

Feier nur mehr eine Fessel und Beschränkung sieht, wehrt den Fluch nicht von der Arbeit, löst die Verkrampfung des Arbeitsmenschen nicht, sondern verlagert und verdeckt sie nur. Ein Arzt spricht aus reicher Erfahrung geradezu von einer „Sonntagsneurose“ als einer Form der Flucht vor Gott und vor sich selbst hinein in den Lärm des Vergnügens. Ein solch profanisierter Sonntag mag in etwa noch die physischen Kräfte erneuern, „zur Aufrechterhaltung des seelischen Gleichgewichtes und der seelischen Gesundheit“ dient er nicht<sup>6</sup>.

Die christliche Wertung der Arbeit ist zusammengefaßt in dem religiös verstandenen Begriff „Beruf“. Unter Beruf (munus, officium) verstehen wir mit dem hl. Thomas „den Dienst am Ganzen unter göttlichem Ruf und Auftrag“. Nur im Licht und Kraftfeld des christlichen Sonntags kann die Arbeit die volle Höhe des Berufsideals erreichen: hineingetaucht in den höchsten Kult Gottes, dargebracht als Opfer des Lobes, des Dankes und der Sühne, im Blute Christi abgewaschen vom Fluch der Sünde, jede Woche neu übernommen als Auftrag Gottes in dem Segen Gottes, getragen in der steten Verbindung mit Christus dem Gekreuzigten als Last der Liebe für die Brüder, so ist jede rechte Arbeit wahrhaft ein christlicher Beruf.

## Die Besuchung des Allerheiligsten

Von Friedrich Wulf, S. J., München

Unter unseren „Geistlichen Übungen“ nimmt die Besuchung des Allerheiligsten einen wichtigen Platz ein. Sie gehört zur festen Ordnung eines religiösen Lebens, und wir können uns gar nicht mehr vorstellen, daß sie jahrhundertlang — bis ins hohe Mittelalter hinein — der Christenheit unbekannt blieb. Uns Zeitgenossen einer entseelten und säkularisierten Welt, die wir mehr als frühere Geschlechter unter der Vertreibung aus dem Paradies und unter der Gottesferne, unter dem Alleinsein und der Verlassenheit leiden, will das Wohnen Christi unter uns, seine eucharistische Gegenwart in unseren Kirchen und Kapellen, als eine der beglückendsten und tröstlichsten Geheimnisse unseres Glaubens erscheinen. Wir bemitleiden unsere getrennten Brüder und sehen in der Armut ihrer leeren Gotteshäuser eine der empfindlichsten Folgen des Abfalls vom wahren Glauben.

Bei aller Liebe der katholischen Christenheit zu ihrem kostbarsten Schatz läßt sich auf der anderen Seite aber nicht leugnen, daß der eucharistische Kult, soweit er von der heiligen Opferfeier unterschieden wird, in manchen Kreisen nicht mehr jene freudige Zustimmung erfährt, die ihm zur Zeit unserer Väter noch ganz allgemein zuteil wurde. Man sieht vielfach in der stillen oder auch öffentlichen Anbetung des allerheiligsten Sakramentes eine mehr oder weniger isolierte Frömmigkeitsübung, die, wie man sagt, allzu lange den Sinn dieses Sakramentes: Opfermahl und Mahlopfer der Kirche zu sein, in den Hintergrund gedrängt und sogar verdunkelt habe. Den deutlichsten Beweis dafür erblickt man in den vielen Andachten, die aus diesem Kult entstanden seien und die, wie z. B. die Herz-Jesu-Andacht, keinen lebendigen Zu-

<sup>6</sup> Dr. med F. Decurtins, Medizinische Aspekte der Sonntagsheiligung und -entheiligung, in: *Anima*, 1949, S. 343 ff.

sammenhang mehr mit jenen Geheimnissen aufwiesen, deren sinnbildliche Wirklichkeit doch gerade die Eucharistie sei, mit dem Geheimnis nämlich von Tod und Auferstehung Christi und dem seines mystischen Leibes. Je mehr aber ein Christ von diesen Geheimnissen geprägt sei, je tiefer er aus dem täglichen Opfer heraus lebe, je erleuchteter er die heilige Opferspeise empfange, als Teilnahme an der lebenspendenden und geistvermittelnden Kraft des Erlösertodes, als Zeichen der Einheit und der Liebe, um so weniger finde er dann noch einen Zugang zu den vielerlei Formen außerliturgischer eucharistischer Frömmigkeit. Sie atmeten zu sehr den Geist der persönlichen Intimität und ließen die Weite vermissen; sie seien zu einseitig auf den Einzelmenschen und sein privates Heil bezogen und vernachlässigten die Gemeinschaft; sie versuchten entweder die Vergangenheit heraufzuholen — in der Betonung des historischen Christus —, oder aber — wie in den prunkvollen Feiern und Prozessionen — das Zukünftige gegenwärtig zu machen und damit das eigentliche signum christlicher Frömmigkeitshaltung, den Übergangscharakter unserer jetzigen Situation zu verwischen.

Nun hat zwar Papst Pius XII. in seinem Rundschreiben „Mediator Dei“ klar und deutlich betont, daß die verschiedenen Formen und Übungen des eucharistischen Anbetungskultes, wie sie sich in der Kirche und mit ihrer Billigung entwickelt haben, dem Geist der heiligen Liturgie entstammten und ihrerseits wieder viel zur Verlebendigung des liturgischen Lebens beitragen<sup>1</sup>, aber auf der anderen Seite muß man doch wohl zugeben, daß dieser Zusammenhang im Bewußtsein der Gläubigen und in den traditionellen Andachten und Gebeten zu wenig zum Ausdruck kommt<sup>2</sup>. Was insbesondere die Besuchung des Allerheiligsten betrifft, so dürften sich wohl die allermeisten mit dem schlichten Glauben an das nicht weiter unterschiedene Gegenwärtigsein des Herrn unter der Gestalt des Brotes begnügen, und falls sie sich nähere Gedanken über die Art und Weise dieses Gegenwärtigseins machen, so stellen sie sich den Herrn nach irdischer Weise vor, so als weile er noch raum-zeitlich unter uns, und als könne man mit ihm sprechen wie mit seinesgleichen, oder aber sie sehen in ihm einfachhin Gott, den Ewigen, Thronenden, der die Geschicke der Welt und des Menschen in seiner Hand hält und der nun vom Himmel herabgestiegen ist, um im Tabernakel unter uns zu wohnen. Daß die sakramentale Daseinsweise zwischen dem Irdisch-Geschichtlichen und der jenseitigen Vollendung liegt, daß sie die geheimnisvolle und lebendige Verbindung zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem erhöhten Herrn darstellt, daß sie den Übergang vom Diesseits zum Jenseits bedeutet<sup>3</sup>, ist den wenigsten bewußt. Und doch wird erst vom rechten Verständnis dieser besonderen Gegenwärtigkeit her der innere Zusammenhang zwischen Messe und Kommunion einerseits und der Anbetung des eucharistischen Herrn anderseits aufleuchten und damit die Besuchung des Allerheiligsten als Übung des geistlichen Lebens für die Vertiefung und Vereinheitlichung der Frömmigkeit fruchtbar gemacht. Versuchen wir das aufzuzeigen.

Der eucharistische Kult außerhalb der heiligen Messe beruht auf dem Geheimnis,

<sup>1</sup> AAS XIV (1947) p. 570

<sup>2</sup> Einen großen Fortschritt haben hier die neueren Ausgaben der verschiedenen Diözesanbibliotheken gebracht; vgl. auch das schöne Büchlein von W. Bulst, „Wir beten an“. Eucharistische Andachten für das Kirchenjahr, Kevelaer 1950 (diese Zeitschrift 24 (1951) 238 f.)

<sup>3</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Messopfers, Essen 1946, S. 28 u. 46 f.

daß „die Eucharistie sowohl Opfer wie auch Sakrament ist und sich dadurch von anderen Sakramenten unterscheidet, daß sie nicht bloß die Gnade mitteilt, sondern den Urheber der Gnade in fortdauernder Weise enthält“<sup>4</sup>. Wenngleich nun hier von der Eucharistie als Sakrament im Unterschied zum Opfer die Rede ist, so muß dennoch festgehalten werden, daß sich die beiden Rücksichten des Opfers und des Sakramentes nicht voneinander trennen lassen. Denn das Sakrament kommt nur in der Weise des Opfers zustande und das Opfer wird nur im Sakrament wirklich. Das Sakrament der heiligsten Eucharistie ist seinem Wesen nach ein Opfersakrament und das eucharistische Opfer ist wesentlich ein sakramentales Opfer. Zwar sagt der Römische Katechismus, daß „die heilige Eucharistie, die in der Pyxis aufbewahrt oder zum Kranken getragen werde, in der Ordnung des Sakramentes, nicht der des Opfers zu suchen sei“ (*sacramenti, non sacrificii, rationem habet*)<sup>5</sup>, aber das darf nicht so verstanden werden, als ob im Sakrament außerhalb des Opfervollzugs in der heiligen Messe von der Rücksicht des Opfers nichts mehr zu finden wäre. Das Gegenteil ist der Fall. Denn die Eucharistie wurde ja nicht in erster Linie zur Anbetung, sondern als Opferspeise eingesetzt; sie ist, wie De la Taille sagt, „nur insofern Sakrament, d. h. heiligend, als sie Opfer, d. h. Opfergabe ist“<sup>6</sup>. Darum hat auch alle eucharistische Frömmigkeit vom Opfer auszugehen. — Es ist also zunächst einmal genauer zu zeigen, in welcher Weise die Eucharistie als Sakrament vom Opfer geprägt bleibt.

Beginnen wir dafür mit dem, was das Konzil von Trient über das Wesen der heiligen Eucharistie als Opfer sagt: Die Opfergabe des Kreuzesopfers und des eucharistischen Opfers, heißt es dort, ist „ein und dieselbe und es ist derselbe, der jetzt durch den Dienst der Priester opfert und der sich selbst damals am Kreuze darbrachte, nur die Art der Darbringung ist verschieden“<sup>7</sup>. Es ist hier von drei Dingen die Rede: von der Opfergabe, vom Opferpriester und von der Darbringung des Opfers. Alles nun, was zum aktiven Vollzug und zur Darbringung des Opfers gehört, die eigentliche Opferhandlung, der Opferakt, ist auf die Messe beschränkt und mit ihr abgeschlossen, es bleiben aber der Opferpriester und die Opfergabe. Darum kann man mit Recht sagen: „Im Tabernakel und in der Monstranz ist unter der Gestalt des Brotes der gekreuzigte Herr, der Christus crucifixus wirklich zugegen; nicht aber ist hier das Kreuzesleiden und Kreuzesopfer selbst gegenwärtig gesetzt. Christi Gegenwart im Tabernakel und in der Monstranz ist nicht opferhaft“, d. h. Christus ist außerhalb der heiligen Messe nicht als der sich ständig Opfernde gegenwärtig. Aber es ist dennoch wirklich der Geopferte, der Gekreuzigte, oder wie Thomas von Aquin sagt, der Christus *passus*<sup>8</sup>, den wir anbetend in der Hostie verehren.

Das hat zunächst einmal den Sinn, daß unter der Gestalt des Brotes derselbe Christus zugegen ist, der einst am Kreuze gelitten und sich im Liebesgehorsam dem

<sup>4</sup> Enc. „Mediator Dei“ 1. c. p. 569. Ähnlich im Konzil von Trient: „Das aber ist das Her vorragende und Einzigartige an ihr (der heiligen Eucharistie), daß die übrigen Sakramente dann erst ihre heilige Kraft besitzen, wenn man sie gebraucht, in der Eucharistie aber der Urheber der Heiligkeit vor ihrem Gebrauch da ist“ (sess. 13, c. 3; nach Neuner-Roos 486; Denz. 876).

<sup>5</sup> Cat. Rom. II. c. 4, qu. 69

<sup>6</sup> Mysterium fidei, Paris 1924, S. 541

<sup>7</sup> sess. 22 c. 2 (nach Neuner-Roos 514; Denz. 940)

<sup>8</sup> Söhngen aaO. S. 9/10

<sup>9</sup> S. Th. 3 qu 66 a 9 ad 5; ibid. qu 73 a 3 ad 3; a 5 ad 2

Vater zur Erlösung der Menschheit aufgeopfert hat. Zwar gehört das Leiden als materiell-physischer Vorgang endgültig der Vergangenheit an. „Insofern (aber) ‚Leiden‘ ein personal-geistiges Geschehen meint, ist eigentlich das ‚Gelitten haben‘, ‚Gestorben sein‘ usw. eine *präsentische* Aussage, so sehr dem materiell-physischen Vorgang, hinter dem und in dem sich das geistig-personale Geschehen realisierte, eine wirkliche Vergangenheit, ein ‚Jetzt-nicht-mehr-sein‘ zukommt. Das gilt daher auch von Christus und vom Gegenwartbleiben seiner Passion“<sup>10</sup>. Aber nicht nur darum ist das „Gelitten haben“, das „Geopfert sein“ eine präsentische Aussage, weil kein Geschehen so sehr in das geistig-personale Sein des Herrn eingegangen ist wie gerade sein Leiden am Kreuz, seine Hingabe in den Tod, der ragende Gipfel, die entscheidende Stunde seines Gehorsams und seiner Liebe, sondern vor allem darum, weil es sich objektiv um den Gehorsamsakt des Gottessohnes handelt, der als solcher vom Vater angenommen wurde.<sup>11</sup> Da sich nämlich Christus „kraft des Geistes Gott zum makellosen Opfer darbrachte“ (Hebr 9, 14) und „in das Heiligtum eintrat, indem er sein Blut vergoß, und dies ein für allemal“ (Hebr 9, 12), ist er in alle Ewigkeit Hoherpriester und Mittler eines Neuen Bundes geworden, „um auch in vollem Maße denen Heil zu bringen, die sich durch seine Vermittlung Gott nahen, weil er allezeit lebt, um für sie einzutreten“ (Hebr 7, 24 f.). Und nachdem sein Opfer einmal vom Vater angenommen wurde, ist er selbst die ewige, den Geist erwirkende Opfergabe vor dem Angesichte des Vaters. „Hostia enim durat in suo esse hostiac acceptatae“ (Die Opfergabe bleibt *seinhaft* im Zustand des Angenommenseins [durch den Vater]<sup>12</sup>. So thront denn Christus zur Rechten des Vaters als „das Lamm, das geschlachtet wurde“ (Geh Offb 5, 12), d. h. als die lebendige und ewige Darstellung des ein für allemal dargebrachten Opfers. Derselbe Christus nun, der im Himmel als Hoherpriester und Mittler des Neuen Bundes, als immerwährende Opfergabe zur Sühne für unsere Sünden vor dem Vater erscheint, um für uns einzutreten, ist auch in der heiligsten Eucharistie unter den sakramentalen Gestalten wirklich gegenwärtig. Mit Recht sagen wir darum, daß wir im eucharistischen Herrn unserer Kirchen und Tabernakel den Christus passus, den Geopferten und Gekreuzigten verehren.

Diese Aussage hat aber auch noch einen zweiten und engeren Sinn. Der unter der Gestalt des Brotes gegenwärtige Herr ist in einer besonderen Weise *unsere* Opfergabe, die Opfergabe der Kirche, die auf unseren Altären, in unserem Namen und durch unsere Priester Gott dargebracht wurde. Der lebendige Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Opfer und dem Christus der Hostie ist durch die sakramentale Gestalt gewahrt. Es ist dieselbe Gestalt, die u. a. den Ritus der heiligen Messe als Opferritus deutlich macht. Kraft der Wandlungsworte ist nämlich unter der Gestalt des Brotes unmittelbar nur der Leib und unter der Gestalt des Weines unmittelbar nur das Blut Christi gegenwärtig. Über die Brotsgestalt wurde das Wort gesprochen: „Dies ist mein Leib“ — und wir dürfen den näheren Sinn aus Lk 22, 19 ergänzen —, „der für euch hingegeben wird“, und über die Gestalt des Weines:

<sup>10</sup> Karl Rahner S. J., Die vielen Messen und das eine Opfer, Zeitschrift f. k. Th. 71 (1949), S. 266, Anm. 27

<sup>11</sup> Dies scheint uns über Rahner hinaus der entscheidende Grund für die ewige Präsenz des Kreuzesopfers Christi zu sein.

<sup>12</sup> De la Taille, aaO. S. 143

„Dies ist der Kelch meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes — Geheimnis des Glaubens —, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“. Im sakralen Bereich ist darum Christus auch über die Messe hinaus *als* der Geopferte und als *unsere Opfergabe* gegenwärtig. Aus demselben Grund empfängt derjenige, der außerhalb der Messe kommuniziert, genau so wie der in der Messe Kommunizierende, „das Sakrament des Leidens Christi“, die Opferspeise, die den Menschen im Hinblick auf den Christus passus, den gekreuzigten Christus, vollenden soll<sup>13</sup>.

So haben wir also in der heiligen Eucharistie beides: den ewigen Hohenpriester im Allerheiligsten des Himmels, die immerwährende Opfergabe, „das Lamm, das geschlachtet ward“, dem die Engel und Ältesten huldigen, auf dem Throne der Herrlichkeit, und wieder — in der sakralen Gestalt des Todes — den Gekreuzigten, der von allen Altären auf uns herabschaut, und beides ist ein und derselbe Christus, der für uns gelitten hat und gestorben ist, und der im Himmel sein Opfer dem Vater darstellt. Der verklärte Herr und seine sakrale Opfergestalt sind in der Eucharistie voneinander nicht ablösbar; sie bilden vielmehr eine geheimnisvolle Einheit ganz eigener Art. Christus ist nicht gegenwärtig ohne die sakrale Gestalt, diese hinwiederum hat kein selbsteigenes Sein, sondern ist ganz von Christus her und auf ihn hin. Von ihm ist sie eingesetzt, ihn bezeichnet sie, ihn enthält sie, von ihm hat sie darum auch ihren einzigen Sinn, ihre Kraft und ihre Würde. So innig ist die Einheit zwischen dem eucharistischen Herrn und seiner Opfergestalt, daß unsere Anbetung nicht nur Christus in sich gebührt, in der Glorie seiner Verklärung, sondern dem sakralen Christus als ganzem, in und mit diesem Zeichen des geopferten Leibes. Im Sakrament seines Fleisches und Blutes erfand somit Christus eine Weise des Gegenwärtigseins (nicht Existenzweise!), die zwischen der raum-zeitlichen dieses irdischen Lebens und jener endgültigen des verklärten Lebens im Himmel liegt. Sie bezeichnet genau jene Stelle, an der wir uns als Glaubende befinden, die Stelle des „Hinübergangs aus dieser Welt zum Vater“<sup>14</sup>. Noch gehören wir dieser Zeit an — davon kündet das sichtbare Zeichen der Passion —, aber der Gnade nach sind wir schon am Ziel, in der Herrlichkeit dessen, der in seinem Opfertod den Himmel eröffnet und den Geist herabgesandt hat.

Blutiger Opfertod am Kreuz und himmlische Liturgie rücken, wie in der heiligen Messe, so auch in der eucharistischen Gegenwart überhaupt, aufs engste zusammen. Darum wird dieses Sakrament in der Überlieferung der Kirche auch auf der einen Seite das Sakrament des Leidens und des Todes Christi genannt<sup>15</sup>, auf der anderen Seite aber wieder „jenes unsagbare und gänzlich göttliche Geschenk, durch das sein (Christi) Sieg über den Tod und sein Triumph dargestellt wird“<sup>16</sup>. Dementsprechend betet die Christenheit vor den Tabernakeln der Welt einmal: „O salutaris hostia“, o heilbringende Opfergabe, „O paschal is victimae/agnus mansuetissime“, du Lamm

<sup>13</sup> S. Th. 3 qu 73 a 3 ad 3

<sup>14</sup> Vgl. Trident. sess. 22, c. 1, Denz. 938

<sup>15</sup> „Mysterium corporis et mysterium passionis“ (August. PL 35, 1353); „sacramentum dominicae passionis“ (Amalar. PL 105, 989 A); „Eucharistia est sacramentum passionis Christi“ (S. Thomas S. Th. 3 qu 73 a. 3 ad 3).

<sup>16</sup> Trident. sess. 13, c. 5; Denz. 878

des Osteropfers, voller Geduld<sup>17</sup>, und dann wieder, freudig gestimmt und jubelnd: „Pange lingua, gloriōsi corporis mysterium“, preiset, Lippen, das Geheimnis dieses herrlichen Leibes, der wie das Blut des Erlösers dem Heile der Welt geweiht wurde. Immer aber ist es das zentrale Geheimnis des Glaubens, das Opfer von Golgotha, bald in seiner irdischen Wirklichkeit, bald in seinem ewigen, unvergänglichen Gehalt, das im eucharistischen Beten der Kirche, in den großen Hymnen verehrt und gefeiert wird. Welche Spanne des Gedankens und der Empfindung liegt dabei zwischen dem: „Ave verum corpus natum ex Maria virgine, vere passum immolatum, in cruce pro homine, cuius latus perforatum unda fluxit et sanguine“ und jenem Preisgesang des Fronleichnamsfestes: „Sacrī sollemniis iuncta sint gaudia et ex praecordiis sonent p̄aeconia“, der gleichsam „das Echo der streitenden Kirche auf den Lobeshymnus darstellt, den die triumphierende Kirche immerdar jubelt vor Gott und dem Lamme, »das geschlachtet ward«“<sup>17a</sup>. Zeit und Ewigkeit berühren sich hier in jenem geheimnisvollen Bereich des Sakramentalen, in dem Christus uns nahe sein will.

Von dieser eigentümlichen Zwischenräumlichkeit und Zwischenzeitlichkeit sollte nun auch unser Beten erfüllt sein, wenn wir den Herrn im Sakrament seiner Passion und seines Triumphes besuchen. Es müßte immer etwas von einem „Hinübergang aus dieser Welt zum Vater“ an sich haben. Das Wort „Besuch“, „Besuchung des Allerheiligsten“, das wir gern für das stille und persönliche Sprechen mit Christus im Tabernakel gebrauchen, könnte da mißverständlich wirken. Man stellt sich darunter leicht einen Besuch nach irdischer Art vor, den wir z. B. bei einem guten Bekannten machen<sup>18</sup>. Christus ist aber nicht mehr auf irdische Art bei uns; er ist von uns gegangen, er hat diese Welt endgültig verlassen, um erst am Ende der Zeit mit Macht und Herrlichkeit wiederzukehren. Wer darum dem Herrn im Sakrament innerlich nahe kommen, wer in den Austausch des Herzens mit ihm gelangen will, der muß ihm zuvor nachfolgen und die Welt verlassen, der muß in sein Opfer und in seinen Tod eingehen. Man kann ihn darum nicht gleich beim Eintritt in eine Kirche oder Kapelle mit seinen Bitten überfallen, man kann ihn nicht einfach ansprechen, wie man einen Menschen seiner Umgebung anspricht. Solchen Betern müßte der Herr dasselbe sagen, was er einst nach seiner Verheißungsrede den Juden und den Jüngern gesagt hat, als er sah, wie man ihn mißverstanden hatte: „Der Geist ist es, der Leben wirkt; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben“ (Joh 6, 63). Die sakramentale Gegenwart „entspricht dem verklärten Zustand des erhöhten Herrn, der sich als Erstopfernder und der seinen Geistleib und sein Geistblut als geistleibliche Opfergabe gegenwärtig setzt durch den Heiligen Geist“<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> So eine in Deutschland weitverbreitete und beliebte Sequenz des 13. Jahrhunderts. Nach Dreves-Blume, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung, Leipzig 1909, S. 210

<sup>17a</sup> „Mediator Dei“, I. c. p. 570

<sup>18</sup> Dieses Mißverständnis legt sich z. B. nahe, wenn Lippert über die Besuchung des Allerheiligsten folgendes sagt: „Der Zweck und das Ziel derselben ist, zu einem möglichst vertrauten Umgang mit dem lebendigen und gegenwärtigen Heiland zu gelangen, zu einem echten Verkehr, der so unmittelbar und selbstverständlich ist, wie es der Verkehr mit einem sichtbaren Freund nur immer sein kann“. So in dem Buch: Zur Psychologie des Jesuitenordens, München, 1923<sup>a</sup>, S. 18

<sup>19</sup> Söhngen, a.a.O., S. 46

Der Auszug aus dieser Welt, das Eingehen in den Bereich des Sakramentes, in dem Christus dem Menschen als der Geopferte und darin als der Sieger über Tod und Sünde begegnen will, vollzieht sich zunächst einmal in der Betätigung eines lebendigen *Glaubens*. Dieser Glaube fordert ein Sterben der Sinne und des bloß natürlichen Verstandes, wie es unnachahmlich im „*Adoro te devote, latens deitas*“ zum Ausdruck gebracht ist. Da muß der Mensch seine eigene Welt aufgeben, muß die Stimmen von „draußen“ zum Schweigen bringen, muß sein Herz leer machen und sich selbst sterben. Erst wer so auf die eigene Sicherheit und Erfüllung in dieser Welt zu verzichten gewillt ist, wer sich selbst leer zu machen und zu entblößen versucht, wer sich selbst zu sterben beginnt, erfährt den Herrn in der Gegenwärtigkeit seiner Passion, in dem hier und jetzt für mich Geopfert-sein, in der Dringlichkeit seines Mahnrufes: „Komm und folge mir!“ „Wenn du so (den Leib Christi) dir vorgestellt siehst, dann sag zu dir selbst: ‚Diesem Leib verdank‘ ich es, daß ich nicht mehr Erde und Asche bin, nicht mehr gefangen, sondern frei; um dessentwillen hoffe ich, den Himmel und die dort mir hinterlegten Güter zu erlangen: das Leben der Unsterblichkeit, das Los der Engel, den Umgang mit Christus; dieser Leib, von Nägeln durchbohrt, von Geißeln zerschlagen, ward nicht Beute des Todes; ... es ist jener Leib, der blutentstellt, von einer Lanze durchstochen, zwei heilbringende Quellen für die Welt hervorströmte, Blut und Wasser. ... Diesen Leib schenkte er uns, daß wir ihn umfassen und essen: so groß war seine Liebe“<sup>20</sup>. Damit enthüllt sich dem Glaubenden der geopferte Leib zugleich als der Leib der Herrlichkeit, das Opfer des Kreuzes als Quelle der Geistausgießung, der Tod als Leben; und der Betende gewahrt das Unfaßbare und Erregende, daß in der Gestalt des Todes, des Opfer-todes Jesu, die Herrlichkeit Gottes in Christus, verhüllt zwar, aber substanzial und lebendig, unter uns und für uns gegenwärtig ist und schon in die sichtbare Welt hineinragt. Darum ist diese schon nicht mehr nur die dem Tod verfallene. Das in den Tabernakeln aufbewahrte Sakrament ist gleichsam die lebendige und sichtbare Brücke vom Tode zum Leben, der ständige Einbruch Gottes in diese Zeit. Wer darum in den Raum dieses Sakramentes eintritt, wer der Welt und sich selbst stirbt, der kann schon mit Christus sprechen: „Vater, gekommen ist die Stunde, verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche“ (Joh 17, 1). Der steht schon mitten in der Herrlichkeit dessen, den er gläubig umfängt, der ist schon jenseits der Todeslinie, jenseits der Verwesung, der alles Fleisch ausgesetzt ist, der weiß schon etwas von der Unangreifbarkeit und Unüberwindlichkeit der von Christus Erlösten.

Hier ist nun auch die Stelle, wo die kirchliche *Herz-Jesu-Andacht* ihren Ursprung hat. Da Golgotha die höchste Entfaltung der Liebe des Herrn zu uns bedeutet und zugleich die vollkommenste Offenbarung der Gehorsamsliebe des Sohnes zu seinem Vater, so ist gerade dieser Höhepunkt der Liebe des Gottmenschen in der heiligsten Eucharistie festgehalten. In ihr wird, wie Thomas von Aquin sagt, „das Andenken an jene überströmende Liebe erneuert, die Christus in seinem Leiden bekundet hat. Damit die unendliche Größe dieser Liebe den Herzen der Gläubigen noch tiefer eingeprägt würde, setzte er beim letzten Abendmahl, als er nach der Feier des Passahmahles mit seinen Jüngern sich anschickte, aus dieser Welt zum Vater zu geben, dieses

<sup>20</sup> Joh. Chrysostomus, In 1 ad Cor 24, 4 (PG 61, 203 f.). Zitiert nach „Mediator Dei“, l. c. 570 f.

Sakrament zum ewigen Gedächtnis seines Leidens ein<sup>21</sup>. Das also ist der letzte Sinn dieses Sakramentes: die Summe der Liebe des Erlösers, wie sie sich im Kreuzesopfer offenbart hat, in einem sichtbaren Zeichen festzuhalten und uns mitzuteilen. Drängte dieser Sinn nicht von selbst dazu, in der sakralen Gestalt des Geopferten und Gekreuzigten das verwundete und geöffnete Herz zu sehen, als Inbegriff und Quelle der Erlöserliebe? Gewiß hat es auch schon vor Maria Margareta Alacoque eine besondere Verehrung des Herzens unseres Herrn gegeben und immer hatte sie ihren Ursprung in der Betrachtung des leidenden und gekreuzigten Christus. Aber niemals war der Zusammenhang mit der heiligsten Eucharistie so deutlich gewesen. Vielleicht — und zum Schaden dieser Andacht — ist das vielen nicht genügend bewußt. Manche Formen und Gebete scheinen das zu bezeugen. Sie sind zu subjektiv, zu sentimental, zu isoliert. Die echte Herz-Jesu-Verehrung im Sinne der Kirche muß ganz vom Opfer her gesehen werden. Sie schließt sich unmittelbar an die ständige Erneuerung des Kreuzesopfers auf unseren Altären an. Sie sieht im Eucharistischen Herrn die Opfergabe der Kirche, das Haupt des mystischen Leibes, das in seinen Gliedern immer noch leidet. Das gibt ihr etwas Drängendes, Gegenwartsnahes, Weltweites, uns hier und jetzt Angehendes. Sie erschöpft sich nicht in rein inneren Akten, sondern entzündet sich immer wieder an der sakralen Zeichenhaftigkeit. In dieser Sicht wird schließlich auch die starke Betonung des Sühnegedankens verständlich, die die neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung kennzeichnet. Insofern sie damit allerdings zu sehr beim leidenden Herrn stehen zu bleiben scheint, findet sie ihre notwendige Ergänzung in der Verehrung Christi, des Königs, die den Triumph der Erlöserliebe feiert, wie sie vor allem in der Hingabe der Kirche an ihren Herrn zum Ausdruck kommt.

Damit ist zugleich noch auf ein Letztes hingewiesen, das unsere Tabernakelfrömigkeit aus einer allzu starken Subjektivität befreien könnte. Christus hat die heiligste Eucharistie „in der Kirche als Zeichen ihrer Einheit und Liebe hinterlassen, in der er alle Christen untereinander vereint und verbunden wissen wollte“<sup>22</sup>. Sie sollte „ein sinnenfälliges Zeichen jenes einen Leibes sein, dessen Haupt er selbst ist und dem wir nach seinem Willen als Glieder durch die engen Bande des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verbunden sein sollen, so daß wir alle dasselbe sagen und keine Spaltungen unter uns seien“<sup>23</sup>. Dieser Glaube war von Anfang an in der Kirche lebendig. Sogar die sakralen Gestalten wurden in diesen Symbolismus einbezogen. So heißt es z. B. in jener berühmten Anaphora des Bischofs Serapion von Thmuis aus dem vierten Jahrhundert: „Wie dieses Brot auf den Bergen zerstreut war und gesammelt eins wurde, so sammle auch deine heilige Kirche aus allen Völkern und auf der ganzen Erde, in jeder Stadt, jedem Dorf und jedem Haus und mache sie zu der einen, lebendigen, katholischen Kirche“<sup>24</sup>. Augustinus ist es vor allem, der dieses Thema entfaltet und das Mittelalter wandelt es in seinen Spuren ab. Ob nun die Gestalt des Brotes schon in sich die Einheit der Kirche bezeichnet oder nur zusammen und in Vereinigung mit dem Leibe des Herrn, den sie enthält, spielt für unsere Belange keine Rolle. Wichtig ist hier nur, daß der Herr im Sakrament

<sup>21</sup> Opusculum 57 (II. Nocturn von Fronleichnam)

<sup>22</sup> Trident. sess. 13, praef. (Neuner-Roos 482; Denz. 873 a)

<sup>23</sup> ibid. c. 2 (N-R 485; Denz. 875)

<sup>24</sup> ed. F. X. Funk, Paderborn 1905, S. 174

nicht in erster Linie für die persönliche Heiligung gegenwärtig ist, sondern für den Aufbau seines mystischen Leibes der Kirche, die sich im Übergang aus dieser Welt zum Vater befindet.

Davon sollte nun auch unsere Frömmigkeit vor dem Tabernakel erfüllt sein. Der eucharistische Herr, vor dem ich knie, will auch mich heimholen in die Einheit seines Leibes. Er wendet mir darum die Gebete und Opfer aller Christgläubigen zu, die sich heute und jetzt wieder seinem Opfer angeschlossen haben. Er nimmt aber auch meine Gebete und Opfer an, um die Christenheit zu heiligen und zu einen. Alle sollen eins werden in ihm, näherhin in seinem Opfer und darin in seinem Sieg. In der heiligsten Eucharistie ist das innerste Geheimnis der Kirche sichtbar geworden, der streitenden und der triumphierenden, das Geheimnis ihres Todes und ihrer Auferstehung, mein eigenes Geheimnis. Und wenn das Sakrament des Altares im Letzten das Sakrament der geopferten und triumphierenden Liebe, des gebrochenen und jubelnden Herzens Jesu Christi ist, dann schlägt in ihm auch das Herz der Kirche und unser eigenes Herz, leidend und frohlockend vor dem Angesicht des himmlischen Vaters.

## Ignatius von Loyola und sein geistlicher Briefwechsel mit Frauen

Von Hugo Rahner, S. J., Innsbruck

(Fortsetzung)

### III.

#### Von der klösterlichen Vollkommenheit

*Ignatius bezeichnet es selbst als Kennzeichen seiner geistlichen Kehr von Manresa, daß er „um diese Zeit den lebhaften Wunsch fühlte, sich über göttliche Dinge zu unterhalten und einige Menschen zu finden, die dazu fähig waren“<sup>1</sup>. Erst später wurde er wortkarg und zurückhaltend, wenn ihm Probleme des inneren Lebens vorgelegt wurden. Dem in Manresa aufgebrochenen Drang nach geistlichem Sprechen und Lehren gab er vor allem in Barcelona nach, wo er von März 1524 an durch das ganze Jahr 1525 das mühsame Lateinstudium gerne durch fromme Gespräche mit Nonnen aus den zahlreichen Klöstern der Stadt unterbrach, um deren meist recht laxe Sitten zu verbessern — sagte ja noch 1559 ein Pater in einem Brief an den General Laynez, die Hieronymitinnen in Barcelona seien „mehr Damen als Nonnen“<sup>2</sup>, und es ist bekannt, daß der seltsame Pilger Inigo beim Versuch, die nicht eben engelhaften Nonnen im Kloster Unserer Lieben Frau von den Engeln zu einer besseren Beobachtung der Klausur zu bewegen, von enttäuschten Herren halb tot geprügelt wurde<sup>3</sup>. Inigo hat diese Schläge nie vergessen, und zwanzig Jahre später noch setzt er Papst und König und Bischöfe in Bewegung zur Reform der katalanischen Klöster.*

<sup>1</sup> Acta Ignatii 34 (=Mon. Hist. S. J., Fontes narrativi de S. Ignatio I, S. 408)

<sup>2</sup> Mon. Hist. S. J., Mon. Laynez IV, S. 302

<sup>3</sup> Mon. Ignat. IV, 2, S. 90 f. — P. Dudon, Saint Ignace de Loyola, Paris 1934, S. 134 f.