

Mystisches und liturgisches Beten

Von E. Raitz von Frenzt S. J.

Wenn man die beiden Begriffe: mystisches Beten, liturgisches Beten, nebeneinander hält, will einem zuerst scheinen, sie hätten recht wenig miteinander zu tun: Zwar lassen sich beide unter den gemeinsamen Nenner „Gebet“ bringen, aber im übrigen gehen sie weit auseinander. Das erste ist individuelle, das zweite Gemeinschaftsfrömmigkeit, das erste geht in die Tiefe, das zweite anscheinend nur in die Breite! Die Folge ist, daß man häufig die beiden Arten sogar als Gegensätze auffaßt und der einen nur dann gerecht werden zu können vermeint, wenn man die andere verurteilt. — Ausgehend von der gemeinsamen Basis soll der Versuch gemacht werden, die Eigenart des mystischen sowohl wie des liturgischen Gebetes zu charakterisieren und dann beide zu vergleichen.

I. *Ascensio mentis in Deum*, Aufstieg des Herzens zu Gott, so lautet die seit dem Damaszener geläufige Bestimmung des allgemeinen Begriffs, den wir vom Beten haben. Ob es ein mündliches oder wortloses, ein einzelnes oder gemeinsames Gebet ist, ob es von den Lippen eines Sünders oder eines Heiligen quillt, ob es dankbar Gott preist oder flehentlich um Hilfe bittet, ist damit nicht ausgedrückt. Nur das Wesentliche vom Beten ist gesagt: Ein Geschöpf, ein Mensch, verläßt im Geist die Erde und steigt zum Thron Gottes empor, um dort mit Gott Zwiesprache zu halten. Dieses Letzte, die Zwiesprache, ist notwendig, da ein unpersönliches Philosophieren oder Theologisieren über Gott kein Gebet wäre.

Nicht aber ist es zum Gebet notwendig, daß der Mensch sich selbst verläßt. Wohl sind die höheren Arten des Gebetes das Loben und das Danken, wo der Blick des Beters fast nur auf Gott gerichtet ist und von sich selbst ganz Abstand zu nehmen scheint. Aber auch das Bitten ist wahres Beten, wenn der Mensch in seinen großen und kleinen Nöten um Hilfe ruft, und ebenso das Sühnen, wo er sich seiner menschlichen Gebrechlichkeit anklagt und Ersatz zu leisten sich bemüht.

So einfach diese Zwiesprache mit Gott auch zu sein scheint, sie ist doch nicht ganz leicht zu erlernen und sie hat ihre verschiedenfachsten Abstufungen. Wir finden wohl schon bei den Primitiven recht schöne und sogar tiefe Gebete, wie sie Heiler in seinem religionshistorischen Werk vorgelegt hat. Aber die Mehrzahl der Gebete ist recht kurz und geht nach Inhalt und Form über Primitives nicht hinaus. Wir, die wir meinen,

die primitiven Stufen weit hinter uns gelassen zu haben, empfinden doch auch noch schmerzlich den Gegensatz zwischen dem, was sein sollte und was ist. Wir wissen, Gott ist unser Vater, und es wäre nur folgerichtig, mit ihm ganz wie ein Kind mit dem Vater zu verkehren. Aber während wir bei Eltern und Geschwistern oft kein Ende finden können, weil der Mund von dem überläuft, wovon das Herz voll ist, wollen dem himmlischen Vater gegenüber Herz und Zunge oft keine Worte finden und ermüden gar zu schnell. So ist die schlichte und herzliche Zwiesprache, die wir mit denen führen, mit denen uns Fleisch und Blut verbindet, sobald wir nur Sätze zu bilden vermögen, dem wahren Vater gegenüber, mit dem wir ein Geist sind und den wir nicht mit unsern Augen sehen, meist erst das Endstadium einer langen und mühsamen Entwicklung. Beten ist für uns, außer wenn wir einen SOS-Ruf zu senden haben, nicht Natur, sondern eine Kunst, die gelernt werden muß. Viele bringen es nicht weit in ihr. Sie können wohl Pater, Ave und Credo beten und auch ihr Buch benutzen, aber ihr Geist ist wenig dabei und über ein Lippengebet kommen sie selten hinaus. Andere dagegen lernen im Lauf der Jahre, das Wort mit dem Munde zu sprechen und mit dem Herzen ganz vertraut, oft wortlos, beim Vater zu sein. Vor allem die Gebildeten haben seit Beginn des Christentums die heiligen Bücher als Hilfen des Gebetes benutzt, indem sie die Gedanken der Lesung in eine Aussprache mit Gott oder seinen Heiligen, unseren Brüdern, wandelten. Es ist bekannt, wie seit dem Mittelalter diese Art des „inneren“ Gebetes methodisch erlernt wurde und erlernt werden mußte, weil das Leben zuviel Ablenkungen von trauter Zwiesprache mit Gott mit sich brachte. Mögen nun aber Bücher oder „Geistliche Väter“ oder der Heilige Geist selbst die Seele geschult haben, wo sie eifrig mitgegangen war und keine außergewöhnlichen Hindernisse hatte, konnte sie auch den Erfolg der Schulung buchen: das einfache und selbstverständliche Reden mit Gott war erreicht. Das Verhältnis zu ihm war nicht anders als das zu Vater und Mutter. Die Lehrer des geistlichen Lebens nennen diese Stufe des Gebetes den Einigungsweg. Nicht nur treue Übung im Gebet, sondern auch im Kampf um die Tugend haben ihn vorbereitet. Das sogenannte „affektive Gebet“ und das „Gebet der Einfachheit“ sind die letzten Stufen, auf denen die Seele zur ganzen Vereinigung mit Gott emporsteigt. Höheres wirkt dann manchmal der Heilige Geist noch rein gnadenhaft, indem er zu den Wegen der „eingegossenen“ Be-

schauung leitet, die uns durch Theresia, Johannes vom Kreuz und nicht wenige andere Mystiker bekannt sind.

Um ihre Zwiesprache mit Gott zu beschreiben, gebrauchen die Mystiker besonders zwei Bilder, die sie der Heiligen Schrift entlehnt haben. Das erste ist das des K i n d - V a t e r - Verhältnisses, wie es Christus, der göttliche Lehrmeister des Gebetes, im Vaterunser uns vorgelegt hat. Was der Mystiker zum ewigen Vater spricht, ist wesentlich Rückkehr zu dieser einfachen Formel, die auch der Anfänger schon lernen muß. Er weiß nichts Besseres als Gott seinen Vater zu nennen, die Mehrung seiner Glorie und seiner Herrschaft zu wünschen und sich ihm kindlich im Tun und Leiden zu schenken. Aber auch er kann und darf das eigene Ich nicht vergessen und muß seine Bitten in jeder Art von Not vortragen.

Das zweite Bild ist das vom himmlischen B r ä u t i g a m. Auch es ist zuerst von Gott selbst gebraucht worden, wo er im Alten Testament von seinem Verhältnis zu Israel spricht. Die apostolischen Schriften haben das Bild übernommen und von der Gesamt- oder Einzelkirche wurde es später auch auf die Einzelseele übertragen. Im Mittelalter ist die „Brautmystik“ besonders beliebt geworden. Wieder wird ein natürliches und edles menschliches Verhältnis zum Ausdruck eines höheren, göttlichen. Der, von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden seinen Namen hat, ist auch Quell und Urbild der bräutlichen Liebe.

Daß diese Art von Gebet eine sehr hohe ist, mag sie nun aus vorübergehendem oder dauerndem Einigungszustand, aus erworbener oder eingegossener Beschauung, als reines Herzensgebet oder in körperlicher Formulierung gesprochen sein, läßt sich kaum leugnen. Denn hier ist ohne Zweifel der Vollsinn des Begriffes „Gebet“ verwirklicht: die Seele ist zu Gott hinaufgestiegen, weilt bei ihm und ruht bei ihm aus. In diesem Sinn fassen wir den ersten Begriff „m y s t i s c h e s G e b e t“, da es sich nicht um irgend ein beliebiges, sondern um ein einwandfrei hohes inneres Gebet handeln muß.

Trotzdem kann zu dem Gebet noch etwas hinzukommen, was ihm neuen Glanz verleiht. Schon das ä u ß e r e, m ü n d l i c h e Beten mit dessen häufiger Begleitung durch Gesten, die die innere Gesinnung zum Ausdruck bringen, bedeutet in gewissem Sinn ein Mehr. Es bleibt nicht auf das Innerste des Menschen beschränkt, sondern „mein Herz, mein Leib singt jubelnd dem lebend'gen Gott“ (Psalm 83). Allerdings läßt sich kaum leugnen, daß der menschlichen Schwäche wegen das Gebet häufig an Tiefe

verliert, was es an der Oberfläche zusetzt. Doch will die äußere Formulierung des Gebetes und der Gestus zunächst im Gegenteil eine Festigung und Vertiefung der inneren Haltung bewirken: das Innere strömt über auf das Äußere und wird umgekehrt vom Äußeren gestützt. — Ein zweites Mehr bringt dem Gebet die *Gemeinschaft*. Nicht nur als Individuum, auch als soziales Wesen will der Mensch Gott loben und erwartet durch die Vielheit der Mitbeter sicherer Gehör. Auch dieses Mehr des Gebetes kann ihm eine Gefahr der Veräußerlichung werden. Aber die Meinung und häufig auch der Erfolg sind andersartig. Das Gemeinschaftsgebet soll das Herz weiten, vom eigenen, kleinen Ich frei machen, auch religiös mit der Gemeinschaft fühlen lassen. Bleibt also der Kern unangetastet, so wird man auch hier von einer neuen Vollkommenheit des Gebetes sprechen können. Liturgie ist endlich nicht irgend ein Gemeinschaftsgebet, sondern das amtliche der Kirche, des mystischen Leibes Christi. Es trägt auch einen „mystischen“ Charakter durch die geheimnisvolle Verbindung mit dem betenden Christus und seiner Kirche. Auch dieser zweite Grundbegriff „*liturgisches Gebet*“ ist eindeutig klar.

II. Aber hier gerade beginnt auch das Problem, das den Aufsatz veranlaßt hat. Wie verhält sich das Mehr des liturgischen Gebetes zu dem des mystischen? Können die beiden Arten überhaupt verglichen werden? Unter welcher Rücksicht überbietet das eine das andere?

Wenn wir von den *geschichtlichen Gegebenheiten* ausgehen, scheint zunächst ein Gegensatz zwischen liturgischem und mystischem Beten zu bestehen. Denn wenigstens die eingegossene Beschauung erschwert erfahrungsgemäß das mündliche Gebet überhaupt, macht, sicher in den Anfangsstadien, infolge der Bindung der Glieder und Sinne die Bewegung der Lippen unmöglich. Wir wissen von einer heiligen Magdalena von Pazzis, wie sie aus mündlichem Gebet heraus ganz plötzlich in die Beschauung hineingerissen wurde. Auch wenn auf höheren Stufen die Bindung nachläßt, hindert die Konzentration des Geistes doch den richtigen Ablauf des Formelgebetes. Philipp Neri, Ignatius von Loyola, Josef von Cupertino versenkten sich so in die heiligen Geheimnisse, daß sie mit Messe und Brevier nur sehr langsam vorankamen. Der heilige Ignatius benötigte eine bis zwei Stunden zur heiligen Messe und mußte schließlich vom Brevier dispensiert werden, weil die reichen Tränen sein Augenlicht bedrohten. Wenn die Geschichte der Frömmigkeit trotzdem nicht allzuviel von dieser Schwierigkeit erwähnt, so ist das wohl so zu erklären:

Meist wirken Natur und Gnade in der Weise zusammen, daß die Beschauung nur außerhalb des mündlichen, vor allem des Pflichtgebetes im Chor, einsetzt. Der sonstigen Entwicklung der Mystik entsprechend wird man außerdem sagen können, daß auf den höchsten Stufen beide Gebetsarten sich wieder harmonisch miteinander verbinden.

Einen zweiten Gegensatz wird man gefühlsmäßig aufstellen. Wer den „tactus divinus“ oder sogar rein inneres Gebet überhaupt nicht kennt, nicht einmal aus ernster Lektüre, dagegen von der Erhabenheit der Liturgie gefangen ist, wird über mystisches Beten vielleicht die Achseln zucken. Denn ähnlich wie ein heiliger Augustinus fühlt er sich vom Psalmengesang angeregt und in die Reihen der himmlischen Sänger versetzt. Umgekehrt lockt das Fühlen des „tactus divinus“ immer wieder in die Einsamkeit, zu ganz persönlicher Zwiesprache, fern von allem Wortgeräusch und Töneklang. Es kann, wenn nicht Abneigung, so doch Minderbewertung des Gottesdienstes in der Seele wecken. Wenn Protestanten manchmal die mittelalterlichen Mystiker auf ihre Seite ziehen und als ihre Vorläufer betrachten wegen freieren Geistes und Ablehnung kirchlicher und gottesdienstlicher Bindungen, so ist zwar das Wesentliche davon verfehlt, wie etwa Boeckl in seinem Buch über Eucharistie und Mystik gezeigt hat. Aber ein Körnchen Wahrheit bleibt doch übrig, daß nämlich die Wonnen der Beschauung, besonders der Brautmystik, eine Gefahr für das gemeinsame Beten werden können.

Aber hier interessiert uns mehr, was unter theologischem Gesichtspunkt von den beiden Gebetsarten zu sagen ist, insbesondere ob man einen Wertvergleich zwischen ihnen anstellen kann. Bei dieser Fragestellung denken wir wohl mit Recht zuerst an den Aufbau des Gebetes, wie ihn die Traktate der asketischen Theologie bringen: mündliches, betrachtendes, beschauliches Gebet. Wenn dieser Aufbau richtig ist, muß man notwendig das liturgische Gebet auf die unterste Stufe setzen, und die Höherbewertung der Mystik ist ohne weiteres klar. Für das individuelle Gebet und seine gewöhnliche Entwicklung, wie sie oben kurz skizziert wurde, ist auch kaum etwas gegen dieses Schema zu bemerken. Daß letztlich die Liebe für jede Bewertung ausschlaggebend ist und so im Einzelfall ein Vater-unser hohe Mystik überbieten kann, ist kein Einwand dagegen. Der ernste Beter steigt für gewöhnlich vom mündlichen zum betrachtenden Gebet auf und schließt seinen Stufengang mit der Beschauung, sei es der erworbenen, sei es der eingegossenen.

Aber das liturgische Gebet läßt sich nicht so einfach einordnen und erhält darum auch häufig, z. B. bei Suarez, eine eigene Stelle. Denn es bringt zwei neue Faktoren in das Gebet hinein. Der erste ist gerade die Gemeinschaft, die notwendig stets ein mündliches Gebet verlangt. Es ergibt sich also die Frage, ob dieser Faktor nicht die höheren und höchsten Stufen des individuellen Gebetes aufwiegt. Der zweite Faktor ist Christus selbst. Katholische Liturgie ist, wenigstens bei ihrer Hauptfeier, der heiligen Messe, Mitbeten mit Christus. Das bringt eine neue Erhöhung des Gebetes, die wohl mit der durch die Mystik verglichen werden kann. — Dementsprechend sollen zwei Wortpaare den Ansatzpunkt zur Beantwortung unserer Frage liefern, die heute mehr bekannt und in Gebrauch sind als ehemals: Opfer und Huldigung, Gemeinschaft und Individuum.

1. „Opfer und Huldigung.“ In der Liturgie nicht nur, sondern im katholischen Beten überhaupt, steht das eucharistische Opfer mit dem Opfermahl im Vordergrund. Die eucharistische Huldigung, auch wenn aus mystischer Inbrunst heraus, kommt sowohl sachlich wie historisch an zweiter Stelle. Denn die heilige Messe ist das große Lob- und Sühnopfer, das Christus selbst der göttlichen Majestät darbringt, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, vom Abendmahl bis zum Ende der Zeiten. Besseres kann daher das menschliche Beten nicht tun, als sein Lob- und Liebesopfer mit dem Christi zu vereinigen, Christus, und mit Christus sich selbst, dem Vater darzubringen. Unter dieser Rücksicht der Teilnahme an der höchsten Ehrung des Vaters überwiegt also das liturgische Beten einwandfrei. Da sind wir ganz ein „auserwähltes Geschlecht“ und üben unser „königliches Priestertum“ (vgl. 1. Petr. 2, 9).

Aber damit, daß das heilige Opfer das vollkommene Gebet unseres Hohenpriesters ist, ist noch nicht gesagt, daß die Teilnahme an ihm für den Menschen unter jeder Rücksicht und schlechthin das beste Gebet ist. Es erfährt ja selbst noch einen Wertzuwachs dadurch, daß der Mensch in tiefer Andacht, vielleicht mit mystischer Glut, an ihm teilnimmt. Und wenn wir den mystischen Beter außer der Messe mit dem weniger gesammelten in der Messe vergleichen, so ehrt ohne Zweifel der erste Gott mehr als der zweite. Die Teilnahme an der heiligen Messe ist dazu weder eine unbedingte noch eine ständige Pflicht, auch nicht zur Heiligkeit, da sie zum Beispiel im Fall der Krankheit oder Gefangenschaft erlischt. Dagegen ist Heiligkeit nicht zu denken ohne ein tiefes, inneres Gebetsleben. Die rein innere Vereinigung mit Gott in Sammlung und Liebe ist also der

letzte Wertmaßstab für das Gebet. Die äußere — oder besser äußerlich-innere — durch Beiwohnen der heiligen Messe und Verbindung mit unserem Hohenpriester fügt ihm aber andere Werte hinzu: nicht nur den der kirchenrechtlichen Pflichterfüllung, sondern mehr noch den einer neuen Würde durch „mystische“ Gottesberührung in Christus und durch Christus. Diese soll sich dazu in einer neuen Gottesliebe auswirken und gibt Anrecht auf größere Gnaden, deren Ergreifen allerdings von der persönlichen Mitwirkung abhängt. Dieser Werte sich berauben, bloß um private, selbst mystische Andacht zu pflegen, wäre für das Gebet ein Verlust; er wird durch Schauen und Fühlen nicht aufgewogen und bringt ein Mehr an Liebe, des Wertkerns der Mystik, nicht ein. Übrigens geht ein solcher Fehler wohl nur von falsch verstandener Mystik aus; echte Mystiker verlangen, möglichst viel dem heiligen Opfer beizuwohnen, und erleben dabei nur Zuwachs an mystischer Liebe, ja häufig ihre tiefsten mystischen Zustände. Wenn allerdings die Liturgie so ausgeführt wird, daß sie die Andacht nur stört durch würdelose Zeremonien, theatralischen Prunk, weltliche Musik, dann wird *privates*, aber wirklich inniges Beten Gott und Menschen lieber sein.

2. „Gemeinschaft und Individuum.“ Es soll versucht werden, dieses Gebetsproblem durch Beantwortung der Frage nach den verschiedenen Quellen des Gebetswertes zu lösen. Als erste kann man die mehr sekundäre seines *Inhaltes* nennen. Darin hat das Gemeinschaftsgebet, an das wir Katholiken in erster Linie denken, die Liturgie, einen unzweifelhaften Vorrang. Ihre Texte sind meist entweder durch Jahrhunderte gefeilt und geschliffen nach dem Vorbild großer Beter oder sie stammen von Gott selbst, der, um würdig von uns gelobt zu werden, selbst sein Lob gesungen hat (vgl. die Bulle „*Divino afflatu*“). Sie werden daher allezeit das Beten in die richtigen Bahnen lenken, wenn auch ihre Mängel infolge der menschlichen Verarbeitung nicht geleugnet werden können. Gerade diese, wesentlich pädagogische Bedeutung der Liturgie hat D. v. Hildebrand in seinem Buch „*Liturgie und Persönlichkeit*“ neu und tief dargelegt. Vor allem einen falschen Subjektivismus hält sie vom Beten fern, der es auf noch so verfeinertes und vergeistigtes „*Unser tägliches Brot gib uns heute*“ einschränken möchte. — Trotzdem bleibt bestehen, daß Text und Inhalt nicht den eigentlichen Wert des Gebetes ausmachen. Es kommt nicht so sehr darauf an, ob wir schöne Worte sagen oder ob wir stammeln, ob wir diesen oder ob wir jenen Gedanken Gott vortragen,

sondern ob wir ganz bei ihm sind. Dem einen kann der Rosenkranz, dem andern die stille Betrachtung, dem dritten die Liturgie mehr dazu behilflich sein. Aber gerade, weil wir gesehen haben, daß das Beten eine Kunst ist, die mühsam gelernt werden muß, werden wir der Liturgie als der ersten Lehrmeisterin den Vortritt geben, wenn sie uns Gebetstexte in die Hand gibt.

Gehen wir dann an den eigentlichen Kern des Gebetes, so werden wir den Akt des Gebetes selbst auch als seine, oder eine seiner Wertquellen auffinden. Hier lautet die Frage, ob soziales Beten nicht viel wertvoller ist als individuelles, selbst mystisches. Diese Frage scheint zu verneinen. Nach der natürlichen Ethik sind die inneren Akte der Gottesverehrung die wesentlichen, die Gott von uns verlangt. Die äußeren, auch die gemeinschaftlichen, sind sekundär und können wohl, so wünschenswert sie auch sein mögen, ganz fehlen, ohne das Heil zu gefährden. Dem Christentum ist die Liturgie jedoch wesentlich, aber dem einzelnen Christen doch nicht in dem Sinne, daß eine äußere und bewußte Teilnahme unersetzlich wäre. Fehlt die Möglichkeit dazu, so führen Glaube, Hoffnung und Liebe, deren letzte den sozialen Geist einschließt, nicht nur zum Heil, sondern auch zur Heiligkeit. In diesem Kern, dem persönlichen Grad des „Näher zu Gott“ liegt also der notwendige und letzte Wert des Gebetes. Er ist im mystischen Gebet ganz selbstverständlich und hochstufig vorhanden. Aber dem steht nicht entgegen, daß mein individuelles Gebet noch gewinnt, wenn ich in und mit der Gemeinschaft glaube, hoffe und liebe, dem individuellen Tun soziales hinzufüge, ähnlich wie, rein in sich gesehen, inneres und äußeres Beten zusammen besser ist als inneres allein.

Es bleibt aber noch eine dritte Quelle des Gebetswertes, und die dürfte für die Liturgie von noch größerer Bedeutung und auch beim Lob des liturgischen Gebetes meist gemeint sein. Es ist das Subjekt oder der Träger des Gebetsaktes. Der heilige Paulus redet von dieser Quelle des Gebetswertes, wenn er sagt, daß der Heilige Geist in uns betet mit unaussprechlichen Seufzern (Röm. 8, 26). Daß der Heilige Geist, der das Herz der Kirche ist, das liturgische Gebet des Corpus Christi in besonderer Weise beseelt, kann und muß man annehmen. Aber derselbe Geist wirkt auch in einer besonderen Weise mit zum mystischen Gebet. Es ist heute wohl allgemeine Ansicht der Theologen, daß er für das beschauliche Gebet die höchsten seiner sieben Gaben in Tätigkeit setzt, die der Weisheit und des Verstandes.

Mit noch mehr Grund wird *C h r i s t u s* als Quell und Träger des liturgischen Gebetes bezeichnet. Er ist ja unser Hoherpriester, der in der heiligen Messe wie einst am Kreuz dem Vater Ehre und Sühne darbringt, und unser Opfer erhält seinen Wert erst durch die Verbindung mit dem seinen. Dieser Wert kann, wie schon oben gesagt wurde, durch keine mystische Glut ersetzt oder überboten werden. — Auch für das übrige liturgische Beten kann Christus in gewissem Sinn als Subjekt und Träger angesehen werden. Auf dieses Beten wird ja besonders sein Wort angewandt: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen (Matth. 18, 20). Weil Christus Stifter eines Reiches, einer Gemeinschaft ist, und durch sie, nicht aber unmittelbar den einzelnen Gläubigen heiligen will, darum ist auch seine Anteilnahme an ihrem Gebet besonders groß. Dazu ist sie besonders wirksam, wie es im Vers vorher heißt: Wenn zwei von euch auf Erden um irgend etwas einmütig bitten, so wird es ihnen von meinem himmlischen Vater zuteil werden. Nur darf das Wort nicht in der Weise ausschließlich verstanden werden, als wenn Christus beim privaten Gebet nicht dabei wäre, oder auch nur weniger, trotz dessen Güte, bloß weil es kein gemeinschaftliches ist. Denn selbst die eben erwähnte Wirksamkeit des Gebetes hängt nicht wesentlich von der Gemeinschaft ab, da Christus in der Bergpredigt allgemein verspricht: Bittet, und ihr werdet empfangen. — Ferner hat Christus die Nächstenliebe als jene Tugend gepriesen, an der man seine Jünger erkennen soll. Darum wird er an einem gemeinschaftlichen Gebet, das in sich schon eine Tat der Nächstenliebe ist, besonders Freude haben und dabei als unser Fürsprecher eintreten. — Trotzdem ist auch dieser geheimnisvollen Verbindung mit Christus gegenüber und der Würde, die sie verleiht, die ganz innere der heiligen Liebe für die Bewertung der Persönlichkeit, auch vor Gott, der ausschlaggebende Faktor.

Schließlich, und das ist häufig an erster Stelle gemeint, ist es die heilige Kirche, die dem liturgischen Gebet seinen Wert schenkt, über alle persönliche Würdigkeit des Beters hinaus. Denn sie ist die Braut Christi, die ihrem Bräutigam allzeit gefällt. Sie ist die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel, im Fegfeuer, auf Erden, die stets sich mehrt und herrlicher wird. In dieser Gesellschaft der Heiligen wächst auch der einzelne. Schon das Beispiel erhebt ihn, die Fürbitte stärkt ihn, die Sühne entsündigt ihn, seine Würde wächst, weil er als Glied der Kirche vor Gott steht. Zwar hat er das Wesentliche davon durch die bloße Tatsache der Zugehörigkeit

zum Leib Christi, ein Mehr aber durch die bewußte Zugehörigkeit im Sein, und noch mehr im liturgischen Tun. Durch sie übt er außerdem eine höhere Gottesliebe, weil er auch als Gemeinschaftsglied Gott preist, und eine höhere Nächstenliebe, indem er die Sonderung aufgibt und sich mit anderen Betern vereint. Vor allem aber erlangt er, ähnlich wie oben von der Teilnahme am Opfer Christi gesagt wurde, ein Anrecht auf neue Gnadenhilfe, das zum persönlich erworbenen Verdienst hinzukommt. Weil Gott mit Wohlgefallen auf die Schönheit und die Würde der Kirche herabschaut, deshalb erweist er dem, der sich im Gebet mit ihr vereint, mehr Huld. Aber die Heiligkeit der Kirche wirkt nicht unmittelbar auf den Beter, wie *ex opere operato*; das Recht auf Gnade muß durch persönliches Ergreifen zum Besitz werden. So nimmt der Beter am Glanz der Kirche, die vor dem Throne Gottes betet, teil.

Das heißt jedoch nicht, daß die Gemeinschaft, auch nicht die Kirche, eigentlich und physisch Subjekt und Träger des Gebetes sei und in diesem Sinn seine Wertquelle. Man kann nur im moralischen Sinn von einer „betenden Kirche“ sprechen, weil sie kein physisches, von ihren Gliedern verschiedenes Subjekt ist, das beten könnte. Wenn unser Heiliger Vater einmal gesagt hat: Nur der Mensch, die menschliche Persönlichkeit, nicht irgend eine menschliche Gesellschaft, ist Träger von Verstand und freiem, sittlichem Handeln, so wiederholt er nur, was alle christlichen Ethiker sagen, und sein Wort gilt auch für die Gesellschaft der Kirche und für die Verrichtung des Gebetes. Das kann man auch so ausdrücken: Mein Beten wird dadurch nicht in sich und notwendig gut oder besser, daß ich mit vielen Andächtigen oder auch mit dem ganzen Chor der liturgischen Beter zusammen bete — sei es äußerlich in den Chorstühlen, sei es nur innerlich beim privaten Brevier — als könnte die Gemeinschaft mich irgendwie als Subjekt des Betens ersetzen. Sie kann nur in der oben genannten Weise den Wert meines Betens steigern und mir als ihrem Glied und Vertreter eine höhere Würde verleihen.

Eine andere, verborgene Art des Einfließens der Kirche in das Gebet des einzelnen dürfte schwer aufzufinden sein. Man könnte an die Sakramentalien denken, die nicht *ex opere operato*, sondern *ex opere operantis Ecclesiae* wirken, d. h. Gott verleiht im Hinblick auf die Würde und das Gebet der heiligen Gemeinde im Jenseits und Diesseits, seine Gaben. Das gilt sicher für den Inhalt des Bittgebetes, das ausdrücklich oder einschlußweise mit den Sakramentalien verbunden ist; für das Beten selbst und den

Beter dürfte es nicht weiter gelten, als oben gesagt wurde, d. h. zur Verleihung einer höheren Würde und eines Rechtstitels. — Vielleicht möchte man auch eine Analogie mit den Ablässen und dem Kirchenschatz herstellen. Aber während stellvertretende Sühne theologisch feststeht, ist neben der schon erwähnten Art ein stellvertretendes Beten, das den Wert des Gebetes eines einzelnen oder der Gemeinschaft auf eine andere Einzelperson verpflanzt, nicht bekannt. Der Priester, der die heilige Messe zelebriert, hat ohne Zweifel mehr Würde vor Gott und den Menschen als der einfache Gläubige. Aber er hat darum, auch während der heiligen Messe, nicht mehr inneren Wert, als Gottes Gnade und die eigene Mitwirkung ihm geben. Gilt ja selbst von der Muttergotteswürde Christi Wort: Selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen (Luk. 11, 28). Ohne Heiligkeit wäre auch die Muttergotteswürde für die Trägerin bedeutungslos. Wohl aber gibt das Priestertum mit der Würde Anrecht auf größere Gnaden, das zum persönlich erworbenen Verdienst hinzukommt und das wurde oben analog auch vom Beten mit der Kirche gesagt.

3. Doch auch das mystische Gebet, so bekannt und eindeutig wertvoll es zu sein scheint, muß noch etwas tiefer auf seinen Wert untersucht werden. Denn es hat Schichten von verschiedener Tiefe und verschiedenem Goldgehalt. Die äußerlich sichtbaren Phänomene wie Bindung der Glieder und der Sinne, Leuchten und Schweben, Herzenskunde und Weissagung, sind charismatische Gaben, die für den Empfänger Mittel der Vollkommenheit sein sollen und häufig auch Lohn der erreichten Vollkommenheit, aber sie sind weder Tugenden noch innere Gnaden. Stigmatisation, Visionen und Auditionen Christi und seiner Heiligen, Teilnahme am Leiden Christi sind wertvolle Gnadenmittel, aber doch nur äußere Bilder und Ausstrahlungen der inneren Vereinigung, die die Mystik wirkt. Es ist daher ausnahmslose Lehre der Mystiker, daß das eigentliche mystische Beten all dem vorzuziehen ist. Ähnlich kann man sagen, daß die heilige Messe eine innigere Anteilnahme am Opfer Christi ist als die Stigmatisation, die Liturgie ein innigeres Zusammensein mit den Verklärten als eine Vision oder Audition eines Heiligen. Aber dieser sachliche Unterschied kann die Tatsache nicht umstoßen, daß die persönliche Frömmigkeit bei den genannten mystischen Phänomenen in der Regel größer sein wird als die bei der Mehrzahl der Teilnehmer an der Liturgie, einfach deshalb schon, weil die Phänomene in der Regel nur bei heiligmäßigen Personen auftreten, die sie auch zu nutzen wissen.

Aber auch im Kernerlebnis der Mystik, sei es der eingegossenen, sei es der erworbenen, sind die Elemente noch zu scheiden. Das Schauen und Fühlen muß von dem Lieben getrennt werden, so innig auch beide kausal verknüpft sein mögen. Das Schauen oder Berühren oder Fühlen Gottes ist zwar das charakteristische Merkmal, das Mystik von andern, auch religiösen, Erlebnissen unterscheidet. Aber ihr eigentlicher Wert liegt in der Liebe, die Gott gleichzeitig einströmen läßt und der Begnadete aufnimmt. Daß Schauen und Fühlen als solches zurücksteht hinter der objektiven und ontischen Frömmigkeit der Liturgie, kann nicht geleugnet werden. Von da ist auch manches abfällige Urteil über die Mystik zu verstehen. Aber die Liebe übertrifft doch, soweit es sich um menschliches Erleben handelt, beides, und sie ist, und zwar ein hoher Grad von Liebe, dem echten mystischen Akt wesensnotwendig. Die Mystiker sind, wegen dieser Liebe, die wahren Anbeter in Geist und Wahrheit, die der Vater sucht (Joh. 4, 23, 24). Sie fügen der Würde des liturgischen Betens erst den höchsten Wert bei.

III. Versuchen wir den Inhalt des Aufsatzes kurz zusammenzufassen. — Im Himmel wird Gebet Christi, Gemeinschaftsgebet der verkörperten Kirche und übermystisches Gebet des einzelnen in voller Harmonie zusammenklingen zum Lob des Dreieinigen. Sie werden einander nicht stören, nur fördern. Auf Erden ist gelegentlich die Störung da und gibt den Anlaß zum Wertvergleich. Daß Gebet und Opfer Christi die erste Stelle einnehmen, ist außer Kontroverse. Für die Bewertung des menschlichen Betens ist Wille und Wohlgefallen Gottes ausschlaggebend. Wie es feststeht, daß Gott unser Beten will, so auch, daß er nicht bloß gemeinschaftliches und nicht bloß privates Beten will. Beide Arten können an sich zu mystischem Gebet werden und in diesem Fall ist für das liturgische Gebet unser Problem praktisch gelöst, weil es der Mystik nicht gegenübersteht, sondern sie einschließt. Die theoretische Frage bleibt aber doch offen, aus welcher Quelle dem Gebet der höhere Wert zufließt. Die untergeordneten Wertquellen, die wesentlich Hilfsmittel sind oder Überfließen vom Personkern auf die Peripherie, scheiden beim Vergleich aus, also mündliches Sprechen und Gebetsinhalt in der Liturgie, Ekstase, Schauen und Fühlen in der Mystik. Was sich gegenübersteht, ist nur die Würde, die der liturgische Beter hat durch die Verbindung mit Christus und der Kirche, und der Wert, den die Liebe dem mystischen Beter gibt.

Als erstes Ergebnis müssen wir wohl angeben, daß es sich hier

um zwei verschiedene Wertreihen handelt, beide also nicht als ein Mehr oder Weniger in der gleichen Reihe anzusehen sind. Sie gehören wohl beide zur christlichen Vollkommenheit, aber diese setzt sich gerade aus mehreren Wertreihen zusammen. Die erste ist die von Gott gewirkte Heiligkeit in der Gnade und den eingegossenen Tugenden, die zweite die vom Menschen gewirkte Heiligkeit, in der erworbenen Tugendübung, die dritte ist die der gottgewollten Würde, die als goldener Rahmen die beiden Arten der Heiligkeit umkränzt. Diese dritte ist wohl als Vollkommenheit, nicht aber als Heiligkeit zu bezeichnen. Solche Würden sind: die Würde der Gottesmutter, der Apostel, der Priester, der Gläubigen durch den Taufcharakter, die alle mit der Heiligkeit ihrer Träger jedenfalls begrifflich nicht zusammenfallen. Eine solche Würde erhält auch der gläubige Beter von der Kirche und von Christus her in der Liturgie und besonders bei der heiligen Messe. Aber sie fällt in keiner Weise mit seiner persönlichen Frömmigkeit zusammen, ist von ihr trennbar und bezeichnet also auf dieser Wertlinie kein Mehr und kein Weniger.

Trotzdem scheint als zweites Ergebnis ein Vergleich irgendwie möglich zu sein. Auch im Himmel bleiben die drei Reihen bestehen, nicht nur der Gnadenstand des einzelnen, der in die Glorie übergeht, und seine erworbenen Tugenden, die die Stufe seines Lohnes bezeichnen, sondern auch die Würden. Wie Maria auch im Himmel Muttergottes bleibt, so wird sich oben wohl auch der Priester vom Laien, der Empfänger der Wassertaufe von dem der Begierdetaufe unterscheiden. Die drei Wertquellen, die aus dem ewigen Meer hervorströmen, strömen auch durch das Gloria der Heiligen dahin zurück. — Aber im Gericht wird nicht nach der Würde geurteilt, ebensowenig wie nach dem Lob der vernunftlosen Kreatur in Natur und Menschenwerk, sondern nach dem Gewand der Gnade und dem Besitz der Tugenden, die deren höchste, die Liebe, zusammenhält. — Für den Lebensweg, der wesentlich ein Gang zum Tod und Gericht ist, sind die beiden Arten der Vollkommenheit ausschlaggebend, die den Begriff der Heiligkeit ausmachen. Die Würden, die mit dem Sein und Handeln verbunden sind, rechnet uns Gott nur insoweit an, als sie für die Heiligkeit ausgenutzt werden.

Wir werden also schließen müssen: Mystisches Beten ist begriffsnötig heiliges Beten, Heiligkeit; liturgisches Beten verleiht Würde; es setzt außerdem einen Mindestgrad von Heiligkeit, Andacht voraus, und gibt Anspruch auf Wachstum der Heiligkeit.