allein eigen; vielmehr ist es beachtenswert, wie die Adventssehnsucht der christlichen Völker hierin im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Wege versucht hat.

Da sehen wir im frühen Mittelalter eine Strömung mächtig anschwellen, die die Festfeier für den Erlöser und sein Werk im Kreislauf des Jahres immer mehr verbreitert und ausbaut, immer mehr Einzelzüge und -phasen zu unterscheiden und herauszuheben weiß. Der Gegenstand der Osterfeier, deren Kern das triduum sacrum von Karfreitag bis Ostersonntag war, ist schon in der Väterzeit etwas auseinandergefaltet worden. So tritt der Endpunkt der alten Pentecoste, die ein fortgesetztes Ostern war, nun als christliches Pfingstfest deutlicher hervor (Origenes), ebenso wie das Fest der Himmelfahrt am 40. Tage (Augustinus). Dann aber wird das Gedächtnis des Lebens und Leidens Christi mit immer größerer Andacht und Liebe umgeben. Je mehr durch die christologischen Kämpfe seit dem vierten Jahrhundert der Blick weggelenkt wurde von der Betrachtung der verkörperten Menschheit Unseres Herrn, umso inniger wird in einem gewissen Ergänzungsstreben die Betrachtung seines Erdenwandels und seines Leidensweges gepflegt, und zwar gerade in jenen Ländern, die vor allem Schauplatz dieser dogma-

tischen Kämpfe gewesen sind (Syrien im Osten, Gallien und Spanien im Westen). Weihnachten, gleich dem Epiphaniestage des Orients ursprünglich wohl einfach ein Fest für die Person des Erlösers, sein „Geburtstag“ im Sinne eines Ehrentages, wie man schon früher den „dies natalis“ der Märtyrer feierte, wird schon im vierten Jahrhundert auf das Ereignis der Geburt des Herrn wie Epiphanie im Abendland auf die Berufung der Weisen bezogen. Der dazwischenliegende Oktavtag des Weihnachtsfestes wird erst im karolingischen Frankenreich zum Gedächtnistag der Beschneidung. Dagegen gelangte man im Orient bereits in fünften Jahrhundert, vom Geburtsfeste neun Monate rückwärts rechnend, zur Feier der Menschwerdung mit der Verkündigung an Maria (25. März) und vom gleichen Punkt vorwärtsschreitend zum Gedächtnistag der Darstellung im Tempel am 40. Tage (2. Februar). Der Mutter des Herrn, die schon hier mehr und mehr in den Vordergrund rückt, und der in Rom die Feier am Oktavtage des Weihnachtsfestes gegolten hatte — man vergleiche noch das gegenwärtige Offizium am 1. Januar — wird ein immer reicherer Kranz von Festen gewunden: es wird auch von ihr nicht nur der Heimgang (15. August) und die Geburt, sondern mit dem Abstand von neun Monaten seit dem achten Jahrhundert auch ihre Empfängnis wie später ihre Darstellung im Tempel gefeiert.

Um dieselbe Zeit wächst die Verehrung und die Feier des Leidens Christi. Lokale Feiern, wie sie in Jerusalem die geweihten Stätten nahelegen mußten — die Verehrung des heiligen Kreuzes, das Fest seiner Auffindung, Palmsonntag — wurden von diesem Zentrum christlicher Pilgerfahrten aus ins Abendland, vor allem nach Gallien verpflanzt. Seit dem siebenten Jahrhundert beginnt man im Orient und dann auch im Abendland (Amalar), Leben und Leiden des Herrn auch in den Zeremonien der hl. Messe ausgedrückt zu finden. Krippe und Kreuz, diese sprechendsten Symbole duldender Erlöserliebe, ergreifen die Gemüter immer mächtiger. Hier entflammt sich die Andacht der großen Heiligen des Mittelalters — man denke an Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi — hier erstarkt der Zug ins Heilige Land, der in der gewaltigen Bewegung der Kreuzzüge seinen welthistorischen Ausdruck findet.

Die Linie der Auseinanderfaltung der Erlösungsgeschichte läuft dann weiter im Aufblühen des Mysterienspieles, das gleichfalls von der li-

turgischen Feier seinen Ausgang nimmt; waren es ja anfänglich meist Kleriker, die etwa zwischen Epistel und Evangelium ihre schlichten Dialoge vortrugen. Als Weihnachts- und Osterspiel setzt es schon im 11. Jahrhundert ein. Bald wächst es über den Rahmen der Liturgie hinaus. Mit allen Mitteln des Ausdrucks: Bild, Sprache, Gesang, Bewegung, mit ebensoviel liebevoller Versenkung in den biblischen Bericht wie unbesorgt realistischer Durchdringung mit dem jeweiligen Volksleben sucht man die heilige Geschichte wiederzuerwecken, sie wiederhinzustellen vor die Augen der ehrfürchtig staunenden Volksscharen. Auch die wichtigsten unserer volkstümlichen Andachtsformen, mit denen wir Maria ehren und ihr göttliches Kind, in denen wir das Leiden des Herrn betrachten und seinen Kreuzweg gehen, sind herausgeboren aus jener Bewegung eines ganzen Jahrtausends, die das Erlösungsgeheimnis in seiner zeitlichen Abfolge auseinanderlegt und es so dem christlichen Gemüte mehr und mehr zu erschließen sucht.

Auf der Höhe des Mittelalters erhebt sich sodann eine zweite Bewegung, die von einer anderen Seite her die Nähe des Erlösungsmysteriums zu gewinnen sucht. Sie geht wiederum von der Liturgie aus, und zwar diesmal vom Zentrum aller Liturgie, vom Altar und vom Sakrament des Altars. Bei aller Sicherheit des Glaubens, bei aller Ehrfurcht, die man dem Sakrament von jeher entgegenbrachte, besaß das erste Jahrtausend bekanntlich keine andere Verehrung der Eucharistie als diejenige, die in der Darbringung von Christi Leib und Blut an den himmlischen Vater und in ihrem andächtigen Empfang bestand. Man ging, von leisen Ansätzen, hymnischen Zurufen u. dgl. abgesehen, nicht dazu über, dem, was selber Huldigungsgabe an den Vater ist, auch selbst einen Kult darzubringen. Gewiß wird die Eucharistie aufbewahrt — für die Kommunion der Kranken — aber die Aufbewahrung ist mehr das Hüten eines Schatzes als das Thronen eines Königs. Erst die Berengar-Kontroverse des elften Jahrhunderts, die Abwehr gegen die erstmalige Leugnung der Gegenwart des Leibes Christi scheint auch das Interesse der katholischen Andacht wie das der theologischen Wissenschaft für das heiligste Sakrament als solches in höherem Maße wachzurufen. Auf den Moment der Wandlung läßt man jetzt die Erhebung der geheiligten Brotsgestalt folgen und das Verlangen, die heilige Hostie zu schauen, wird zu einem bezeichnenden

Zug spätmittelalterlicher Frömmigkeit, ja wird mit einem Eifer gepflegt, der nicht immer die Grenzen des Geziemenden beachtet². Man beginnt, die kostbare Perle herauszulösen aus ihrer mütterlichen Schale, sie in der köstlichen Fassung der Monstranzen auf den Thron zu erheben, sie im Triumph der Prozessionen durch die Straßen zu tragen, vor ihr das Knie zu beugen und Stunden der Anbetung vor dem tiefsten Geheimnis zuzubringen³. Hatte man früher in der gewöhnlichen Ausdrucksweise fast nur vom „Leibe Christi“, vom „Fronleichnam“, also von einer heiligen Sache gesprochen, die in der konsekrierten Hostie zugegen ist (wie wir noch heute fast nur vom „heiligen Blute“ reden, das im Kelche enthalten ist) — man vergleiche etwa die Literatur noch aus der Berengar-Kontroverse — so ist schon bei Thomas von Aquin die regelmäßige Redeweise die, daß „Christus“ im Sakrament gegenwärtig ist. Dogmatisch ist das gar nichts Neues; das eine ist so wahr wie das andere. Aber die Anschauungs- und Redeweise, die in alter Zeit, z. B. bei Chrysostomus mehr gelegentlich herangezogen wurde, ist jetzt die bevorzugte, die gewöhnliche geworden. Der Akzent hat sich verschoben, von der Sache auf die Person. Aber im Aufblick zur Person Christi wird nun das Anwachsen der huldigenden Verehrung für das heilige Sakramentum so verständlicher, jenes gewaltige *Tantum ergo*, das auf den eucharistischen Kongressen unserer Zeit zur Fülle seiner Akkorde anschwillt und das im heroischen Dienst so vieler Seelen in Hunderten von Kirchen der ewigen Anbetung tiefinnerlich weiterklingt.

Niemand wird den Reichtum an Glaube, Frömmigkeit, Hingabe ermessen können, der im Bereich dieser zweiten gewaltigen Bewegung lebendig geworden ist und der mit dem Segen der Bewegung aus dem ersten Jahrtausend wetteifert. Und doch dürfen wir die Frage stellen, ob mit der Loslösung des Kultes der Eucharistie vom Mutterboden des Meßopfers und mit seinem immer weiteren selbständigen Ausbau dem gläubigen Gemüt auch im gleichen Maße gerade Christi Erlösernähe erschlossen worden ist, ob so dem einfachen Christensinn auch die Wege gerade zu dem geebnet worden sind, wonach wir hier ausschauen: zum vertrauensvollen Eingehen in Christi Erlösungs- und Erneuerungswerk. Die Tendenz zu immer tieferer Huldigung nicht nur vor dem unergründlichen Geheimnis, sondern vor der Person Christi

² E. Dumoutet, *Le désir de voir l' Hostie*, Paris 1926.

³ Vgl. etwa die Darstellung bei J. Kramp S. J., *Eucharistia*², Freiburg 1926, S. 88—126.

mußte dazu führen, hier jene Seite hervorzuheben, der die tiefste Huldigung, die Anbetung, in erster Linie und um ihrer selbst willen gebührt und die seit den christologischen Kämpfen am Ausgang des Altertums ohnedies im Vordergrund des Bewußtseins stand: die Gottheit. Gott ist unter uns gegenwärtig! Alle Formen der Anbetung, mit denen wir den Dreieinigen zu ehren suchen, steigen darum vor der blinkenden Monstranz empor — dogmatisch mit vollem Recht; sie gebühren dem Gottmenschen im vollen Maße. Ja auch aszetisch ist dagegen nichts einzuwenden, selbst wenn eine Frömmigkeit sich ganz auf diese Richtung festlegen wollte. Heilige sind darin groß geworden und bis in unsere Tage hat die christliche Liebe in Ungezählten gerade aus solcher Weise reichste Nahrung gezogen. Aber es steht hier nicht der absolute Wert einer Frömmigkeitsweise in Frage, sondern ihr Verhältnis und ihre Harmonie zu einem bestimmten Weg des religiösen Lebens, eben dem eingangs genannten. Und da werden wir die Tatsache feststellen müssen: Je mehr man im Sakrament die Majestät Gottes schaut, die im Tabernakel thront, je mehr man im geweihten Kirchenbau nur noch darum das Haus Gottes sieht, weil darin das ewige Lichtlein brennt, um so mehr wird bei der Enge des menschlichen Bewußtseins, bei dem begrenzten Maß religiöser Bildung des Durchschnitts, die Erlösergüte zurücktreten, die einladet, die unter ihre bergenden Flügel nehmen, die mit sich emporziehen, alle zur Einheit des Heiligen Geistes verbinden will; kurz: es wird eine Seite des Sakramentes fruchtbar gemacht, eine andere kommt weniger zur Geltung⁴.

Und ähnliches, wie hier von der Fixierung des Blickes auf das Erlösungssakrament gesagt ist, wird man in entsprechender Anwendung auch von der zeitlichen Auseinanderfaltung der Erlösungsgeschehnisse sagen müssen. Ohne Zweifel wird bei jener liebevollen Betrachtung der einzelnen Züge des Lebens und Leidens Jesu die Dankbarkeit vielfältig angeregt, zarte Marienminne veredelt das Gemüt, die wer-

⁴ Es ist der Beachtung wert, daß Pius X. im Eingang seines Dekretes über die öftere Kommunion vom 20. Dezember 1905 ein Hindernis scheint wegräumen zu wollen, wenn er betont, das Sakrament sei vor allem zur Heiligung der Gläubigen bestimmt, „nicht aber in erster Linie, damit für die Würde und Verehrung des Herrn Vorsorge geschehe“. Man vergleiche auch die treffenden Bemerkungen zur Katechese über das Altarssakrament bei G. M e y, Vollständige Katechesen für die untere Klasse, Freiburg 1871, S. 346; das Werk des großen Katecheten erscheint eben in 15. Auflage.

bende Kraft von Jesu Beispiel kommt stärker zur Geltung, die moralischen Antriebe gewinnen und verzweigen sich ins vielgestaltige Leben. Aber die großen bleibenden Linien der Erlösungstatsache, in die wir hineingestellt sind, jenes Gnadenkosmos, in dem wir mit dem verklärten Christus zu neuem Leben erweckt sind, müssen im Vergleich zur Klarheit, mit der sie am Ausgang aller christlichen Erinnerungsfeier, Sonntag und Ostern, aufleuchten, bei dieser Entfaltung und Erweiterung notwendig etwas in die Ferne rücken, verschweben, wenn sie nicht von anderswoher wieder als feste Umrisse betont werden; und dies gilt um so mehr, da aus schon angedeuteten Gründen dem verklärten Erlöser zumeist bei weitem nicht jene Aufmerksamkeit zugewendet wird wie dem leidenden⁵.

Vertiefung in das Leben Jesu, Kult der Eucharistie, beide nehmen ihren Ausgang in der Liturgie der Kirche und suchen ihre Wirkung weithin in ihrem Bereich zu entfalten. Sollten sich die Lebensquellen, die hier emporspringen, nicht auf dem Grunde der Liturgie vereinigen lassen zu gesammelter Kraft? Sollte nicht hier der Standort sein, der jene Schau gewährt in die Herrlichkeiten des Reiches Gottes, nach der wir suchen — und nicht bloß Schau, sondern wo wir am tiefsten ergriffen und erfüllt werden müßten von seinem Leben?

Gehen wir aus vom Geheimnis der Eucharistie. „Eucharistia“ — das ist mehr als nur das fertige Sakrament, dem wir in Ehrfurcht huldigen. *Εὐχαριστία* bedeutet zunächst Danksagung, ein Danken und damit ein Gedenken, der großen Wohltaten nämlich, in denen Gott unser Heil gewirkt hat. Es ist zunächst das Dankgebet, in das schon die ältesten Liturgien das heilige Geheimnis einbetten und worin sie, in frommer Ergriffenheit und oft in erheblicher Breite heilsgeschichtlicher Schilderung, den göttlichen Ratschluß unserer Erlösung preisen. In den knapperen Formen unserer Präfation — die ja auch kein bloßes „Vorwort“, sondern eben der Gebets-„Vortrag“ ist — lebt dieses Dankgebet fort, das, etwa beim festtäglichen Hochamt, in feierlichem Wogen- gange heranflutet vor Gottes Majestät, das emporbrandet vor dem

⁵ Ueber Leiden und Auferstehung als die beiden Seiten des Erlösungsgeheimnisses vgl. etwa: F. Prat, *La théologie de S. Paul*, II⁶ (Paris 1925), S. 250 ff.; beides gehört zusammen etwa wie *causa efficiens* und *causa exemplaris*, Vollzug der Erlösung und Offenbarung ihres Inhaltes.

Throne seiner Herrlichkeit im Gesang des Sanctus; aber über den Dankesworten und Dankgesängen schwebt, emporgetragen als köstliche Dankesgabe und Huldigungsgabe der Leib des Herrn und der herrliche Kelch. Es ist ein im Tode gebrochener Leib, vergossenes Blut und doch wieder Leib und Blut des verklärten Erlösers in seiner Auferstehungsglorie. Hier ist nicht nur der Gottmensch, vor dem wir anbetend in die Knie sinken, hier ist auch sein Werk. Hier ist der Kern jenes großen Geschehens, das wir in seiner raumzeitlichen Abfolge betrachtend immer und immer wieder nacherleben möchten. Seine Abschiedsstunde lebt wieder auf: damals nahm er das Brot „in seine heiligen und makellosen Hände“, und sein Leiden, sein Tod, seine Auferstehung, wie eingeprägt haften sie an den heiligen Gaben und reichen herein in unsere Gegenwart. Freilich nicht, als ob diese Begebenheiten selbst hier ein neue metahistorische, mystische, sakramentale Daseinsweise erlangen sollten, wohl aber, wie Tatsachen eben weiterleben können: in ihren unmittelbaren Wirkungen, die eigens durch Gottes Allmacht jedesmal vor uns hingestellt werden. Der Auferstandene ist hier, aber gezeichnet mit den Zeichen seines Leidens und Sterbens. Wie in seinem himmlischen Leben die fünf Wunden seines verklärten Leibes sein Leiden festhalten, auch äußerlich erkennbar, so hier die getrennten Gestalten. Und weiter: das gnadenreiche Erlösungswerk ist nicht nur hier widergespiegelt aus ferner Vergangenheit zu ehrfürchtiger Bewunderung, doch unwirksam und ohne Einfluß für die Gegenwart. Vom geweihten Priester vollzogen und hineingestellt in diesen Tag und in diesen Kreis versammelter Gläubiger, ist es jedesmal eine neue Huldigung für den unendlichen Gott, eine neue machtvolle Bitte um Gnade und Erbarmen, in der die versöhnende Kraft des Golgathaopfers zu erneuter Wirkung (*ex opere operato*) auflebt.

Darum ist das Gedächtnis der Erlösung in unserer Opferfeier nicht eine Zutat, die zum Gegenwärtigwerden von Christi Leib und Blut hinzukommt, nicht ein bloß psychologisches Gedenken und Danken unsererseits, so selbstverständlich die Feier davon ihren Ausgang nimmt, sondern sie ist selber ein reales Gedächtnis, ja die denkbar intensivste Erinnerungsfeier für die zentralen Ereignisse der Heilsgeschichte. Es ist ja die Wiederdarbringung der einen gleichen Opfergabe, derselben, wie sie damals am Kreuze verblutet und dann, von neuem Leben durchströmt, von Gott aufgenommen worden ist, vollzogen im Auftrag und

im Namen desselben einen Opferpriesters. Und wir werden diesen wesentlichen Gedächtnischarakter der Feier mit Recht im Anamnesegebet ausgedrückt finden, mit dem der Priester nach den Wandlungsworten in unserer römischen Liturgie (und ähnlich in fast allen Liturgien) fortfährt: „Deshalb feiern wir . . . das Gedächtnis des so seligen Leidens Christi deines Sohnes unseres Herrn, wie seiner Auferstehung von den Toten und auch seiner herrlichen Himmelfahrt und opfern deiner erhabenen Majestät ein reines Opfer. . .“ Odo Casel hat eine Wolke von Zeugen versammelt, um zu zeigen, wie lebendig das christliche Altertum von dieser Auffassung der Meßfeier als Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers durchdrungen war⁶. Es ist das eine Ueberzeugung, die in der Kirche immer vorhanden war und die ihren klassischen Ausdruck gefunden hat in der Erklärung des Konzils von Trient (sess. 22 c. 1): Christus habe seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares Opfer hinterlassen, „worin jenes einmalige Kreuzesopfer vergegenwärtigt werden (*repraesentaretur*) und sein Gedächtnis bis zum Ende der Zeiten fort dauern sollte“.

Weil das eucharistische Opfer wesentlich Gedächtnis des Welt-erlösungsopfers ist, bildet es auch nicht zufällig den Höhepunkt jeder christlichen Erinnerungsfeier. Mag es der „Tag des Herrn“ sein oder eines der Hochfeste oder mag die Feier der Mutter des Erlösers gelten oder einem seiner Freunde: indem das Erlösungsopfer als die große Weltachse auch in jeden unserer Tage heraufreicht, sind wir zugleich allem nahe, was im Leben des Herrn auf dieses Opfer hingeordnet war — d. h. seinem ganzen Leben — oder was im Lauf der Jahrhunderte daraus die Kräfte zu unvergänglicher Größe geschöpft hat.

⁶ Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 113—204. Die hier gebotene Darstellung der Ueberlieferung bleibt wertvoll, so wenig die daran geknüpfte Deutung des Wesens dieser Gedächtnisfeier im Sinne der bekannten Theorie von der Mysteriengegenwart in den vorgelegten Texten gerechtfertigt erscheint. Einzelne nach jener Richtung weisende Aeußerungen (wie des Methodius von Olympus) vermögen keine dogmatische Tradition zu begründen und sind auch anders erklärbar. Für das Nähere vgl. die kritische Prüfung jener Theorie durch J. B. U m b e r g S. J., Die These von der Mysteriengegenwart: Zeitschrift f. kath. Theologie 52 (1928) 357 — 400. Die obigen Ausführungen dürften übrigens zeigen, daß jene allzu sehr mit Denkschwierigkeiten belastete Theorie nicht nötig ist, um die heilige Messe als reales Gedächtnis der Erlösungstat zu verstehen.

Wenn wir z. B. Weihnachten feiern, so ist es zunächst gewiß unser, d. h. der Kirche, subjektives Gedenken und Bemühen, womit wir in Wort und Bild, in altem Brauch und gemeinsamer Feier die Tatsachen aufrufen, die den Eintritt des Herrn in diese Welt umgeben. Aber wie die kunstvollen Malereien an unseren Kirchenfenstern erst Leben und Gestalt annehmen, wenn draußen die Sonne aufgeht und ihre Strahlen durch die bunten Scheiben sendet, so bliebe die Weihnachtsfeier kalt und tot, wenn nicht über ihr die heilige Hostie emporstiege und der Ruf erschalle: *Benedictus qui venit in nomine Domini*, wenn wir uns nicht sagen dürften: nun ist er wirklich unter uns, in jenem Zustand des Opfers, nach dem er schon als Kind verlangend seine Arme ausgestreckt hat (Ps. 39, 8f.).

Christus und sein Werk, sie sind uns gegenwärtig in jeder Meßfeier. Aber der Vollzug der Eucharistie selbst ist gar nicht die einzige Verbindung, mit der wir in jeder liturgischen Feier den Strom der Zeit überbrücken und ins Herz der Weltgeschichte dringen dürfen. Wenn wir zum Gottesdienst versammelt sind, so sind wir nicht irgend ein Aggregat von Menschen, die vielleicht ein historisches oder ein Zweckinteresse oder der Zufall zusammengeführt hat. Wir sind da als Glieder des Reiches Gottes, als Kinder der Gottesfamilie; nur als solche sind wir gerufen. Kirche sind wir, Glieder jenes einen Organismus, der sich über alle Länder und über alle Jahrhunderte ausbreitet wie der Weinstock des Psalmisten (Ps. 79, 9ff.), bis die „Erfüllung Christi“ erreicht ist, und der doch beseelt ist von jenem einen Geist und jenem einen Leben, das Christus in der Welt entzündet hat. Das Leben Christi ist nicht von dieser Erde verschwunden. Christus vivit. Er lebt auch auf Erden unter uns fort bis ans Ende der Welt, und nicht nur in dem engen Gehäuse unserer Tabernakel, sosehr auch ein Großteil unserer asketischen Schriften nur von diesem Fortleben des Herrn zu reden pflegt. Das Christusleben ist das Feuer, das auf die Erde geworfen wurde und das weiterbrennt in den Herzen aller Gotteskinder. Es ist der eine Strom, an dessen Ufern alles aufgesproßt ist, was Großes und Heiliges erblüht im Reiche Gottes, der auch unsere Herzen beneßen muß, wenn sie nicht verdorren sollen.

Gewiß, wenn wir so vom Leben des mystischen Christus reden, so ist das bildliche, wenn auch biblisch begründete Sprache. Wollen wir die scharfgeprägten Begriffe scholastischer Theologie darauf anwen-

den, wie wir sie bereit haben müssen, wenn das Gebäude des Glaubens nicht bloß im Dämmerchein des Ahnens und Fühlens, sondern auch im scharfen Licht der kritischen Vernunft soll bestehen können, dann sind hier mannigfache Unterscheidungen notwendig. Jenes Leben erweist sich als die Gesamtheit der übernatürlichen Seelenbeschaffenheiten und -kräfte, die durch Christus verdient und zunächst durch die Sakramente uns vermittelt sind, die in uns eine Ähnlichkeit jener Gnadenfülle schaffen, wie sie die Seele des Gottmenschen kraft der persönlichen Vereinigung mit dem Logos besaß, die als heiligende Gnade in allen Gerechtfertigten diese Gott wohlgefällig macht, die als priesterlicher Charakter überdies den Dienern des Altars, als Regierungsgewalt den bestellten Hirten verliehen, als Charisma der Unfehlbarkeit in den höchsten Trägern des Lehramtes wirksam ist — aber eine Gesamtheit übernatürlicher Lebensprinzipien, die wesentlich auf die sichtbare Kirche Christi hingeeordnet und für ihren Umkreis wie die Seele für den Leib geschaffen ist und die schließlich, nach der Auferstehung der Toten, in der vollen Teilnahme der triumphierenden Kirche an der Herrlichkeit des verklärten Bräutigams ihre letzte Auswirkung finden soll. Aber von hoher Warte aus gesehen, ist es doch ein Lebensstrom, der von Christus her unsere Kirche durchflutet, der auch in unseren Adern pulsiert und dessen wir uns vor allem dort bewußt werden sollen, wo wir als Kirche um den Ursprung dieses Lebens uns versammeln: in der liturgischen Feier. Denn die Liturgie ist prinzipiell immer Feier der versammelten Kirche, so sehr, daß auch in der Privatmesse des einzelnen Priesters notwendig ein Ministrant die Stelle des Volkes vertreten muß.

Dieses Kirchenbewußtsein, dieses Gefühl der innersten Zusammengehörigkeit unter Christus, unserem verklärten Haupte, mit dem wir alle ein Leben und einen Geist teilen dürfen, müßte mit erhöhtem Eifer gepflegt werden, wenn das Frohgefühl unserer Erlöstheit in Christus gestärkt werden soll. Es ist die notwendige Ergänzung, ja in gewissem Sinne die Voraussetzung für alle fruchtbaren seelsorglichen Bestrebungen auf dem Boden der Liturgie; und umgekehrt wird reges, liturgisches Leben, weihvoller Gottesdienst klärend und verklärend zurückwirken auf das erwachende Verständnis für das innere Wesen der Kirche, für die Kirche als religiöse Größe, ohne daß darum die klaren Umrisse ihrer hierarchischen Struktur verwischt werden müßten. Warum finden wir übrigens im christlichen Altertum so wenig Spuren jener Andachts-

formen, in denen spätere Zeiten das Erlösungsgeheimnis sich nahezu bringen suchten? Weil dem christlichen Bewußtsein damals schon in der Tatsache der „heiligen Kirche“ das Erlösungswerk gegenwärtig war, weil man die Kirche zunächst als Gemeinschaft der Heiligen, der Berufenen, der Erlösten sah⁷.

Die versammelte Christusgemeinde um uns, der erlösende Leib Christi als Huldigungsgabe über uns, so erhält auch das Gedächtnis des Erlösers in der liturgischen Feier, das gemeinsame Begehen der großen Erinnerungen des Reiches Gottes, Resonanz und Klangfülle und wir dürfen in diesem Sinne mit dreifachem Rechte sagen: das Erlösungswerk lebt hier wieder auf, wird unter uns gegenwärtig. Es entfaltet von neuem immer wieder seine Kraft, um uns mehr und mehr in des Welterlösers Sterben und Auferstehen, in den göttlichen Lebensstrom, wie ihn Paulus uns schauen lehrt, hineinzuziehen.

Was so mit dem Wesen der liturgischen Feier gegeben ist, das bringt die jahrtausendalte Form zumal der römischen Liturgie zu erhöhter Wirkung. Mit den monumentalen Linien, in denen sie das Heiligtum überwölbt, vor allem mit dem Stil ihrer Gebete lenkt sie unsern Blick beständig in dieselbe Richtung, in die Richtung der großen Erlösungstatsachen, die sie verkündet und die sie hütet und die für alle Zeiten der Quell des Heiles und der Gnade sind. Wie uns der Lauf des Kirchenjahres in nie ermüdender Wiederkehr die Wege der Hoffnung wie der Buße emporführt zur Teilnahme am österlichen Triumph des Erlösers, so führt uns auch ihr Beten immer denselben einen Weg: nachdem es im „Oremus“ die fromme Gemeinde um sich versammelt, erhebt es sich zum „allmächtigen ewigen Gott“, aber nicht anders als „durch Christus, unsern Herrn“; ihn, dem wir als „unserm Herrn“ angehören, der uns als sein Eigentum erworben hat (Apg. 20, 28), weiß die Kirche verklärt vor Gottes Thron; durch ihn sei darum all ihr Bitten und Beten, Jubeln und Danken Gott dargebracht. Die Feier mag dem Gedächtnis eines Heiligen gelten oder der Krönung eines irdischen Festes oder der Linderung zeitlicher Not — unbeirrt durch alles, was den Menschen groß und bedeutend erscheint, weist ihr Beten jegliches an seine Stelle, auch die Sonderansprüche frommer Andacht, schaut aus nach

⁷ Vgl. im Apostolischen Glaubensbekenntnis: „ich glaube an . . . die heilige katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen“; dazu meine Bemerkungen in der Zeitschrift f. kath. Theologie 50 (1926) 207—213.

den alten, weiten Horizonten und zieht wieder dieselbe königliche Straße, die für immer gebahnt ist: „per Christum Dominum Nostrum.“ Da werden wir inne, daß auch das Große und Weltbewegende dieser Zeit in seiner Rangordnung bleiben muß gegenüber dem Letztentscheidenden und Ewigen.

So steht das Mysterium (im alten, paulinischen Sinn), die Erlösungstatsache, mitten im Gottesdienst der Kirche, lebt wieder auf in jeder liturgischen Feier, zieht uns tiefer hinein in den gnadenreichen Strom, der hinüberschwillt „zum ewigen Leben“ (Joh. 4, 14). Man sage nicht, daß mit der Betonung solcher Gedanken nur die Frömmigkeit einer vergangenen Zeitepoche kanonisiert werde. Was im Kanon der Schrift und im Kanon der Liturgie festgelegt ist, braucht nicht erst von uns kanonisiert zu werden. Aber freilich darf man auch nicht, was Jahrhunderte in Liebe geschaffen und gepflegt, was sie als Kränze um die Pfeiler des liturgischen Domes gewunden oder als Vorhof vor seine Mauern gelegt, in puristischem Uebereifer von der Stelle weisen oder geringschätzig ignorieren wollen. Und noch weniger wird man den Anspruch erheben dürfen, die stille Andacht der einzelnen Seele schlechthin an die ernstesten, geraden Linien liturgischen Betens binden zu wollen, so sehr sie ihr Orientierung gewähren mögen; denn schließlich wissen wir alle nicht, was wir beten sollen, wenn nicht der Heilige Geist in uns seufzt und betet (Röm. 8, 26).

Aber in so viel Kleinmut und Verzagtheit, in so vielen Gefahren der Veräußerlichung und Zerknirschtheit, wie unsere Zeit sie aufweist, könnten wir es wohl vertragen, wenn wir von den Grundquellen der Liturgie her über alles Sekundäre und Periphere hinweg den Pulsschlag jenes göttlichen Lebens kräftiger in unseren Seelen vernähmen, könnten wir uns etwas liturgische Bildung, Pflege liturgischen Geistes in diesem Sinne wohl gefallen lassen, ja müßte man alle Bemühungen freudig begrüßen, die hier, sei es auch tastend und nicht immer erfolgreich, Wege suchen. Gar mancher könnte es dabei erfahren, was Hermann Platz mit begeisterten Worten ausspricht: „Keine Freude kommt der gleich, die die Entdeckung des liturgischen Kosmos auslöst. Hier ist das höchste Gut in immerwährender Gegenwart, trägt und speist alle Glieder mit göttlicher Fülle und rückt alle Güter der Welt an den ihnen zukommenden Platz. Die Einheit aller ‚Heiligen‘ (Getauften) untereinander und in Christus, die Gemeinschaft der himmlischen und der

irdischen ‚Kirche‘ ist die Grundlage für das Organische in der Liturgie . . .“ Und mit ihm könnten es hier auch andere tiefer erfahren, daß aller herrschenden Weltlichkeit zum Trotz „das Heiligtum Herd und Herz der Welt ist, der große Sammlungs- und Kreuzungspunkt, von wo aus die Heerstraßen ins Himmlische und Irdisch-Weltliche gehen sollen“.⁸

Wenn sich in solchem Ausblick die Seele weitet, wird den Forderungen der Aszese, dem Ernst christlicher Buße nichts abgebrochen. Wir werden nur die Mühsal des Weges leichter tragen, wenn wir den Himmel strahlender über uns leuchten sehen; etwas mehr von dem frohen Mut und der Zuversicht der urchristlichen Generationen würde in unser Leben kommen.

Die Wegweisung zur Höhe im Fundament der Ignatianischen Exerzitien

Von Walter Sierp S. J.

Im Fundament der Exerzitien bringt der hl. Ignatius das gesamte Frömmigkeitsstreben auf eine einfache, knappe Formel. Er beginnt mit einem Hinweis auf das Ziel und die Mittel zur seiner Erreichung: „Der Mensch ist geschaffen, daß er Gott unsern Herrn lobe, ihm Ehrfurcht erweise und ihm diene und dadurch sein Seelenheil wirke. Alles Uebrige auf der Oberfläche der Erde ist geschaffen des Menschen wegen, und damit es ihm bei der Verfolgung seines Zieles, für das er geschaffen ist, behilflich sei.“ — Nach diesen Feststellungen grundsätzlicher Art geht der Heilige dazu über, die praktischen Schlußfolgerungen für die Lebensführung zu ziehen:

„Daraus folgt, daß der Mensch die geschaffenen Dinge insoweit gebrauchen soll, als sie ihn zu seinem Ziele helfen können und daß er sich von ihnen insoweit freimachen soll, als sie ihm hemmen können. Dazu ist notwendig, uns gegen alle geschaffenen Dinge gleichmütig zu verhalten, überall da, wo es dem eigenen Ermessen unseres freien Willens anheimgestellt und nicht verboten ist, so daß wir unsererseits die Gesundheit nicht mehr als die Krankheit wollen, den Reichtum nicht mehr als die Armut, die Ehre nicht mehr als die Schmach, ein langes Leben nicht mehr als ein kurzes und so weiter in allen übrigen Dingen, indem wir einzig das verlangen und wählen, was uns mehr zum Ziele fördert, für das wir geschaffen sind.“

⁸ Zeitgeist und Liturgie, M.-Gladbach 1921, S. 81, 98.