

gehaltreichsten Arbeiten zählt Th. Ohms Untersuchung der Gebetsgebärden in der Regel und im Leben Benedikts; gehaltreich vor allem deshalb, weil Ohm zu einer religionspsychologischen Deutung und zu religionsgeschichtlicher Vergleichung vorstößt. Ernst und Würde, gravitas ist der Geist, der die Gebetsgebärden benediktinischer Frömmigkeit bestimmt. — In den Brennpunkt der Auseinandersetzungen über die Regel führt uns F. Renner mit seiner scharfsinnigen Untersuchung des Verhältnisses der Benediktusregel zur Regula Magistri. Ohne ein endgültiges Urteil fällen zu wollen, glaubt Renner erweisen zu können, daß Benediktus noch vor 530 die erste Fassung der Regel niedergeschrieben, in diese dann Teile aus der bald nach 535 entstandenen Regula Magistri eingearbeitet habe; das Ergebnis dieser Verschmelzung sei der Textus receptus der Regula Benedicti, dessen Entstehung in das 4. (muß wohl heißen in das 5.) Jahrzehnt fällt. — Aus der Regula Magistri

gewinnt der rührige und verdiente Herausgeber der Festschrift, H. S. Brechter, eine Stütze für seine durchaus einleuchtende Korrektur der Bestimmung über den Pförtner cap. 66: statt „vagari“ ist zu schreiben „vacari“; nicht dem Umherschweifen, sondern dem Müßiggang des Pförtners wollte Benedikt einen Riegel vorschieben. — Beachtlich ist schließlich auch der Hinweis M. Küsters, daß der Begriff familia nicht in vollem Sinn auf das benediktinische Kloster zutreffe; die benediktinische Gemeinschaft entspreche eher den Männerbünden, wie sie heute noch bei den primitiven Völkern des ottiensischen Missionsgebietes bestehen.

In ihrer Gesamtheit sind die Ergebnisse wie auch die methodischen Hinweise so wichtig, daß das Jubiläumswerk weit über den Anlaß hinaus seine Bedeutung behaupten wird. Die Regel selbst hat, wenn wir auch in manchen Punkten umdenken müssen, durch die Schürfungsarbeit der Ottlienser Mönche nur gewonnen.

Zur Frage nach dem Wesen des Priestertums

Von Karl Rahner S. J., Pullach bei München

Von zwei Seiten her wurde in jüngerer Zeit innerhalb des Katholizismus die Frage nach dem theologischen Wesen des Priestertums neu angeregt. Zum ersten war es das Suchen nach der Eigenständigkeit einer priesterlichen Aszese, zum zweiten die Bestimmung der Stellung und Aufgabe des Laien in der Kirche. Beide Fragen erheischen zu ihrer Beantwortung zunächst einmal die grundlegendere Besinnung auf den theologischen Gehalt des Priestertums überhaupt. Dazu hat kürzlich Abt Bernhard von Neresheim einen Beitrag geleistet¹, der geeignet wäre, den ganzen Problemkreis von neuem und tiefer, als es bisher geschah, anzupacken.

Die außerordentlich übersichtlich und klar geschriebene, auch der unmittelbaren Erbauung dienende und durch theologische Quellenhinweise unterbaute

Arbeit unterscheidet im Christentum ein dreifaches Priestertum: 1. das allgemeine oder geistige Priestertum, d. h. die auf der Rechtfertigungsgnade und speziell der eingegossenen Tugend der religio beruhende Befähigung jedes geheiligt Menschen, Gott als dem höchsten Herrn durch die inneren Akte der Gottverehrung (der Selbstingabe) eine „geistige (aber eigentliche und wesentliche 15) Opfergabe“ darzubringen. Dieses Priestertum ist ein eigentliches und wesentliches, jedem Gerechtfertigten (und nur ihm) zukommendes und (weil auf der Gnade Christi beruhend) eine formelle Anteilnahme am Priestertum Christi (weil auch Christus durch die übernatürliche Begnadigung seiner Seele in diesem Sinne ein geistiges Priestertum besitzt und dauernd ausübt). 2. Das Weihepriestertum, welches die durch den character sacerdotalis verliehene ministerielle Bevollmächtigung darstellt, das einzige im NT noch legitime und die

¹ Abt Bernhard O. S. B., Dreifaches Priestertum, Neresheim, Benediktinerabtei 1947, 95, 8°.

innere Hingabe des geistigen Priestertums (Christi und der Christen) kundgebende sichtbare Sachopfer, d. i. das eucharistische Opfer, als Werkzeug Christi zu vollziehen. 3. Das durch den Taufcharakter verliehene Priestertum jedes Getauften. Der Taufcharakter verleiht nämlich die Vollmacht zum gültigen Empfang der übrigen Sakramente und zur Teilnahme an der eucharistischen Opferfeier, und so zu einer Verbindung mit Christi Opfer und Priestertum, zu einem (sichtbaren?) Darbieten des Opfers Christi an Gott und dem Ergreifen der Opferfrüchte. Damit ist aber zugleich ein ministerielles und analoges Priestertum, eine uneigentliche, nicht formelle Anteilnahme am Priestertum Christi ausgesagt.

Das Eigentümliche der in der vorliegenden Arbeit vorgetragenen Auffassung hinsichtlich des Priestertums des getauften Gerechtfertigten (also dessen, was man gemeinhin „allgemeines Priestertum“ nennt) liegt somit darin, daß dieses Priestertum tatsächlich ein doppeltes ist: ein mal ein wahres und eigentliches, aber inneres, auf der Ebene der Befähigung zu übernatürlich existentiellen Akten liegendes, durch die Gnade begründetes, das so sehr den Grundbegriff des Priestertums überhaupt ausmacht, daß es sogar auch als Wesenselement in das äußere sichtbare Priestertum des Weihepriesters eintritt dergestalt, daß ohne seine Betätigung das Sachopfer dieses Priestertums, ob zwar noch „gültig“ (91), nur noch „Schein“ eines Opfers (37) ist, nicht mehr „den Charakter eines Opfers“ (30; vgl. 82/83; 90/91; 91/92), — (mindestens nicht mehr von seiten des menschlichen Priesters her) — haben kann. Von diesem eigentlichen Wesen des Priestertums überhaupt her kann dann das äußere sichtbare Weihepriestertum als bloß integraler Bestandteil jenes angesprochen werden, der auch fehlen kann, wie eben z. B. im allgemeinen Priestertum der nicht geweihten Gerechtfertigten (91/92). Zweitens: ein von diesem trennbares, auf den Taufcharakter als

solchem allein beruhendes Priestertum, das den Getauften „die Vollmacht gibt, bei der Eucharistiefeier Gott das Opfer Christi darzubringen und die heiligen Sakramente gültig zu empfangen“ (7/8). Wir haben also in dieser Auffassung wirklich ein dreifaches Priestertum, vorausgesetzt, daß man trotz der eben gesagten Wesenszusammengehörigkeit von geistigem und Weihepriestertum, geistigem und Sachopfer, das Weihepriestertum als eigenes Priestertum für sich zählen kann, was logisch nicht klar einleuchtet, weil es gleichzeitig nur integraler Bestandteil des eigentlichen geistigen Priestertums sein soll.

Vieles an der vorgetragenen Theorie ist sicher richtig: das Bestreben, dem allgemeinen Priestertum der Christen einen realen Inhalt zu geben; die Betonung, daß das äußere Sachopfer seine sittliche Bedeutung von der inneren persönlichen religio des Menschen erhält, ohne die es vor Gott wertlos ist; das Bestreben, die aktive Teilnahme, die wesentlich allen Gläubigen beim Meßopfer und dem sakralen Geschehen zukommt, als Betätigung ihres allgemeinen Priestertums aufzufassen. Eine andere Frage ist es freilich, ob die begriffliche Fassung, die diese Anliegen in der Theorie Abt Bernhards erfahren, in allem als glücklich angesehen werden kann. Wir stellen nur Fragen, weil mehr in diesem Rahmen nicht möglich ist.

Ist der innere Akt der Hingabe ein Wesenselement des Sachopfers als solchen? Man müßte dann konsequent auch den inneren Akt des Glaubens zu einem Wesenselement des empfangenen Sakraments machen; wie könnte dann aber im Ernst ein Sakrament ohne Glauben noch „gültig“ sein? Kann man logisch zwangsläufig so schließen, wie es der Verfasser tut: wo beim Fehlen der inneren Hingabe keine formelle Gottesverehrung mehr im Sachopfer gegeben ist, ist das Sachopfer (= Gottesverehrung!) nicht mehr da, also gehört das innere Opfer zum Wesen des Sachopfers; oder ist nicht auch hier der Begriff einer gloria objectiva im Gegensatz zur formalis zu be-

achten? Ist es glücklich, das äußere Weihepriestertum einen integralen Bestandteil des inneren geistigen Priestertums zu nennen? Kann nämlich ein integraler Bestandteil existieren als wirklich er selber ohne die wesentlichen Bestandteile, auch wenn das Umgekehrte unmöglich ist?

Bei der Darstellung der dritten Art des Priestertums wird nicht recht klar, ob in der Auffassung des Verfassers das Darbieten und Ergreifen des Opfers Christi auf Grund des Taufcharakters als grundsätzlich rein innerlicher, wenn auch faktisch sich oft sichtbar ausdrückender, oder aber als ein auch wesentlich äußerer (kultischer) und darum priesterlicher Akt gemeint ist. In letzterem Falle wäre zu fragen: wie beruht dann dieses Darbieten und Ergreifen wesentlich auf dem Taufcharakter? Es geschieht doch auch in der Taufe selbst (56/57), die erst als ihre Wirkung den Charakter hat, so daß dieser nicht die unumgängliche Voraussetzung aller solchen sichtbaren Ergreifens des Opfers Christi sein kann. Im ersten Fall wäre zu fragen: wie kann der innere Akt als solcher nur auf dem Taufcharakter beruhen (anidernfalls gelingt dem Verfasser die Unterscheidung seiner dritten Art von der ersten Art des Priestertums nicht)? Dieser Akt wird ja vom Verfasser selbst als Glaube charakterisiert, der aber nicht ein Akt des Taufcharakters allein, sondern auch der Gnade ist. Fällt dann aber nicht die dritte Art des Priestertums in die erste zurück? Kurz: es wäre zu fragen, ob nicht eine klarere und saubere Scheidung zwischen der Ebene des sakramentalen Zeichens im weitesten Sinne (sichtbares Priestertum, Sachopfer als solches, Sakrament als „sacramentum tantum“) einerseits und der Ebene der existentiellen Haltung und Tat und der inneren Gnade anderseits gemacht werden müßte und nach den Wesenselementen der beiden Ebenen je für sich gefragt werden müßte. Weiter wäre dann zu fragen, ob es nicht auch ein allgemeines Priestertum aller Christen in der Dimension des Sakramental-

Sichtbaren gibt. Wenn diese Frage — wie es wohl sicher der Fall ist —, mit Ja zu beantworten ist (der Verfasser bietet sachlich im Keim schon alle Elemente dafür), dann wäre das allgemeine Priestertum aller Christen als wahres und eigentliches und inhaltlich erfülltes erwiesen und somit die traditionelle analoge Zweiteilung des Priestertums in ein allgemeines und ein besonderes Amtspriestertum gerechtfertigt, auch schon ganz abgesehen von der schließlich bloß terminologischen Frage, ob man das auf einer ganz anderen Ebene liegende geistige Priestertum (dessen Sache es natürlich zweifellos gibt) eigentliches oder uneigentliches Priestertum nennen soll. Im ersten Falle hätte man dann freilich die sprachlich nicht leicht zu nehmende und die Sache doch im Bewußtsein des Christen wieder nivellierende Unzuträglichkeit in Kauf zu nehmen, daß schlechthin das ganze sittliche Leben des Gerechtfertigten ein eigentlich priesterliches Tun zu nennen wäre.

Auch von diesen für das Thema der Arbeit grundsätzlichen Fragen abgesehen, möchte man da und dort ein Fragezeichen anbringen. Ist z. B. die Theorie, die den Opfercharakter der Messe wesentlich in der Trennung der Gestalten sieht, richtig und auch klar ausgeglichen mit dem auch berührten Element der konsekrierten Umwandlung? Ist durch das, was 32/33 gesagt wird, die Messe als zum Kreuzesopfer relatives Opfer genügend geklärt oder wird sie nicht zu einer in sich selbständigen (wenn auch unblutigen) Wiederholung des Kreuzesopfers, die in sich vom Kreuzopfer unabhängig zu werden droht, zumal der Verfasser offenbar eine actualis oblatio von seiten Christi auch in der Messe etwas zu selbstverständlich voraussetzt (82/83)? Ist der Opfercharakter des Kreuzesopfers als eines kultischen Opfers schon durch die gehorsame Freiwilligkeit des Todes Christi genügend erklärt (81)? Dann wäre doch jeder sichtbare Akt der religio schon ein kultisches Opfer! Ist 86/87 die Handauflegung auf die Opfergaben vor der Konseka-

tion liturgiegeschichtlich richtig erklärt? Spenden sich die Eheleute die Sakramentsgnade wirklich im eigentlichen Sinn „gegenseitig“ (65)? Läßt sich (besonders biblisch gesehen) Priestertum und Mittelalter so adäquat scheiden, wie es 78/79 geschieht? Ist eine moralische Ursächlichkeit nicht auch eine Wirkursächlichkeit, und können so beide Begriffe wie 63 entgegengesetzt werden? Gibt Gott nur einen Anteil an der Erlösung durch persönliches Tun des Menschen (52/53)? Wie ist es dann mit der Kindertaufe, wo die Analogie, nicht der Gegensatz, zur Wirkweise der Tat des ersten Adam sehr deutlich wird? Hätte nicht da und dort (z. B. in der Begründung des besonderen Weihepriestertums 35; 38) das ekklesiologische Moment stärker herangezogen werden müssen? Wäre in der Auslegung der christlichen religio des geistigen Priestertums nicht das Trinitatische heranzuziehen gewesen? Sonst erhält diese Auslegung leicht einen zu religionsphilosophischen Geschmack. Lassen sich opus operatum und opus operantis in der Weise gegenüberstellen, wie es 57—60 geschieht? Es geschieht doch auch im opus operantis, weil es aus der Gnade Christi geschieht, ein „in-die-Hand-nehmen des Opfers Christi“, und sein „moralischer Wert“ ist objektiv nicht bloß

nach dem zu beurteilen, was der Handelnde von seinem persönlichen Tun unmittelbar erfährt. So sehr das Sakrament ein opus operatum ist, so reich seine Gnadenwirkung ist (die freilich in effetu stets auch abhängig bleibt von der subjektiven Mitwirkung beim Empfang) und so notwendig es ist, so scheint es doch mißlich, die Bedeutung der Sakramente in einem Gnadenmaß zu begründen, das man sonst, d. h. durch das opus operantis nicht erhalten könne. Denn der letzte Grund dafür, daß es Sakramente gibt, liegt anderswo, und eine solche Begründung führt, religionspädagogisch gesehen, zu einer praktischen Abwertung des außersakumentalen subjektiven Tuns des Christen, das tatsächlich eine sehr reale gnadenhafte Begegnung des Menschen mit Gott in Christus ist. — Wie gesagt, es konnten hier in dieser kurzen Anzeige des Buches nur Fragen gestellt werden. Sind diese auch oft eine Anmeldung von Vorbehalten gegen die vorgelegte Deutung des allgemeinen Priestertums aller Christen, so machen sie hoffentlich doch nicht den Eindruck einer bloß „negativen“ Kritik. Sie wollen nichts anderes sein, als ein Ausdruck des Interesses an dem wichtigen Thema, zu dem Abt Bernhard einen lehrreichen und scharfsinnigen Beitrag geleistet hat.

Alois Mager und die Psychologie der Mystik

Von Heinrich Bleienstein S. J., Dillingen (Donau)

Der plötzliche Tod, durch den P. Mager vor Jahresfrist - am 26. Dezember 1946 - der Abtei Beuron, der Universität Salzburg und seinen vielen Schülern und Freunden so jäh und unerwartet entrissen wurde, hat auch der Wissenschaft der Mystik einen beklagenswerten Verlust zugefügt. Denn unter den wenigen Gelehrten, die in Deutschland in den letzten Jahrzehnten Probleme der Mystik fachwissenschaftlich geklärt und durch ihre Schriften gefördert haben, war A. Mager der bedeutendste, bekannteste und literarisch fruchtbarste. Mit einer Dissertation über „Aristoteles und die spanische Mstik“ ist er vor mehr als dreißig Jahren in die wissen-

schaftliche Forschung eingetreten, mit seinem letzten Werk über die Psychologie der (spanischen) Mystik hat er seine reiche Lebensarbeit noch kurz vor seinem Heimgang abgeschlossen. Dazwischen liegen fachwissenschaftliche Untersuchungen aus der Experimentalpsychologie, viel gelesene Schriften über Theosophie und Christentum, über den Wandel in Gottes Gegenwart, dokumentarische Beiträge zum Verständnis der Vorgänge in Konnersreuth, und die Übersetzung der Erklärungen des hl. Thomas zu den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele“ (Wien 1937). Dazu kommen zahlreiche Artikel über Mystik, Visionen, Johannes vom Kreuz,