

So schließt sich der Kreis. Am Anfang des Weges, auf den Ignatius die Seinen ruft, scheint das „Tun“ einen übermächtigen Raum einzunehmen und damit den Menschen über Gebühr in den Vordergrund des Vollkommenheitsstrebens zu stellen. „Übungen“ aller Art kennzeichnen das geistliche Leben, die apostolische Arbeit bestimmt den Rhythmus des Tages. Aber nicht um seines Eigenwertes willen wird das menschliche Tun gesucht, als wäre es in sich schon ein Weg zu Gott und als stünde es über dem Gebet. Es dient nur dem Sendungsbefehl Christi und dem Heilswillen des Vaters. Aufgabe der „Übung“ ist es, von aller ungeordneten Eigenliebe, von allen unlauteren Motiven in der apostolischen Arbeit immer mehr frei zu werden und aus der äußeren Vielfalt der sichtbaren Welt zu dem sich in ihr offenbarenden Liebeswillen Gottes glaubend und betend durchzudringen. Am Ende sollte darum das „Gebet“ stehen, so daß jede menschliche Mühe und Anstrengung betendes und liebendes Tun würde: Lob und Anbetung des dreifaltigen Gottes *in seinen Werken*. Der Höhepunkt der Geistlichen Übungen: „Ich betrachte, wie alle Güter und Gaben von oben herabsteigen . . . gleichwie von der Sonne die Strahlen ausgehen und von der Quelle die Wasser“, sollte nicht nur Höhepunkt der Stunden des Gebetes sein, sondern das ganze tätige Leben bestimmen. In einem solchen Leben würde es keinen bestimmten und vorgezeichneten Weg mehr geben, keine Methode und keine Festlegung, sondern nurmehr „Freiheit“ im Hl. Geist und Führung durch denselben. Darum das Schlußgebet, dem alle ignatianische Frömmigkeit als ihrem Ziele zustrebt: „Nur Deine Liebe schenke mir mit Deiner Gnade, und ich bin reich genug und suche nichts weiter“.

Liturgische und private Frömmigkeit

Von Dr. Alfons Kirchgässner, Frankfurt/M.

Unter liturgischer Frömmigkeit verstehen wir hier nicht nur die Gesamtheit derjenigen Akte der Gottesverehrung, die von der Leitung der Gesamtkirche geregelt sind, sondern alle Akte gemeinsamer Gottesverehrung, sofern sie „von der kirchlichen Autorität geregelt und im Auftrag der Kirche von hierzu bestellten Personen geleitet werden“¹, ob sie im einzelnen Formen der offiziellen Liturgie der Gesamtkirche verwenden oder nicht². Ja, wir möchten hier den Begriff Liturgie als „Gottesdienst der Gemeinde“ noch weiter ausdehnen auf alle Formen gemeinsamer christlicher Gottesverehrung, so daß auch z. B. das gemeinsame Rosenkranzgebet einer Gruppe oder das Familiengebet darunter fallen. — Demnach ist hier unter privater Frömmigkeit verstanden die Gottesverehrung des einzelnen, und zwar sowohl diejenige, die zum Ordnungsgefüge der Liturgie gehört (z. B. der Akt der Reue vor der Beichte, die Danksagung nach der heiligen Kommunion), als auch die in völliger persönlicher Freiheit vollzogene Frömmigkeitsübung³. — Wir würden dar-

¹ L. Eisenhofer, Grundriß der Liturgik⁵ (Freiburg 1950), 3

² Vgl. J. A. Jungmann, Was ist Liturgie? in: Gewordene Liturgie (Innsbruck 1941), bes. 14 ff.

³ Vgl. das Wort vom „Beten im Kämmerlein“ (Mt 6, 6), das antithetisch zum öffentlichen Gottesdienst steht.

um vielleicht besser unterscheiden zwischen gemeinsamer und privater Übung der Frömmigkeit, jedoch scheint die hier vorliegende Problematik schärfer herauszukommen mit dem schon zum Schlagwort gewordenen Begriff der liturgischen Frömmigkeit.

Die Enzyklika „*Mediator Dei*“ legt im allgemeinen den strengen Begriff der Liturgie als des offiziellen Gottesdienstes der Kirche zugrunde, wie er in bezug auf Text und Ausführung (Rubriken) in Missale, Brevier, Pontificale und Rituale festgelegt ist. Jedoch erlaubt die Definition „gesamter öffentlicher Kult (integer publicus cultus) des Mystischen Leibes Jesu Christi, nämlich seines Hauptes und seiner Glieder“ (Nr. 20)⁴, darunter auch andere gemeinsame Akte der Gläubigen zu fassen. Liturgie in diesem Sinne schließt auch die Maiandachten, die Herz-Jesu-Andachten, Novenen, Triduen und den Kreuzweg ein als Formen, „die gewissermaßen als in die liturgische Ordnung einbezogen gelten“ (Nr. 180).

Jene Kompromißlosigkeit, mit der manche „alle außerliturgischen Frömmigkeitsformen dreist und unbesonnen ändern und ausschließlich auf die liturgischen Formen zurückführen“ wollen, wird von Pius XII. verurteilt (Nr. 182). Es wird hervorgehoben, daß „zwischen der heiligen Liturgie und den übrigen Betätigungen der Gottesverehrung — sofern sie sich innerhalb der gesetzten Ordnung halten und das rechte Ziel verfolgen — in Wahrheit kein Gegensatz bestehen könne“ (Nr. 171).

Mit dem hier eingeschobenen Bedingungssatz läßt der Papst erkennen, daß er zwar die allmählich in der Kirche entstandenen und von ihr gebilligten Formen außerliturgischer Frömmigkeit segnet, jedoch nicht einer zügellosen Freiheit das Wort reden will. Diese führt zu Willkür und Verwilderung, wenn die Gesetze des Kultes, wie sie in der offiziellen Liturgie vollendet in Erscheinung treten⁵, nicht beachtet werden, und wenn nicht Inhalt und Zielrichtung der Kultakte an der offiziellen Liturgie ihre Norm finden.

Zugleich mit dem Recht der Frömmigkeit, auch außerhalb des streng genormten Raumes in Erscheinung zu treten, wird doch die höhere Würde der Liturgie (im strengsten Wortsinn) klar hervorgehoben: „Zweifelloos hat das liturgische Gebet als öffentliches Gebet der erhabenen Braut Jesu Christi eine höhere Würde als das private“ (Nr. 37). Und da in diesem Abschnitt von inneren Akten, also von der privaten Frömmigkeit im engeren Sinn die Rede ist, darf dieser Satz auch so verstanden werden, daß er das gemeinsame Gebet eben als den Ausdruck der Verbundenheit im Mystischen Leibe Christi im Rang höher stellt als das Gebet des einzelnen. „Allein diese höhere Würde besagt keinen Zwiespalt oder Widerspruch zwischen diesen beiden Gebetsarten. Da sie von einem und demselben Geiste be-seelt sind, fließen sie zu harmonischer Einheit zusammen . . . und streben demselben Ziel zu“ (Nr. 37).

Wir möchten nicht versäumen, an dieser Stelle die Frage zu berühren, warum schon seit Jahrhunderten der Schwerpunkt unserer Volksfrömmigkeit nicht mehr im Raum der offiziellen Liturgie liegt. Die Beliebtheit der nicht-liturgischen Formen ist sogar in mancher Hinsicht ein Hindernis auf dem Weg der Liturgischen Er-

⁴ Zahlen und Zitierungen nach der Herderschen Ausgabe der Enzyklika.

⁵ Dahin gehören z. B.: Gesamtaufbau, Verteilung des Textes auf Vorbeter und Gemeinde, die Unterscheidung von Kultlied und Andachtslied, von Lehrwort und Gebetswort.

neuerung, d. h. der Hinführung der Gemeinde zu den Hochformen⁶. Liegt dieser Tatbestand am Schwinden der Fähigkeit, das eigentlich Kultische aufzufassen und mitzuvollziehen und am Überhandnehmen des Subjektivismus zumal in der Gefühlsregion — oder liegt es an der Erstarrung unserer Liturgie in hieratischer Objektivität? Oder stehen beide Ursachen von Anfang an in verborgener Wechselwirkung?

Sehen wir die sog. außerliturgischen Formen an als Vorhöfe und Anbauten am Gebäude der eigentlichen Liturgie, so kommen wir in der Beantwortung einer solchen Frage wahrscheinlich nicht weit. Näher liegt es, diese Formen als Ausdruck der persönlichen Frömmigkeit anzusehen, die von Anfang an neben dem Kult bestanden hat, nicht ohne auch von Anfang an dahin zu tendieren, daß der einzelne aus dem „Kämmerlein“ herausgeht, sich mit andern gleichsam in einem größeren Kämmerlein zur Verehrung Gottes und zur Erbauung zu vereinen, ohne daß dabei ein kultisches Tun beabsichtigt wird, ja ohne daß man sich bewußt ist, hierbei aus dem Raum des Privaten in den der Öffentlichkeit, in den des Kultischen überzutreten. Zum Kult gehört ja nicht notwendig der Altar — wenngleich das Opfer die Gipfelung des Kultischen ist —, nicht der geweihte Kirchenraum, nicht einmal Buch und Lied; auch ein gemeinsames Schweigen kann ein kultischer Akt sein.

Beschränken wir uns also auf eine Betrachtung der Frömmigkeit des einzelnen, sofern sie einerseits abgegrenzt ist von gemeinsamer Frömmigkeitsübung, anderseits aber auch in diese hinüberwirkt (außerliturgische Formen) und von ihr beeinflußt wird (insbesondere von der Liturgie im engen Sinn).

Die Terminologie „objektive und subjektive Frömmigkeit“ ist mißverständlich und sollte im Sinne von Mediator Dei möglichst ganz vermieden werden. Begriffsnotwendig ist Frömmigkeit etwas vom Subjekt Ausgehendes, vom Subjekt Getragenes und Gestaltetes, gleichgültig, ob Ausdrucksformen oder Objekte vorgegeben sind. Andererseits gibt es, zum mindesten im kirchlichen Raum, keine objektlose Frömmigkeit: sie ist immer auf Gott, auf göttliche Wahrheiten gerichtet; selbst den Akt der Gewissenserforschung, wenngleich er sich ausschließlich reflexiv mit dem Subjekt zu beschäftigen scheint, dürfen wir nicht subjektiv nennen, da er sich ja vollzieht in einem echten Gegenüber zum richtenden Gott und in dem Augenblick aufhört, ein religiöser Akt zu sein, wo er zur reinen Selbstbetrachtung, zum reinen Selbstgefühl wird.

I.

Gemeinsam ist beiden Arten der Frömmigkeit das *Doppelziel*: die Verehrung Gottes (latreutisches Ziel) und das zu gewinnende Heil (soterisches Ziel).

Die höhere Würde der Liturgie rührt nicht etwa von der größeren Anzahl der Beteiligten, nicht von der aufgewandten Mühe oder Pracht, nicht von der größeren Schönheit oder Feierlichkeit her: dies alles ist noch kein Mehr an Gotteslob. Gott wird da mehr gelobt, wo er mehr geliebt wird, — und dieses Maß der Liebe kann sehr wohl in einem Einsiedler größer sein als in einer kultischen Versammlung.

Und doch gilt, daß der Herr den zweien oder dreien, die sich in seinem Namen (d. h. um den Glauben an ihn zu bekennen und ihn zu verehren) versammeln, in be-

⁶ Wir denken z. B. an das Verhältnis von Andacht und Vesper, von Auferstehungsfeier und Ostervigil.

sonderer Weise nah zu sein versprach (Mt 18,20). Und vor allem gilt vom Sakrament, insbesondere von der Eucharistie, daß der Priester hier *ex opere operato*, kraft eines ausdrücklichen Auftrags und einer ausdrücklichen Verheißung wirkt. Im sakramentalen Vollzug wird das Erlösungswerk gegenwärtig, in der eucharistischen Feier wird Christus zudem leibhaft gegenwärtig. Es ist dies eine neue, höhere Gegenwart als im Glaubenden, Betenden, Liebenden⁷. Sie ist unabhängig vom Bemühen und der Würdigkeit des einzelnen, ja des Liturgen, wenngleich die rechte Disposition erst die volle Wirksamkeit ermöglicht.

Dazu kommt, daß die kultische Gemeinschaft eine Darstellung des Mystischen Leibes ist, was vom einzelnen nicht gilt. In der Gemeinschaft wird deutlich, daß die einzelnen „Glieder“ und als solche einem Haupte untergeordnet sind. Hier tritt die Kirche konkret in Erscheinung, nicht etwa wegen der größeren Zahl, sondern wegen der organischen Gestalt, die hervortritt⁸.

Allerdings darf dies nicht so verstanden werden, als gäbe es innerhalb der Kirche ein „privates“ Gebet im strengsten Sinn des Wortes, nämlich als abseits und losgelöst von der Gemeinschaft vollzogen. Auch der einzelne betet als Glied der Gesamtkirche und in der Kraft des Heiligen Geistes, der die Kirche erfüllt. Christus „steht nicht nur in der engsten Lebensgemeinschaft mit seiner Kirche als der vielgeliebten Braut, sondern in ihr ist er auch aufs innigste vereint mit der Seele eines jeden einzelnen Gläubigen und sehnt sich danach . . ., traute Zwiesprache mit ihr zu führen“⁹. Es gibt, auch im Gebet, keinen Privatweg zu Gott, sondern nur denjenigen, der Christus heißt (vgl. Joh. 14,6). Die Seinsordnung ist aber diese, daß der einzelne nur dank seiner Zugehörigkeit zur Kirche¹⁰ in Christus und im Heiligen Geiste ist, demgemäß auch in seinem Beten in einer seinsmäßigen Beziehung zur Kirche steht, gleichgültig, ob er das weiß.

Zwar will Gott „in Geist und Wahrheit“ angebetet werden (Jo 4,23) — und so bedarf er des Kultischen nicht im gleichen Sinne wie er der Liebe seines Kindes „bedarf“ —, das kann aber nicht heißen, eine rein innerliche Gottesverehrung könne genügen bei einem Geschöpf, das ein Sinnenwesen ist, seiner Sinne beständig bedarf und sich beständig im Körperlichen ausdrückt. Gott will eine Verehrung, in die auch der Leib einbezogen ist. Und da er der Herr von allem ist, will er auch die Einbeziehung der stofflichen Welt in das religiöse Tun. Aber einmal von diesem ausdrücklichen Willen Gottes abgesehen, abgesehen auch von den Gesetzen der Kirche: da der Mensch sich im Religiösen als ein Mensch, d. h. als Sinnenwesen und als Gemeinschaftswesen verhalten muß, ist das Kultische ein selbstverständlich von den Uranfängen an vorhandener Ausdruck seiner Gottesbeziehung. Wie die Seele den Körper, so baut und erfüllt die Gottesfurcht und Gottesliebe den Kult. Der Fromme bedarf der Frömmigkeit des andern, und andererseits ist er dazu gedrängt, mit seinem Glauben andere zu erwecken und zu bestärken: das geschieht — wenn auch nicht ausschließlich, aber ganz ursprünglich — auf dem Boden des Kultes.

⁷ Vgl. G. Söhngen, Christi Gegenwart in uns durch den Glauben, in: Die Messe in der Glaubensverkündigung (Freiburg 1950), 26 ff.

⁸ Das gilt vor allem für die Hochformen, läßt sich aber auch in den meisten außerliturgischen Übungen spüren.

⁹ Enzyklika *Mystici Corporis* III (Herdersche Ausg. 91).

¹⁰ Die Taufe als *janua*.

Hier berühren wir nun das zweite, beiden Gebetsarten gemeinsame Ziel: das Heil der Seele. In jedem Falle geht es um das Wachstum in der Gottesliebe, um die Befähigung zum Halten der Gebote, um die Vollkommenheit, um den Frieden, den die Welt nicht geben kann (vgl. Jo 14, 27). Jedes Gebet erhebt die Seele, formt sie, führt zur Christusgemeinschaft und Christusbefolgung. Diese Zielrichtung der Liturgie scheint manchmal gegenüber ihrer „Theozentrik“ zu wenig betont worden zu sein. Das Axiom „*Sacramenta propter homines*“ deutet schon darauf hin, wie sehr es beim Kult — und das gilt vor allem von seinem Herzstück, der Eucharistie — um den Menschen geht. Die Sakramente sind Akte des göttlichen Erlöserwirkens. Christus hat die Eucharistie gestiftet, wohl zu seinem „Gedächtnis“, aber nicht zunächst, um inmitten der Gemeinde zu thronen, sondern um ihre Speise zu sein¹¹. Es wäre ein arges Mißverständnis, die Richtung der Liturgie auf Gott derart zu betonen, daß der Mensch nur noch Träger einer vorgeschriebenen Funktion würde. Das Bild vom „heiligen Spiel“ der Liturgie hat seine Berechtigung, jedoch wollte es nie so verstanden werden, als sollte der Mensch nur auf eine geistliche Bühne treten, um dann wieder als der alte ins tätige Leben zurückzukehren. Die Liturgie ist mehr als eine kostbare Gabe, die der Mensch Gott präsentiert: er muß in ihr sich selber hinhalten und verwandelt werden.

II.

So haben wir schon mehrmals die Frage der Zuordnung von liturgischer und privater Frömmigkeit gestreift, nämlich wie sie beide gerade in ihrer Unterschiedenheit aufeinander angewiesen sind.

Fragen wir zuerst, *welche Voraussetzungen das private Gebet für die Liturgie bietet*. Es sei zunächst wieder „*Mediator Dei*“ zitiert: „Vom wahren Begriff und Sinn der heiligen Liturgie irren jene entschieden ab, die unter ihr nur den äußeren und sinnfälligen Teil des Gottesdienstes oder etwa eine würdige Aufmachung von Zeremonien sehen ... Es muß allen eine Selbstverständlichkeit sein, daß Gott nicht würdig verehrt werden kann, wenn nicht Geist und Sinn zur Vollkommenheit angeeifert werden“ (Nr. 25 f.). Jeglicher Kult hat eine ihm eigentümliche Gefahr, nämlich zu einem blutleeren Kunstgebilde, zu einer starren Apparatur zu werden und damit die wahre Religion zu ertönen¹². Allein die Innerlichkeit kann der Gefahr wirksam begegnen, daß die Liturgie „zu nichtssagenden Formeln abgleitet“ (Nr. 173).

Auch in der Liturgie kann und darf ich mich nicht „objektiv“ Gott gegenüber verhalten — so wie ich mich als Berichterstatter oder als Zeuge gegenüber Streitenden objektiv verhalten kann und muß —, sondern auch hier und gerade hier bin ich in meinem innersten Selbst angesprochen und gefordert.

Es gibt einige ausdrückliche Hinweise in der Liturgie selbst: das „*Sursum corda*“, die Aufforderung „*Oremus*“ und die Pause beim „*Flectamus genua*!“, die Prostratio am Karfreitag und das ihr entsprechende Staffegelbet an den andern Tagen, die Kanonstille. Jedoch kann sich die Betätigung des innerlichen Gebets nicht innerhalb der Kulthandlungen erschöpfen. Abgesehen davon, daß gerade dem heutigen Menschen große Schwierigkeiten beim Erfassen der Liturgie entgegenstehen,

¹¹ Von hier fällt einiges Licht auf die Frage der Einordnung des eucharistischen Anbetungskultes

¹² Vgl. meinen Aufsatz, Kult und Gebet, in: Lit. Jakob. II, Münster 1952.

so daß er sehr oft nicht imstande ist, die in ihr vorgesehenen „schöpferischen Pausen“ zu nutzen, die ihn in sein Innerseelisches gleichsam entlassen, so scheint es unvorstellbar, daß die Bereitung der Seele außerhalb des kultischen Bezirks unterbleibt. Wer den Kult mitvollziehen und sich wirklich aneignen will, bedarf der Einübung durch das persönliche Gebet, insbesondere die Meditation (zu der wir hier das sog. Gebet der Einfachheit und der Stille rechnen). Die Kirche hat dies für die eigentlichen Liturgen, die Priester und Ordensleute sogar zur gesetzlichen Forderung erhoben¹³, und daran erinnert die Enzyklika: „Aus schwerwiegendem Grund besteht die Kirche darauf, daß die amtlichen Diener des Altares und Ordensleute zur festgesetzten Zeit frommer Betrachtung und eifriger Gewissenserforschung und Gewissensreinigung sowie den übrigen geistlichen Übungen obliegen, gerade weil sie in besonderer Weise zur Vornahme der liturgischen Handlung des heiligen Opfers und des Lobes Gottes bestimmt sind“ (Nr. 37).

Das Wir des Kultes kommt nur dann aus der Tiefe, wenn es aus der Tiefe des Ichs kommt. Das Gebet zum gemeinsamen Vater ist nur dann lebendig, wenn jeder einzelne gelernt hat, ihn als seinen eigenen Vater zu ehren und zu lieben. Man sagt mit Recht, daß eine Gemeinschaft Persönlichkeiten voraussetzt: die liturgische Gemeinschaft setzt religiöse Persönlichkeiten voraus, d. h. einzelne, die tief mit Gott verbunden sind. Um dahin zu gelangen, ist Freiheit notwendig und Einsamkeit. Weil die Liturgie den Menschen fast ohne Unterbrechung beansprucht, kann sie allein es nicht leisten, daß er zur vollen Beterpersönlichkeit heranreift, kann sie nicht das Ganze unseres religiösen Lebens sein wollen.

Indem wir an oben Gesagtes anknüpfen, wollen wir daran erinnern, daß auch der einsame Beter als Glied seiner Kirche betet und daß er, ob er es beabsichtigt oder nicht, „viel beiträgt zum Nutzen des ganzen Mystischen Leibes. Denn in ihm wird kein gutes Werk, kein Tugendakt von den einzelnen Giedern vollbracht, der nicht infolge der Gemeinschaft der Heiligen auch der Gesamtheit zugute käme“¹⁴. Der Strom des öffentlichen Gebetes der Kirche wird also auch gespeist vom Beten der vielen „Stillen im Lande“.

III.

Was nun die *Liturgie als Voraussetzung des persönlichen Gebetes* angeht, so ist festzuhalten, daß es kein wirklich christliches Beten in völliger Unabhängigkeit von der Kirche, d. h. von Kult und Sakrament geben kann. Eine zur Unabhängigkeit tendierende Mystik wird notwendig häretisch. Durch die Verpflichtung zum jährlichen Sakramentenempfang und zur Teilnahme an der Sonntagsmesse hat die Kirche deutlich genug eine kultlose Innerlichkeit, eine sich selbst genügende Frömmigkeit verworfen. „Wenn die private und persönliche Frömmigkeit der einzelnen das heilige Meßopfer und die Sakramente vernachlässigt und sich der heilbringenden Kraft entzieht, die vom Haupte in die Glieder strömt, so wird sie zweifelsohne eine verwerfliche und fruchtlose Sache sein“ (Nr. 32). Aber auch derjenige, der aus reinem Gehorsam die kirchlichen Vorschriften, die sich auf den Kult beziehen, erfüllen würde, ohne sich redlich um eine echte Anteilnahme zu mühen, bliebe auf

¹³ Vgl. CIC can. 125 f, 595, 1867.

¹⁴ Myst. Corp. III, 91.

falschem Weg, da er ja dem Sinn des kultischen Vollzugs nicht gerecht wird. Die Linien der persönlichen Frömmigkeit dürfen nicht an der Liturgie vorbeilaufen, sondern müssen in sie einmünden. So sagt das Rundschreiben zur Frage des Kriteriums für den göttlichen Ursprung außerliturgischer Formen der Frömmigkeit, dieses sei „der wirksame Einfluß, mit dem diese Übungen dazu beitragen können, daß der göttliche Kult täglich mehr geschätzt und weiter entfaltet wird und daß die Gläubigen mit innigerem Verlangen zu entsprechender Teilnahme am Sakramentempfang und zu schuldig dienstbereiter und ehrfurchtsvoller Behandlung aller heiligen Dinge sich gedrängt fühlen. Wenn sie jedoch den Grundsätzen und Vorschriften des göttlichen Kultes Hindernisse bereiten oder ihnen hemmend im Wege stehen, so ist ohne jeden Zweifel anzunehmen, daß sie nicht mit rechter Absicht und klugem Eifer angeordnet und durchgeführt werden“ (Nr. 179).

Auch müssen „Geist und Gesetz der heiligen Liturgie sie (scl. die private Frömmigkeit) in gesunder Weise durchdringen, damit nichts . . . der echten Frömmigkeit Widersprechendes aufkommt“ (Nr. 182).

Die Liturgie als gelebtes Dogma, gespeist aus der Fülle der Schrift und der Überlieferung, bietet nicht allein der frommen Betrachtung alle Gegenstände dar, deren sie bedarf, um in die göttliche Wahrheit einzudringen, sie gibt auch das rechte Maß, das vor den Ausschreitungen der Phantasie und dem Überschwang des Gefühls bewahrt. Die Geschichte der Mystik ist, sofern sie sich abseits vom Kult entwickelt hat, voller Bizzarrerien. Das Gebet des einzelnen ist immer in der großen Gefahr, die Theozentrik zu verlieren und zur Projektion eigener Vorstellungen und Wünsche zu werden. Dem wirkt die strenge Zucht der Form und des Gedankens in der Liturgie als treffliches Heilmittel entgegen.

Geistliche Genußsucht, jene gefährliche Spielart des Egoismus, meldet sich sowohl in der liturgischen wie in der privaten Frömmigkeit. Jedoch scheint die Gefahr bei letzterer weit größer. Denn der liturgisch Mittätige — das genießerische Zuschauen und Zuhören bei einem besonders „kultivierten“ Gottesdienst darf nicht Frömmigkeit genannt werden! — ist so sehr beansprucht und wird für gewöhnlich durch das Unzulängliche des Vollzugs so gepeinigt, daß es verhältnismäßig selten zu einem rein ästhetischen oder quietistischen Verhalten kommt. Dagegen sucht der einzelne Beter zu leicht die Tröstung, die Gefühls-erhebung, das „Gebet ohne Zerstreuung“, anstatt sich bedingungslos in den göttlichen Willen zu ergeben. Darum unterläßt er auch so bald das Gebet, wenn es ihm schwer wird, wenn es ihm nichts „gibt“¹⁵. In der Liturgie lernt er immer wieder die Einordnung und Unterordnung, den Verzicht auf das Außergewöhnliche, die Nähe Gottes über seinem kleinen Horizont, die Wichtigkeit der gemeinsamen Anliegen von Kirche und Welt vor seinen persönlichen. Er lernt vor allem die Danksagung, den Lobpreis, und wird so davor bewahrt, Gott immer nur anzubetteln oder vor Gott zu klagen. Wenn er nur willig in die Schule der Liturgie geht, die ganze Völker, ja Jahrtausende erzogen hat, wird er vieles gewinnen für seine persönliche Frömmigkeit.

Noch einer zweiten Gefahr wird durch die Liturgie begegnet, wenngleich sie selber von der gleichen Gefahr bedroht ist: daß nämlich die Frömmigkeit sich losreißt vom tätigen Leben und zu einem selbstherrlichen Bezirk wird. Man hat oft auf

¹⁵ Vgl. J. Chapman, Vom Gebet der Hingabe, 2. Bde. (Freiburg 1952).

diese Problematik hingewiesen mit den Schlagworten „Sonntagschristentum — Alltagschristentum“. Die Erlösungswirklichkeit ist nicht beschränkt auf den Altarraum und nicht auf das Kämmerlein des Beters, sondern will das gesamte Leben ergreifen, sie will die Welt umformen. Darum betet die Liturgie im Namen der Gläubigen, „ut, qui paschalia festa peregrimus, haec, te largiente, moribus et vita teneamus“¹⁶ oder „Quos tantis, Domine, largiris uti mysteriis: quaesumus, ut effectibus nos eorum veraciter aptare digneris“¹⁷. Sie drängt, entsprechend der Predigt ihres Meisters¹⁸, auf das Tun, auf die guten Werke. Der Opfergang insbesondere ist ein kraftvoller Hinweis auf die so notwendige Verbindung von Frömmigkeit und praktischem Leben, von Gottesliebe und Nächstenliebe.

Was den Priester angeht, so kann er sich nach dem Dargelegten weder darauf beschränken, eine schöne Liturgie mit der Gemeinde zu feiern und sie im Verständnis und im Vollzug weiterzuführen, — er muß vielmehr viele einzelne auch in der Kunst des Herzensgebetes unterweisen, — noch kann er sich damit begnügen, diese und jene Andacht zu pflegen und einige Fromme auf ihrem Weg zu Gott weiterzuleiten, — er muß darauf bedacht sein, das Leben der einzelnen und der Gemeinde gipfeln zu lassen in einer würdigen und frommen Feier der heiligen Mysterien. Er muß redlich bemüht bleiben um die harmonische Verbindung beider Welten, die ja doch nur die eine Welt kirchlicher Frömmigkeit sind. Voraussetzung aber wird sein, daß er selbst in beiden Welten zu Hause ist.

Zur religiösen Auswertung der Bibel

Von Richard Gutzwiller, Zürich.

Zwischen der Theologie, wie sie zur Zeit an den meisten Hochschulen gelehrt wird, und der seelsorglichen Praxis bestehen weithin nur schwache und dürftige Beziehungen, bisweilen sogar Gegensätze, auch wenn man sich deren nicht bewußt ist. Das wirkt sich naturnotwendig auch in der Frömmigkeit aus. Sie speist sich vielfach nicht unmittelbar aus den Quellen des Wortes Gottes. Daran ist die biblische Verkündigung schuld. Hinter ihr aber steht die Bibelauslegung der heutigen Exegese, die weithin dafür verantwortlich gemacht werden muß. Der zu große Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erforschung und praktischer Auslegung der Bibel ist somit nur ein Ausschnitt des größeren Fragenkomplexes, also des zu großen Unterschiedes zwischen Theologie und Verkündigung.

Zwei Arten der Bibelauslegung stehen sich immer noch fremd, vielfach feindlich gegenüber, die sogenannte wissenschaftliche und die sogenannte erbauliche Bibel-erklärung.

Die wissenschaftliche Exegese macht der erbaulichen Auslegung den Vorwurf, sie stehe nicht auf sicherem Boden, interpretiere den heiligen Text willkürlich, oft sogar falsch. Sie gebrauche das Wort Gottes nur zur Ausschmückung und Schein-Unterbauung persönlicher, privater religiöser Meinungen. Ja, sie mißbrauche oft

¹⁶ Oration vom Weißen Sonntag.

¹⁷ Postcommunio vom 3. Sonntag n. Epiphanie.

¹⁸ Mt 7, 21; 12, 50; 13, 23 u. ö.