

Danksagung nach der hl. Messe¹

Von Karl R a h n e r SJ, Innsbruck

1. Die entscheidende „Danksagung“ ist die Danksagung *der* Messe, nicht *nach* der Messe. Das will sagen: die Feier der Messe fordert wie jedes sakramentale Geschehen, das einen Mündigen meint, eine persönliche Anteilnahme, hier also einen personalen Mitvollzug der gehorsamen Liebeshingabe Jesu an den Vater bis in den Tod als Danksagung des Menschen für das ihm in Christus geschenkte Heil. Dieser dankende Mitvollzug geschieht wesentlich innerhalb der hl. Messe. Aszetisch ausgedrückt: durch die andächtige Feier des Opfers selbst. In ihm sind auch durch die Texte und Handlungen der Liturgie so viele Möglichkeiten einer lebendigen Anteilnahme an dem objektiven Geschehen des opus operatum des Meßopfers gegeben, daß es zweifellos vordringliche Aufgabe der Meßerziehung und der eigenen Bemühung sein muß, *diese* innerhalb der Messe selbst gegebenen Möglichkeiten „subjektiver“ Frömmigkeit auszuschöpfen. Eine Danksagung nach der Danksagung (= Eucharistie) kann auf jeden Fall nur zweitrangig sein gegenüber dieser primären Aufgabe, das objektiv sakramentale Geschehen auch subjektiv während der objektiven Handlung mitzuvollziehen. Darum muß man immer aufs neue betonen, daß kein opus operatum und kein Sakrament dazu da ist, die „subjektive“ Frömmigkeit zu ersetzen oder auch nur eigentlich zu erleichtern oder eine Gnadenvermittlung zu ermöglichen, die außerhalb des Sakramentes höhere Anforderungen an die subjektive Beteiligung stellen würde². Alles objektive Geschehen im Sakrament ist vielmehr nur sinnvoll und wirksam in dem Maße es auch personal und existentiell vollzogen wird. Aber eben dies ist zunächst für die Feier der Messe selbst zu sagen, gilt für die „subjektive“ Danksagung *innerhalb* und mit der objektiven Danksagung. Eine objektivistisch und legalistisch gefeierte Messe in Hast und „Verlaß“ auf eine quasimechanische Wirkung des opus operatum ist auch dann abzulehnen, wenn ihr eine Danksagung noch folgt. Es ist nicht zu bestreiten, daß es in der katholischen Frömmigkeit nicht selten auf diesem Gebiet so etwas wie eine „gespaltene Persönlichkeit“ gibt, d. h. Menschen, die bei Empfang und Spendung der Sakramente so erfüllt sind von der objektiven Eigenkraft der Sakramente (und des liturgischen Vollzugs der Messe), daß sie glauben, die subjektive Beteiligung daran könne getrost auf jenem Minimum belassen werden, das nach der Moralthologie für den würdigen und fruchtbaren Empfang noch eben genügt, und die dann dafür ihren aszetischen Eifer und ihre ernsthafte persönliche Frömmigkeit erst bei „geistlichen Übungen“ und im Alltag aufbieten, die jenseits des sakramentalen Lebens liegen. In Wahrheit aber müßte der sakramentale Vollzug auch der existentiellste sein, wobei freilich zuzugeben ist, daß dieses Ideal bei der individuellen Eigenart kultisch weniger veranlagter Menschen und bei den Schwierigkeiten, die die fak-

¹ Das Folgende stellt eine Instruktion für Priester und Seminaristen dar; ihr Inhalt hat aber allgemeine Gültigkeit. Eine zweite Instruktion über die „Besuchung des Allerheiligsten“ folgt im nächsten Heft. Man vergleiche zum ganzen Thema: M. Viller in Dict. de Spiritualité ascét. et mystique II, 1222—1234. Hier auch alle weitere Literatur.

² Vgl. dazu z. B. Karl R a h n e r, Schriften zur Theologie II⁸ (Einsiedeln 1958), 115 bis 141: „Personale und sakramentale Frömmigkeit“.

tisch gegebene Liturgie in dieser Hinsicht nicht selten bietet, nicht immer erreichbar ist. Aber grundsätzlich ist diese Einheit überall anzustreben. Und darum ist die erste Aufgabe in dieser Hinsicht beim Meßopfer, daß es selbst so gefeiert wird, daß es der Vollzug auch der subjektiven Danksagung für die Erlösung in Christus wird.

2. Dennoch ist auch eine „Danksagung“ *nach* der hl. Messe sinnvoll und empfehlenswert. Unter der Voraussetzung, daß die Messe selbst andächtig und in ernster persönlicher Anteilnahme gefeiert wurde, kann man eine Danksagung nach der Messe zwar keinesfalls als eine eigentliche Verpflichtung hinstellen. Dafür fehlen die ernsthaften Beweise. Aber es ist daran zu erinnern, daß nicht alles, was in concreto nicht („unter Sünde“) verpflichtend genannt werden kann, darum schon überflüssig und sinnlos ist. Die gegenteilige Voraussetzung wäre typischer Legalismus, d. h. ein Denken von der formalen Verpflichtung, anstatt vom Wesen der Dinge her, ein Legalismus, den doch angeblich die heutige Generation verabscheut. Sinnvoll, empfehlenswert und Gegenstand einer „Selbstverpflichtung“ des nach priesterlicher Haltung ernsthaft strebenden Menschen (der in einem an sich nicht verpflichtenden konkreten Tun die gerade für *ihn* konkret notwendige Realisation einer durchaus gebotenen Haltung sehen kann) kann diese Danksagung doch sein. Dafür lassen sich mehrere Hinweise geben. Einige davon sollen hier aufgeführt werden:

a) Diese Danksagung ist bei vielen Priestern faktisch oder sogar in manchen Fällen unvermeidlich die einzige eucharistische Anbetung („Besuchung“), die sie üben.

b) Niemand, der die Gesetze der Psychologie der Frömmigkeit und die Religionsgeschichte kennt, wird leugnen, daß bei aller Schätzung der römischen Liturgie doch auch gesagt werden muß, daß sie eine gewisse Trockenheit, juristische Nüchternheit und eine Tendenz in die legalistische Kurzformel aufweist, die dem subjektiven Nachvollzug zeitlich und psychologisch Hemmungen und Grenzen setzt. Man muß die römische Liturgie nur mit der östlichen vergleichen. Diese ist im guten Sinn lyrischer und meditativer, gibt dem Menschen viel mehr Möglichkeit der Versenkung, des Ausschwingenlassens des Gefühls, der Ergriffenheit. „Subjektiv echter Mitvollzug“ meint gar nicht etwas besonders Gefühlvolles oder gar Sentimentales. Es meint die ganze, persönliche Anteilnahme der geistigen und verantwortlichen Person mit ihrem freien Glauben, Hoffen und Lieben (den drei aktualisierten theologischen Tugenden) an dem, was kultisch und sakramental in der Messe geschieht. Eine solche Anteilnahme aber, die gerade nicht einfach in ein wenig „gutem Willen“ allein besteht, erfordert Zeit, Möglichkeit geduldiger meditativer Versenkung, „Sammlung“ der inneren Kräfte (die nicht einfach kommandiert werden kann), Ordnung und Ausgleich der oft sehr widersprüchlichen inneren „Gestimmtheiten“ der verschiedenen Schichten der Person usw., lauter Erfordernisse, die nicht sehr schnell erfüllt werden können. Man könnte sich zwar denken, daß diese durch eine Vorbereitung auf die Messe beigebracht würden, so daß die Messe selbst gewissermaßen der kultisch sakramentale Höhepunkt dieser ganzen Bemühung würde, die sich (schon sehr intensiv) in dieses liturgische Geschehen hinein verleblicht. Aber unter dieser Voraussetzung würde wohl eine besondere psychologische Schwierigkeit gegen die Danksagung nicht mehr bestehen, und diese Voraussetzung ist in der Gewöhnlichkeit des Alltags noch schwerer zu realisieren als eine Danksagung, da sie jene

Meditation bedeuten würde, die vielfach zu den idealen Vorsätzen gehört, die — Vorsätze bleiben. Auch bei gutem Willen und innerem Verständnis ist nun (wenn man ehrlich ist) in sehr vielen Fällen für einen subjektiv echten Mitvollzug (der mehr ist als guter Wille und die von den Moralisten geforderte Intention, Attention und „Andacht“ in ihrem natürlich immer erreichbaren Minimum) innerhalb der römischen Liturgie zu wenig Raum und Möglichkeit: die Zeit ist zu kurz und die Formel zu konzentriert und zu nüchtern. Von da aus ist es durchaus sinnvoll, das gemeinschaftlich Liturgische zu ergänzen durch eine mehr private „Andacht“, die diese Schwierigkeiten und Hemmungen der römischen Liturgie ausgleicht.

Daß dafür eine gewisse Notwendigkeit besteht, zeigt auch die Geschichte: die römische Liturgie hat zu ihrer eigenen Ergänzung außerliturgische, paraliturgische und private Frömmigkeits- und Andachtsformen zulassen müssen, für die in der östlichen Frömmigkeit weniger Bedürfnis vorhanden ist, und die doch offensichtlich keine solche Triebkraft und Fülle gezeigt hätten, wenn innerhalb der römischen Liturgie schon für alle berechtigten Ansprüche „subjektiver“ Frömmigkeit Raum gewesen wäre. Denn man kann ja nicht sagen, daß es sich in solchen Formen *nur* um die private Einzelfrömmigkeit handle, die selbstverständlich und überall ihr Recht und ihren Raum neben dem Kult der Gemeinde habe. Es gibt vielmehr in der lateinischen Kirche notwendig sehr viel Außerliturgisches und Paraliturgisches, das dennoch von der Gemeinde getragen wird. Daß es zu langen Überlegungen und Kontroversen kommen konnte, was eigentlich in der lateinischen Kirche Liturgie ist und was nicht, ist dafür bezeichnend. Man konnte eben hier nicht mehr einfach sagen, Liturgie sei der Gottesdienst der christlichen Gemeinde. Wir können ruhig sagen: wir haben keine Liturgie, innerhalb deren der lateinische Christ seine persönliche Frömmigkeit in genügendem Maße ausleben könnte. Das ist teilweise im Wesen der Sache bedingt (Gottesdienst der Gemeinde und private Frömmigkeit können so wenig zur Deckung gebracht werden wie Individuum und Glied einer Gemeinschaft), teilweise aber auch in der Gestalt und Eigenart der faktischen Liturgie. Und dieser zweite Grund wäre auch noch gegeben, wenn die lateinische Liturgie nicht durch das für das Volk unverständliche Latein schwer zugänglich wäre; er gilt also auch für den Klerus. Und wegen dieses zweiten Grundes wird es auch Frömmigkeitsformen geben, die außerliturgisch die liturgische Frömmigkeit durch etwas zu ergänzen suchen, was *an sich* auch die liturgische Frömmigkeit selbst leisten konnte. (Ob sich z. B. die „Auferstehungsfeier“ nicht doch auch neben der erneuerten Karsamstagsliturgie halten wird?)

Zu den sinnvollsten und nächstliegenden solcher Andachtsformen gehört zweifellos die „Danksagung“. An sich könnte man sich eine (mit innerer Anteilnahme gefeierte) Liturgie denken, die das Bedürfnis nach einer solchen außerliturgischen Danksagung nicht aufkommen ließe, eine Liturgie z. B., die *selber* Raum böte für strömendes, seliges Danken nach dem Empfang des Herrenleibes, die deutlicher und realistischer hinausblickte in das Leben, in das hinein sie entläßt. Da dies nun

³ Wenn so gesagt wird, daß in der faktischen römischen Liturgie die persönliche Vertiefung in das gefeierte Geheimnis leicht zu kurz kommt, so ist freilich dabei auch folgendes zu bedenken: Man darf dabei nicht der Liturgie als solcher zur Last legen, was nur Folge einer *defizienten* Feier dieser Liturgie ist. In der gewöhnlichen, heute üblichen Stillmesse ist

einmal nicht gegeben ist³, so hat sich die Danksagung sinnvoll an die Liturgie als deren private Erweiterung angeschlossen. Die liturgische Handlung *selbst* schwingt hier aus in das private meditative Gebet.

Dazu kommt folgendes: die Liturgie soll ja die Weihe des Lebens in seiner Konkretheit sein. Es soll nicht eine sakrale Zone abgeschieden vom Leben geben; das Leben selbst muß vom Altar her Gottesdienst werden. Nun ist aber die amtliche römische Liturgie durch ihre völlige textliche und liturgische Fixiertheit nur sehr „abstrakt“ die Einweihung in den Gottesdienst des konkreten Lebens. Dieses Leben selbst mit seinen Fragen und Nöten, seinem Erhebenden und Bedrängenden, seiner Vielfalt und Unübersehbarkeit kann sich in der amtlichen Liturgie nur ganz allgemein und abstrakt zu Wort melden, um darin geheiligt, geweiht und bewältigt zu werden. Soll aber dennoch diese Heiligung des konkreten Lebens vom Altar ausgehen, dann wird es fast unvermeidlich sein, eine Zwischenzone zwischen der hierarchisch-objektiven Liturgie und dem brutal-realistischen Leben zu schaffen, in der beide Größen sich begegnen, eine Zone, in der der Mensch in persönlichem Gebet sich bemüht, den Geist des himmlischen Opfers einzusenken in die Leibhaftigkeit der irdischen Wirklichkeit. Bemüht er sich um eine solche Begegnung zwischen dem Gottesdienst des Altars und dem des Lebens, dann kann er bei der gegenwärtigen Liturgie und ihrer Gestaltung eigentlich auf eine Danksagung nicht verzichten, die nichts anderes ist als die personale Zurüstung des durch das Opfer Christi geheiligten Menschen für die konkrete Opfertat seines heutigen Tages. Man wird dies um so mehr sagen dürfen, als man ja hinsichtlich der faktischen Durchführung der Forderung der täglichen Betrachtung beim Seelsorgspriester einer nüchternen Skepsis wird huldigen müssen. Eine längere Meditation am Morgen vor der Messe ist bei den mitteleuropäischen Verhältnissen für viele von ihnen oft einfach nicht möglich, selbst wenn der (oft auch sehr geringe) gute Wille dafür da ist. Wann also soll die persönliche Umsetzung dessen, was der Priester am Altar tat, in die Realität seines Lebens geschehen, wenn nicht wenigstens in den paar Minuten einer „Danksagung“? Natürlich würde sich von diesem Ansatzpunkt auch eine gewisse Inhaltlichkeit dieser Danksagung ergeben, die in geistlichen Konferenzen oder bei Exerzitien auszulegen und einzuüben wäre. Mit der allgemeinen Forderung, man müsse doch eine Danksagung halten (mit dem bloßen Hinweis auf CIC can. 810: *gratias Deo pro tanto beneficio agere*), genügt es nicht. Denn die Forderung einer Eucharistie für eine Eucharistie, die zu feiern Gott einem eben gegeben hatte, läßt sich in dieser abstrakten Formulierung schwerlich verständlich machen. Es handelt sich nicht in erster Linie und nur um eine „Danksagung“, sondern um diese persönliche Anteilnahme und Umsetzung der in der Messe vergegen-

tatsächlich für eine *gratiarum actio* innerhalb der Feier selbst kaum genügend Raum, vor allem nicht für den zelebrierenden Priester selbst, den wir hier in erster Linie vor Augen haben. Aber es gibt in der Meßliturgie selber, wenn sie in ihrer Hochform gefeiert wird, durchaus Möglichkeiten in dieser Richtung: a) der Kommuniongesang während der Austeilung der heiligen Kommunion an eine größere Anzahl von Gläubigen erstreckt sich über längere Zeit und gibt an Hand eines geeigneten Psalmtextes die Möglichkeit zu sowohl objektiv-gemeinsamer als auch subjektiv-persönlicher Andacht. b) Die Pause zwischen dem Oremus und dem Beginn der Postcommunio läßt sich sinnvoll mit Danksagung und Bitte nach dem Empfang der Kommunion verbinden und könnte von hier aus eventuell einer Verlebendigung entgegengeführt werden.

wärtigten Heilswirklichkeit in das eigene konkrete Leben, was beides bei der faktischen römischen Liturgie *während* der Messe allein nur in einem nicht ganz zureichenden Maße möglich ist.

Man *empfängt* im Meßopfer ja nicht bloß den Leib des Herrn als das wirksame Zeichen einer zu empfangenden Gnade. Man feiert *aktiv* in diesem Opfer den Tod des Herrn; man spricht die ewige Danksagung Christi als des Hohenpriesters für die Schöpfung und Erlösung der Welt mit; man sagt sein eigenes persönliches Ja zum liebenden Gehorsam dessen, der für uns gestorben ist; man stimmt mit seinem eigenen Glauben, Hoffen und Lieben ein in jene Verwandlung der Welt, die durch den Tod und die Auferstehung Christi begonnen hat; man geht mit seiner eigenen Freiheit und Hingabe in der Messe ein in jene hier gefeierte, also Gegenwart und über uns Mächtigkeit gewinnende Liebe des Herrn, die alle zu dem einen Leib Christi mehr und mehr einen will; man erneuert in der Messe den Willen zum Kreuz und Tod des Herrn als dem Gesetz unseres eigenen Lebens; man blickt erwartend und zuversichtlich in seine eigene Zukunft, die in der Wiederkunft des Herrn besteht; man gibt sich mit seinem eigenen Wesen hinein in den Sieg Christi, in die Vergebung der Sünden, in die Ankunft seines Reiches; man nimmt den Bund an, den Gott im Blute des Sohnes mit uns geschlossen hat; man gibt sich, wenn man den Tod des Herrn feiert, hinein in seine eigene Schwachheit, in seine Angefochtenheit und seine Todgeweihtheit als den Weisen, unter denen die Kraft Gottes in uns mächtig ist. Wenn man aber nur in solcher Weise das Opfer selbst richtig feiert, wenn diese „subjektive“ Anteilnahme zum echten Vollzug des sakramentalen Geschehens selbst gehört, dann versteht sich eigentlich von selbst, daß diese Realisierung der wesenhaft christlichen Haltungen nicht einfach plötzlich abbricht, sondern eine innere Tendenz hat auszuschwingen, sich noch deutlicher zu konfrontieren mit dem konkreten Alltagsleben, in dem diese Haltungen sich allererst bewähren und ihre Echtheit erweisen müssen.

Es ergibt sich von da auch ein Verständnis für die Inhaltlichkeit der „Danksagung“: sie besteht nicht so sehr in erster Linie in einem anerkennenden „Danken für“ etwas, das selber fertig und abgeschlossen ist, sondern ist einfach das Verharren in jener inneren Haltung und Verfassung, die während der Messe aktualisiert wurde (oder — werden sollte). Man wird hinsichtlich der Inhaltlichkeit der Danksagung keine engen Grenzen ziehen. Man wird ruhig sagen dürfen: alles, was echt fromm ist und das Herz des Beters bewegt, seine Sorgen, seine Anliegen, seine Pläne und Absichten, kann seinen Platz auch in einer Danksagung finden. Aber man dürfte darüber nicht vergessen, daß den ersten und theologisch und asketisch entscheidendsten Platz all das einnehmen müßte, was zum echten Vollzug der Messe selbst gehört. Würde die Anteilnahme am Vorgang der Messe selbst voller, tiefer und theologisch artikulierter sein, dann wäre das Problem, was man eigentlich während der Danksagung tun sollte, zum größten Teil von selbst gelöst. Auch hier zeigt sich wieder: der Widerspruch und die Unlust zur Danksagung ruft die kritische Frage auf, ob die Messe selbst so gefeiert wurde, wie dies sein müßte.

Wenn heute das Bedürfnis und die Notwendigkeit der privaten Danksagung deutlicher ist als zu früheren Zeiten, so ist das nicht nur von der Unmöglichkeit be-

dingt, eine solche Danksagung innerhalb der Liturgie selbst zu realisieren, sondern auch von einem Grund, der außerhalb der Liturgie liegt: Früher ging der Mensch aus dem Gotteshaus in eine christliche Welt hinein, die von religiösen Grundsätzen her verstanden und bewältigt wurde (wobei es weniger wichtig ist, ob das in jedem Einzelfall gelang, als daß die tatsächlich anerkannten Normen religiös waren und ein Abweichen von ihnen dementsprechend allgemein als „Sünde“ gewertet wurde). Heute dagegen ist der Christ vielmehr Einzelner und vereinzelt. Daher muß er in sich selber Entscheidungen vollziehen und Normen aufstellen und akzeptieren, die früher die Gemeinschaft als fraglosen Besitz dem Einzelnen bereits bot. Hier liegt sicher ein bedeutender Grund für die Notwendigkeit privaten Betens als „Vorentscheidung“ der konkreten Daseinsgestaltung im Alltag.

c) Man hüte sich, im Stil des alten Erstkommunionunterrichts die Danksagung damit zu begründen, daß Jesus Christus nach der Kommunion im Empfänger der Eucharistie „noch“ real gegenwärtig sei; oder damit, daß wegen dieser realen Gegenwart bei noch wachsender Disposition (durch die Danksagung) auch die Wirkung des Sakramentes *ex opere operato* noch wachse. Alle diese Behauptungen sind falsch oder wenigstens nicht genügend sicher theologisch fundiert. Denn das sakramentale Zeichen, das die Gnade vermehrt, ist nicht die Gegenwart Christi als solche⁴, sondern der *Genuß* des Leibes Christi. Man sollte nicht behaupten (weil man es nicht wirklich beweisen kann), daß die reale Gegenwart Christi *nach* dem Genuß noch andauere. Denn die Voraussetzung der Gegenwart Christi ist nicht irgendeine physikalische Kontinuität des Gegessenen mit der konsekrierten Materie, sondern das „Brot“ als „*Speise*“ in einem durchaus menschlichen Sinn. Man kann aber durchaus bezweifeln, daß ein *gegessenes* Brot im allgemeinen noch als Speise, d. h. als menschlich eßbares Brot angesehen werden kann. Ist dies aber nicht der Fall, hört auch die Gegenwart Christi auf, ebenso gut wie wenn man z. B. das Brot durch rein mechanische Zerreibung, also ohne jede chemische Umänderung, zu Staub zermahlen würde⁵. In beiden Fällen ist keine Erscheinung eines wirklichen Brotes in einem echt menschlichen Sinn mehr da. Also hört auch die Gegenwart Christi auf. Wenn die volkstümliche Vorstellung *nach* dem Empfang des Sakramentes unter dem Eindruck steht, „jetzt“ sei Jesus da, so ist zunächst einmal deutlich zu unterscheiden: er ist in seiner pneumatischen Gegenwart in seinem Hl. Geist da, und zwar in einer durch den Sakraments*empfang* (nicht durch eine somatische Bleibendheit) vertieften und durch diese Gnade aktualisierten Weise. Auf *diese* richtet sich die Danksagung. (Wir beteten ja auch als Kinder: Du bist nun in meinem *Herzen* . . .; hätten wir wirklich ernsthaft eine Gegenwart Christi als Bleibendheit durch die sakramentale Species gemeint, so hätten wir diese Gegenwart nicht im „Herzen“, sondern im Magen lokalisieren müssen.) Für diese pneumatische Gegenwart war der Empfang, das Essen (nicht das Gegessenhaben) des wirklichen Leibes des Herrn Zeichen und wirksames sakramentales Mittel. Eine

⁴ Sonst müßte ja auch die Anbetung vor dem Tabernakel eine sakramentale Wirkung haben, da es doch offenbar dafür nicht erheblich sein kann, welcher genaue physikalische Abstand zwischen der Hostie und dem Beter besteht.

⁵ Vgl. Thomas, S. Th. III q. 77 a. 4 c.

rein somatische „Anwesenheit“ Christi hätte, wo sie aufhört, auf diese pneumatische Kommunikation hingeordnet ihr Zeichen und Mittel zu sein, ebenso wenig Sinn und Segen, wie wenn ein Judas beim Abendmahl neben Christus sitzt. Daß aber die somatische Gegenwart Christi *im* Empfänger nach der Kommunion noch andauert, ist darum u. E. gnadenmäßig (selbst wenn sie als gegeben unterstellt wird) unerheblich (trotz der gegenteiligen Meinung bedeutender Theologen wie Suarez, de Lugo usw.), weil das sakramentale Zeichen der Genuß, nicht die (unterstellte) Anwesenheit des Sakraments im Empfänger ist, und ist ein unbewiesenes Theologumenon, das zwar von der richtigen Voraussetzung ausgeht, daß die somatische Gegenwart Christi andauert, so lange die Gestalt des Brotes gegeben ist, aber die stillschweigende, aber unbewiesene Voraussetzung macht, daß gegessenes Brot noch — (eßbares) Brot sei. Diese Voraussetzung wird auch nicht durch (mit Recht respektvolle und tutoristische) Verhaltensmaßregeln bewiesen, wie sie z. B. im Missale Romanum, De defectibus circa Missam occurrentibus X 14, vorgesehen sind. Wenn man die unbewiesene obige Voraussetzung macht, kann man Konsequenzen logisch nicht mehr vermeiden, die schon gezogen worden sind: daß man das Brot so resistent bäckt oder so viel Wein trinkt, daß die Species möglichst lange erhalten bleiben. — Es ist auch darauf aufmerksam zu machen, daß die wirklich praktizierte Länge der Danksagung eigentlich doch keine Rücksicht nimmt auf die mutmaßliche Dauer der Species im Magen. Der Satz: *Christus* selbst wird wahrhaft *genossen*, schließt keine Gegenwart *nach* dem Genuß ein, die mit diesem als solchem nichts mehr zu tun hat. Dies kann auch nicht aus Sätzen wie Denz 578 — 580 entnommen werden. Denn mit diesen Sätzen ist nur gesagt, daß Christus im Akt des Gegessenwerdens, der mit dem Gegessensein *endet*, zugegen ist, nicht aber, daß Christus *nach* dem Gegessensein noch zugegen bleibe.

Fällt aber diese Gegenwart Christi sakramentaler Art weg, und ist eine Steigerung der Wirkung des *opus operatum* *nach* dem Genuß als *solchem*⁶ theologisch nicht mehr denkbar, so ist damit der „Danksagung“ der echt theologische Boden doch nicht entzogen. Auch nicht aus der Richtung, aus der die eben abgelehnte Anschauung die Danksagung begründen wollte. Die Gnadenwirkung des Sakramentes kann zwar nur abhängen von der Disposition, die der Mensch beim *Genuß* dieses Brotes des Lebens hat, von der existentiellen Tiefe und Lebendigkeit des „Glaubens“, mit dem Christus nach Jo 6 gegessen werden muß, wenn der Mensch in eine wahrhaft personale Kommunikation mit Christus treten und die sakramentale Kommunion auch eine pneumatische sein soll. Aber, so kann mit allem Ernst gefragt werden: kann diese Disposition sehr groß sein, kann sie zum Vollzug einer wahrhaft pneumatischen („geistlichen“) Kommunion ausreichen (ohne die auch nach dem Konzil von Trient die [bloß] sakramentale Kommunion nichts nützen würde:

⁶ Man beachte dieses „als solchem“. Es soll damit gesagt werden: wenn und insofern der „Genuß“ des Sakramentes (als physisches und personales Geschehen) schon — wie es die übliche Theorie tut — als abgeschlossen betrachtet wird, kann sinnvoll theologisch von einer Vermehrung der Gnade durch Steigerung der Disposition im Hinblick auf eine „noch“ bestehende Gegenwart des Leibes Christi nicht die Rede sein. Damit ist aber noch keine Entscheidung über die Frage getroffen, ob denn der eine und selbe „Genuß“, insofern er eben nicht nur ein physiologisches Geschehen, sondern ein vollmenschlicher Akt in Glaube und Liebe ist, als ganzer schon seine Vollendung gefunden hat, wenn er in einem rein physiologischen Sinn schon abgeschlossen ist.

vgl. Denz 881), und zwar in dem Grad und Maß, in dem die „Fruchtbarkeit“ dieses Sakramentes möglich und wünschenswert ist, wenn der Christ kein anderes Verlangen hat, als möglichst schnell aus dem Kreis dieses Mysteriengeschehens zerstreut davonzulaufen? Umgekehrt gesagt: *wenn* der Christ jene ihm mögliche innere höchste Kraft des inneren Menschen entfaltet und aktualisiert, die als Disposition die sakramentale Kommunion erst ganz sinnvoll und ganz wirksam werden läßt, dann muß es ihn von selbst drängen, in meditativer Stille und Sammlung möglichst lang (entsprechend den Möglichkeiten seiner äußeren Lebensumstände) im Bannkreis dieses Mysteriums zu bleiben. Daß die inneren und äußeren Möglichkeiten dieses Bleibens mit dem Moment des Endes des liturgischen Geschehens auch schon beendet und begrenzt seien, wird der schwerlich behaupten, der die inneren Weiten und Tiefen dieses Geheimnisses einigermaßen ermißt.

Die Frage also, wie sehr oder wie wenig jemand eine innere Neigung zu langer betender Stille nach dem Empfang des Sakramentes in sich erkennt, kann ihm wohl zu einem sehr deutlich handhabbaren Kriterium dafür werden, mit welchem „Glauben“, mit welcher inneren personalen Beteiligung er dieses Sakrament empfangen hat. Der Eindruck, daß viele, die nach der Messe möglichst rasch „davonzulaufen“, auch nur in einer sehr äußerlichen Weise beim Meßopfer selbst beteiligt waren, wird sehr oft berechtigt sein. Man wird dieses Kriterium aber nur sehr vorsichtig *andern* gegenüber benutzen dürfen (weil man gewöhnlich die inneren und äußeren Verhältnisse des anderen nicht kennt), sich selbst gegenüber kann es oft ein harter, aber sehr richtiger Maßstab sein. So wenig man die Danksagung so propagieren darf, daß dadurch Menschen von der Kommunion abgehalten würden, die entweder die äußeren Verhältnisse zu einer (relativ längeren) Danksagung nicht haben oder unschuldig den Grad christlicher Reife für das Verständnis einer solchen Danksagung noch nicht haben, so sehr kann doch der einzelne sich selbst gegenüber den existentiellen Ernst seiner Meßopferbeteiligung an seinem Verständnis eines „Bleibens“, eines kontemplativen Ruhens in dem pneumatischen Bleiben Christi in ihm (das so lange dauert, wie die Gnade der Rechtfertigung) bemessen. Die bleibende, durch die „heiligmachende“ Gnade begründete und durch deren Wachstum vermehrte und existentiell vertiefte innere Christuskommunikation, das „Bleiben in Ihm“, ist ja nicht wie eine sachhafte Tatsache aufzufassen, sondern ist aus ihrem ganzen Wesen heraus etwas, auf das der Mensch in Glaube, Hoffnung und Liebe sich beziehen muß, das personal aktualisiert werden muß und erst darin sein eigenes Wesen voll erreicht. Es muß immer neu kontemplativ vollzogen werden, daß Er in uns und wir in Ihm sind. Und diese personale Beziehung auf die gnadenhafte Einheit mit Christus ist nicht nur ein menschliches Notiznehmen von einer Tatsache, die in sich von diesem Notiznehmen unberührt bleibt, sondern die Vollendung dieser Tatsache selbst, da dieses „Notiznehmen“ selbst wieder ein Selbstvollzug der göttlichen Gnade in uns ist. Wann und wo sollte aber die pneumatische Aktualisierung der dauernden gnadenhaften Verbundenheit mit Christus eher stattfinden als dann, wenn diese Gnadeneinheit in der sakramentalen Vereinigung ihre sakramentale und kirchliche Greifbarkeit und Leibhaftigkeit findet und so sich mehrt und vertieft?

Aber so gerade ist nicht gesagt, daß diese Aktualisierung der pneumatischen

Kommunikation mit Christus genau die uhrzeitlich selbe Zeiterstreckung haben müßte wie der aktuelle Kommunionempfang im zeitlich engsten Sinne des Wortes oder wie das liturgische Geschehen der Messe⁷. Beide können vielmehr trotz des Fehlens einer physikalischen Gleichzeitigkeit eine wirkliche Einheit eines sakramentalen Geschehens bilden, und die ganze pneumatische Kommunikation (als eine!) kann Disposition und Wirkung des sakramentalen Empfangs des Leibes Christi sein. Zu solchem Fehlurteil, als müßten der aktuelle Kommunionempfang und seine personale Annahme zeitlich zusammenfallen, kann im Grunde nur der kommen, der meint, eine Christuseinheit gnadenhafter Art gebe es nur als identisch mit der sakramentalen Kommunion als solcher. Das ist aber falsch, sowohl weil die sakramentale Kommunion als solche (der reale Empfang des Leibes und Blutes Christi) nur Zeichen und Mittel für diese pneumatische Kommunikation ist, als auch deshalb, weil diese pneumatische Kommunikation durchaus auch ohne diese sakramentale Greifbarkeit geschehen kann. Von da aus könnte man die „Danksagung“ auffassen als die Greifbarkeit der Tatsache, daß sakramentale Kommunion und pneumatische Kommunikation mit Christus einerseits nicht dasselbe sind (darum Danksagung noch „nach“ der sakramentalen Kommunion) und doch wie Mittel und Wirkung miteinander zusammenhängen (darum „Danksagung“ im *Anschluß* an die sakramentale Kommunion).

3. Von hier aus kann auch noch einiges über die Dauer dieser Danksagung gesagt werden. Selbstverständlich ist diese nach den inneren und äußeren Verhältnissen des Menschen sehr verschieden⁸. Letztlich kommt es auch hier wie bei

⁷ Der liturgische Gestus und die personale Stellungnahme brauchen und können ja auch bei anderen Sakramenten nicht einfach uhrzeitlich zur Deckung gebracht werden, sondern bilden ein „moralisches Ganzes“, das länger dauern kann als der physische Akt. Die Intention bei den Sakramenten braucht (als aktuelle) nicht uhrzeitlich mit dem sakramentalen Ritus zusammenfallen; es kann jemand fruchtbar beichten, auch wenn er bei der Absolution zerstreut ist; die Genugtuung kann beim Bußsakrament durchaus „nach“ dem Absolutionsritus geschehen und doch zum Zeichen des ex opere operato wirkenden Sakramentes gehören. Die Konzelebrationsformeln der einzelnen Konzelebranten bei der Konzelebration brauchen nicht so physikalisch „synchronisiert“ zu sein, wie bei einem physikalischen Vorgang die Teilursachen gleichzeitig sein müssen, und können doch alle zu einem konsekratorischen Ritus, der wirksam ist, gehören. Es ist keine sinnvolle Frage, wenn man wissen will, „wann“ bei einer zeitlich dauernden sakramentalen Formel nun eigentlich der Effekt eintritt: am Anfang, in der Mitte oder erst am Ende der Formel, da es sich ja um ein menschliches Sinngebilde vor Gott und auf ihn hin, und nicht um physikalische Ursachen handelt. Es ist von da aus gesehen durchaus denkbar, daß die eine *personale* Annahme der im Genuß (und nur in ihm) gegebenen Gabe — als Annahme streng dieser Gabe als solcher — länger dauert als die somatische Darreichung des sakramentalen Zeichens. Mit dieser Möglichkeit kann man durchaus in unserem Fall unbedenklich rechnen, ohne deswegen in die oben abgelehnte Theorie zu verfallen, auf Grund einer bleibenden Realpräsenz nach der Kommunion (als ein vom Empfang unterscheidbares Zeitmoment) könne durch eine gewissermaßen zweite neue Disposition (die ebenso von der Disposition „beim Empfang“ unterschieden werden könne) die Gnade ex opere operato vermehrt werden. Man kann also wohl ruhig sagen: die personale Annahme des Sakramentes (die für den fruchtbaren Empfang eines Sakramentes beim Mündigen wesentlich zum sakramentalen Geschehen gehört) braucht nicht uhrzeitlich mit dem sakramentalen Ritus zusammenzufallen; diese personale Übernahme gehört, soweit sie nur in sich selbst eine menschliche Akteinheit, wenn auch zeitlicher Natur, hat und sich auf den konkreten sakramentalen Ritus bezieht, zu diesem konkreten Sakrament, mag sie auch uhrzeitlich sich im voraus und im nachhinein über die physikalische Dauer des sakramentalen Ritus hinauserstrecken.

⁸ Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß eine eigentlich „geistliche Übung“ der Danksagung, wie wir sie heute verstehen, frömmigkeitsgeschichtlich doch nicht

jedem Gebet nicht auf die zeitliche Länge an sich, sondern auf die personale Kraft und Tiefe dieser Danksagung an. Und doch hat auf dieses Wesentliche auch die Zeitdauer dieses meditativen Vollzuges einen Einfluß. Und unter dieser Rücksicht ist die Zeitdauer zu würdigen. Das aber bedeutet in unserer Frage: die Danksagung sollte so lange sein, als nach menschlichem Ermessen (und unter den konkret gegebenen äußeren Möglichkeiten) notwendig ist, um die hier und jetzt mögliche größte Anteilnahme an der Messe in Beziehung auf das eigene Leben zu erreichen. Ignatius von Loyola sagt einmal in den Exerzitien (Nr. 76), der Exerzitand solle so lange bei einem „Punkt“ der Betrachtung, ohne weiter zu gehen, ruhig verweilen, „bis er Befriedigung gefunden habe“ (*hasta que me satisfaga*). Ignatius traut es also dem Beter zu, daß er erfahren und sich ein Urteil darüber bilden könne, wann er in den Grenzen des je gerade jetzt Möglichen einen gewissen Höhepunkt und Sättigungsgrad der personalen Anteilnahme an dem Gegenstand der Betrachtung erreicht habe, und darum wisse, wann er weitergehen könne. Etwas Analoges ist zur Dauer der „Danksagung“, der subjektiven Realisation des dargebrachten Opfers und der Kommunion, zu sagen. Diese danksagende Realisation ist ja nicht ein in sich stehender, neuer geistiger Vorgang, sondern die subjektive Seite des objektiv sakramentalen Geschehens auch dann, wenn sie sich uhrzeitlich über dieses Geschehen weitererstreckt. Wenn diesem sakramentalen Geschehen gegenüber der sie vollzogen habende Mensch „sich genug getan hat“, wenn er das, was im Zeichen und in der Wahrheit geschah, so angenommen hat, daß er es wirklich in sein Leben mitnimmt, dann ist seine Danksagung beendet, dann soll er gehen. Wenn er also sagen kann, daß er (in den Grenzen des hier und jetzt Möglichen) anders aus dem heiligen Geschehen herausgeht, als er in es hineingegangen ist, dann ist seine Danksagung gut gewesen und beendet. Und sie war nicht eigentlich ein privates Anhängsel an eine liturgische Feier, sondern die Vollendung der personalen Antwort auf das sakramentale heilschaffende Wort Gottes in der liturgischen Feier, eine Antwort, die in einem letzten Verstand noch zur Feier selbst gehört.

Man könnte sich noch die Frage stellen, ob es nicht trotz des Persönlichen der Danksagung sinnvoll wäre, wenn der Einzelne bei seiner Danksagung nicht *völlig* sich selber überlassen bliebe, sondern die Gemeinschaft ihm zu Hilfe käme. Denn die Vernachlässigung der Danksagung nach der hl. Messe und Kommunion kommt vielleicht oft nicht so sehr aus einer grundsätzlichen Ablehnung derselben als aus der Scheu vor der Mühe des Gebetes. Darum könnte es sinnvoll sein, wenn man zur Danksagung (nicht nur, sondern auch) gemeinsam beten würde, wie das ja in der Postcommunio schon geschieht und auch nach der Messe lange Zeit hindurch in der Kirche praktiziert wurde⁹.

wirklich vor dem Spätmittelalter nachweisbar ist. M. Viller (DSAM II, 1222—1234) bemüht sich zwar um Texte aus dem Mittelalter, die diese Übung belegen sollen. Aber entweder sind es spätmittelalterliche oder es sind solche, die eine Art Festhalten der Andachtsstimmung, die man beim Sakramentsempfang hatte, empfehlen, oder sie sind eben zu vereinzelt, als daß sie mehr als eine individuelle Praxis bezeugen könnten. — Wenn Viller erklärt, die Danksagung solle eine gute Viertelstunde im Normalfall dauern, so ist der angegebene Grund (die noch andauernde Gegenwart Christi) sicher nicht stichhaltig.

⁹ Vgl. hierzu, was J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*⁴, Wien 1958, zur Postcommunio (ebd. 2. Bd., S. 520ff.) und zum Rezeß (ebd. 2. Bd., S. 570ff.) sagt.