

da genügt es ihnen oft nicht mehr, nebeneinander, je für sich, Gott nahezu kommen; sie möchten sich wieder zusammenfinden, ehe sie zu ihm gehen, sie sehen einander als von Gott angeboten an und möchten ihn miteinander ansprechen; Liturgie ist heute weithin nicht mehr Alleinhandlung des Klerus, sie wird wieder synaxis, gemeinsames Tun aller vor Gott Versammelten, ähnlich wie in den Tagen der jungen Kirche; Priester sehen sich nicht mehr nur in der Rolle des Weisung gebenden, schenkenden Vaters, sondern auch in der des dienenden und mitbeschenkten Bruders; Freunde aus fröhlichen Tagen entdecken neue Seiten aneinander: die geistliche Erfahrung und Kraft des andern, sein Voraussein auf dem gleichen Weg oder seine Hilfsbedürftigkeit in wohlbekannter Situation.

Angefochtenheit und Brüderlichkeit — das sind also Wesensmerkmale heutiger Christusbefolgung.

Und gäbe es sonst nichts mehr, was einer *Gemeinschaft von Christen* außerhalb einer kirchlichen Gemeinde und über eine solche hinaus Berechtigung verleihe, dies wäre genug dafür: Daß ihre Glieder ein wenig versuchen, einander die Christusbefolgung zu erleichtern. Und das dürfen wir einander doch wohl an einem Tag wie dem heutigen einmal wieder bestätigen und danken: Solche Hilfe für unsere Jüngerschaft geschieht, wenn wir uns treffen. Wenig, zu wenig noch, anfanghaft erst, oft zögernd und nur scheu schenken wir sie einander — aber doch. Denn immer, wenn wir einander begegnen, kommt die Rede auf den Menschen, der von Gott angesprochen ist, auf den Menschen, der versucht, Christus heute nachzufolgen und Christophorusdienste zu tun.

Liturgie und geistliches Leben

Die Spiritualität der Constitutio de Sacra Liturgia

Von Josef Andreas Jungmann SJ, Innsbruck

Die Anfänge der Liturgischen Bewegung, als deren reife Frucht die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie vom 4. Dezember 1964 gelten darf, waren von einer scharfen Kontroverse über das Verhältnis von Liturgie und geistlichem Leben begleitet. In der ersten Freude über die Entdeckung der liturgischen Werte, kam man zu Behauptungen, die die christliche Frömmigkeit ausschließlich mit Liturgie gleichsetzten und daneben die Pflege der Betrachtung oder Gewissenserforschung und anderer Übungen der kirchlichen Überlieferung als überflüssige Mühe, als halbprotestantischen Individualismus hinstellten. Dem hielt die andere Seite, gestützt auf damalige Lehrbücher der Liturgik, entgegen, daß Liturgie nichts anderes sei als Zeremonienwesen, äußerliche Umkleidung eines sakramentalen Kerns, der religiös allein von Bedeutung sei und zu dem eben Meditation und

Aszese hinzutreten müßten¹. Die Wogen haben sich längst geglättet. Recht und Bedeutung persönlicher Frömmigkeitsübungen sind noch einmal in aller Deutlichkeit durch Pius XII. klargestellt worden². Von der Liturgie ist inzwischen in einer ungeahnt reichen Literatur ein Bild entworfen worden, das sie als etwas ganz anderes erscheinen läßt denn als äußerliches Zeremonienwesen, das aber ebenso ihre Grenzen sichtbar macht.

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung ist es wohl von Interesse, zu fragen, wie die Konstitution des Konzils, von höchster Warte die Dinge überschauend, die Funktion der Liturgie im Gesamtleben der Kirche bestimmt und welche richtungsgebenden Winke in diesem Gesetzeswerk für den Bereich des geistlichen Lebens von Bedeutung sein könnten.

Entscheidend scheint mir dafür zu sein, welche Theologie hinter allen liturgischen Verordnungen der Konstitution steht. Ist doch die Bedeutung der Theologie für alles religiöse Verhalten und Tun auch in der geistlichen Literatur der letzten Jahrzehnte immer mehr erkannt worden. Schon die Übernahme des Terminus „Spiritualität“ ist dafür ein sprechender Beweis. Während eine ältere Überlieferung fast nur von „Aszese“ sprach und damit den persönlichen Leistungen ein übergroßes Gewicht zuzuerkennen versucht war, ist wieder klar geworden, daß zwischen dogmatischem Wissen, liturgischem Tun und spirituellem Ergriffensein eine unauflösliche Einheit herrschen muß.

Welcher Art ist also die Theologie der Constitutio, die an vielen Stellen, zumal im ersten Kapitel, ausgiebig zu Wort kommt? Kann man überhaupt von einer einheitlichen theologischen Schau sprechen? Das ist durchaus der Fall. Die Welt des Glaubens tritt uns als eine große, alles umfassende Harmonie entgegen. Daß die Majestät Gottes über allem steht, ist mit dem Thema des Gottesdienstes von selbst gegeben. „In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit“ (8)³. Aber während noch in der vielgenannten *Instructio* der Ritenkongregation vom 3. September 1958 gesagt wird, die *actiones liturgicae* seien bestimmt *ad debitum cultum Deo, Sanctis ac Beatis deferendum*⁴, also von Gott unmittelbar der Sprung zu den Heiligen geschieht, wird in der *Constitutio*, die sich freilich auch nicht auf wenige Worte zu beschränken braucht, vor Maria und den Heiligen Christus der Herr herausgestellt und der ihm gebührende Kult erwähnt (7; 84). Die in Christus begründete Heilsordnung wird mit großer Liebe gezeichnet. Ihr gilt gleich am Anfang eine lobpreisende Schilderung (5–8), in der die Linien von Gottes Heilsratschluß bis zur Erwartung der glorreichen Wiederkunft des Erlösers gezogen werden. In kurzen Strichen wird dieses Bild

¹ Die Kontroverse wurde hauptsächlich in den Jahren 1913/14 zwischen M. Festugière OSB und J. Navatel SJ geführt, hat sich dann aber noch lange fortgesetzt; vgl. die umfangreiche Bibliographie bei H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Rom 1960, 88–98, und das ganze Kapitel „Liturgia et perfectio christiana“ (S. 88–130). — Der Gegenstand hat vor einigen Jahren eine monographische Darstellung gefunden in der Trierer Dissertation von J. H. Miller, *The relationship between liturgical and private prayer* (1955).

² „*Mediator Dei*“: AAS 39 (1947) 537.

³ Die eingeschalteten Ziffern verweisen auf die Artikel der *Constitutio*.

⁴ AAS 50 (1958) 632.

dann noch einmal am Beginn des Kapitels vom Kirchenjahr gezeichnet: „Im Kreislauf des Jahres entfaltet sie (die Kirche) das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Himmelfahrt . . .“ (102). Erst ein weiterer Artikel fügt hinzu: „Bei der Feier dieses Jahreskreises . . . verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe die selige Gottesgebäerin . . . In ihr bewundert und preist sie die erhabene Frucht der Erlösung“ (103). Und schließlich heißt es noch: „In diesen Kreislauf des Jahres hat die Kirche auch die Gedächtnistage der Märtyrer und der anderen Heiligen eingefügt, die . . . das ewige Heil bereits erlangt haben“ (104). Die Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen ist also der Heilsgeschichte eingeordnet und damit an ihren richtigen theologischen Ort gestellt.

Die schon hier sichtbar werdende heilsgeschichtliche Darstellungsweise wird auch weiterhin folgerichtig durchgehalten. Als Hintergrund der Reformbestimmungen wird nicht eine Schul-Dogmatik entworfen; die einzelnen „Glaubenswahrheiten“ werden nicht gesondert betrachtet und dann in eine abstrakt-logische Ordnung gebracht. Der Blick ist vielmehr auf das gerichtet, was Gott tut, was durch Christus geschehen ist und geschieht, was sich in der Kirche fortsetzt bis zum Tag der Vollendung. Es ist ein großes Werden in der Welt, ein Wachsen und Reifen bis zur Ernte. In Artikel 6 wird das so umrissen: „Wie daher Christus vom Vater gesandt ist, so hat er selbst die vom Heiligen Geist erfüllten Apostel gesandt . . . So werden die Menschen durch die Taufe in das mysterium paschale Christi eingefügt: Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt . . . Ebenso verkünden sie, so oft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt.“

Im Mittelpunkt solcher heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise steht das mysterium paschale, das Ostergeheimnis. Was bedeutet das? Zunächst, daß Christus nicht als eine bloße Gestalt der Vergangenheit gesehen wird, sondern als der Auferstandene, der nicht mehr stirbt (Röm 6, 9), in dem der Kreuzestod geschichtsmächtige Gegenwart geworden ist. Er ist derjenige, qui vivit et regnat, der lebt und herrscht; der in gloria Dei Patris, in der Herrlichkeit des Vaters ist. Gewiß werden die vergangenen Ereignisse aus seinem Leben im Evangelium gelesen und in Erinnerung gerufen. Aber das Gedächtnis der Heilsergebnisse, ihre Anamnese — ein wesentlicher Faktor aller christlichen Liturgie — ist mehr als bloß menschliche Erinnerung; in ihr werden die „Mysterien der Erlösung“, wie die Constitutio sagt, irgendwie gegenwärtig (quodammodo praesentia), so daß „die Gläubigen mit ihnen in Berührung kommen und mit der Gnade des Heiles erfüllt werden“ (102). Vor allem betont die Constitutio die Gegenwart des Herrn selbst: Er ist gegenwärtig in der Eucharistie, und zwar nicht nur in den eucharistischen Gestalten, sondern auch „in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht.“ „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten . . . Gegenwärtig ist er in seinem Wort, das er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (7).

Man könnte in solchen Wendungen den Ausdruck einer sehr uneigentlichen, poetisch aufwertenden Betrachtungsweise erblicken. Und gewiß stehen nicht alle diese Formen der Gegenwart auf einer Ebene. Die zentrale, wesenhafte Gegenwart

Christi in den eucharistischen Gestalten ist eine andere als sein wirkendes Anwesend-sein in den übrigen Sakramenten. Und noch einmal anders ist die Gegenwart des Herrn im verkündeten Wort und schließlich jene in der heiligen Versammlung, die ja schon damit gegeben ist, daß er das Haupt des mystischen Leibes ist. Gleichwohl ist die Betonung auch dieser Gegenwartsweisen von entscheidender Bedeutung für ein wirkliches Verständnis der Liturgie. Wo aber dieses Verständnis gewonnen ist, wird es sich von selbst in der ganzen Breite des geistlichen Lebens auswirken. Wer das mysterium paschale und damit die Gegenwart Christi verstanden und innerlich in sich aufgenommen hat, wird z. B. nicht mehr so leicht an Weihnachten bei der Eucharistiefeier, vielleicht gar nach der Wandlung, „Stille Nacht“ anstimmen können. Dabei leugnet niemand, daß es sich hier um ein inniges und im höchsten Grade volkstümliches Weihnachtslied handelt⁵. Aber es gehört mit vielen anderen ähnlicher Art zur Krippenpoesie, in der sich die fromme Phantasie betrachtend zurückversetzt in die Vergangenheit und in den Stall von Bethlehem; in der Liturgie dagegen haben wir es mit der Gegenwart und mit einer gegenwärtigen Wirklichkeit zu tun. Da ist Christus nicht mehr ein Kind, sondern der Kyrios, der Herr, der durch seine Kindheit hindurchgegangen ist, nicht mehr der Christus patiens, der leidende Christus, sondern der Christus passus et gloriosus, der Gelitten-habende und nun Glorreiche, der zur Rechten des Vaters thront. Das mysterium paschale, das österliche Moment ist darum eine Komponente bei jeder Festfeier, auch im Advent, auch an Weihnachten, auch am Karfreitag. Immer vollzieht das feierliche Gebet unserer römischen Liturgie denselben Aufstieg: Per Dominum nostrum Jesum Christum; immer hat sie ihn als den Mittler vor Augen, der das Leben des Menschen — Geburt, Leiden und Tod — unverkürzt auf sich genommen und in die Herrlichkeit des Vaters heimgeholt hat. Wem das einmal bewußt geworden ist, dem wird sich auch in der persönlichen Frömmigkeit die schauende Versenkung in die Geschichte mit dem Wissen um die Gegenwart verbinden, und sein Beten bleibt nicht mehr auf der Ebene eines „Als-ob“ stehen. Das heißt nicht, daß auch im Privatgebet immer die strenge Ordnung des „per Christum“ herrschen müsse⁶, aber das lebendige Bewußtsein der Verbindung mit Ihm wird sich auch hier wohlthätig und fruchtbringend auswirken.

Es war die schwache Seite der Volksfrömmigkeit des späteren Mittelalters, daß man die genannten Tatsachen weithin aus dem Auge verlor. Man entwickelte in der Seelsorge dieser Zeit einen großen Eifer und ein Geschick in der Darstellung des geschichtlichen Lebens Jesu; man braucht nur an die zahlreichen Mysterienspiele, Weihnachtsspiele und Passionsspiele zu denken. Auch die Messe selbst wurde in der allegorischen Umdeutung als eine Art Schauspiel verstanden, worin man die Geschichte der Erlösung dargestellt sah, von den Rufen der Väter bis zur Himmelfahrt des Herrn. Das Mittelalter hat auch das Altarssakrament mit großem Eifer verehrt;

⁵ Die Verbreitung des Liedes ist neuerdings für Europa — vom Isländischen und Finnischen bis zum Neugriechischen — in einer wissenschaftlichen Monographie dargestellt worden durch E. Komjathi-Schwartz, *Europa singt „Stille Nacht, heilige Nacht“* (Schlern-Schriften 230), Innsbruck 1963.

⁶ Etwas anderes ist es, wenn es sich um Gebet in öffentlichen Andachten, *sacra exercitia* (13), handelt. Dieses sollte sich als Gebet der Kirche ebenfalls nach den Wesensgesetzen kirchlichen Betens richten.

die Fronleichnamsförmigkeit ist damals entstanden und in mannigfachen Formen entfaltet worden. Aber das Bewußtsein, daß das Heil und der Bringer des Heils nicht bloß in der strahlenden Monstranz, sondern auf vielfache Weise in der Kirche gegenwärtig ist, daß er in seiner österlichen Herrlichkeit fortlebt und als solcher das Haupt der Kirche ist und in den Sakramenten weiter wirkt, war beim Durchschnitt der Gläubigen nicht mehr genügend lebendig. Darum die übermäßige Betonung der sekundären Mittlerschaften. Nicht nur Maria und die Heiligen stehen weit stärker im Vordergrund, als es ihrer Stellung in der tatsächlichen Heilsordnung entspricht; auch die Reliquien und die Ablässe werden in übertriebener, nicht mehr gesunder Weise eingeschätzt, um die Lücke auszufüllen, die durch das fehlende Bewußtsein von der Heilsgegenwart Christi entstanden war. So fanden die Reformatoren hinreichenden Anlaß zu einer leidenschaftlichen Kritik, die freilich ihrerseits weit über das Ziel hinausschoß.

Es handelt sich bei dem, was die Constitutio anstrebt, nicht um die Wiederaufnahme bestimmter (althristlicher) Formen und Formeln für die Frömmigkeit, sondern um die Erneuerung eines wahrhaft „christlichen“ Bewußtseins in der vollen und prägnanten Bedeutung des Wortes, in dem Sinn, daß der lebendige, gegenwärtige Christus wieder in der Mitte christlicher Lebensauffassung steht, daß er unter uns weilt und handelt. Der Christ lebt nicht nur im Wissen von der Allgegenwart und Nähe Gottes im allgemeinen Sinn des Schöpfer-und-Geschöpf-Verhältnisses. Auch die Note des Vertrauens, die wir unter Hinweis auf die gnadenhafte Verbindung mit Gott damit zu verbinden suchen, erschöpft nicht das christliche Ideal; denn sie verfällt zu leicht abstrakter Blässe. Sie kann und soll gestärkt und gestützt werden durch das Wissen, daß wir durch Christus hineingenommen sind in sein Sohnesverhältnis, daß wir durch ihn wahrhaft Zutritt haben zum Vater, daß wir also in ihm schon der zukünftigen Welt angehören. Es ist jenes christliche Bewußtsein, von dem die Briefe des heiligen Paulus erfüllt sind: Hier bewegt sich das Leben der Christen einfach in einer neuen Atmosphäre, „in Christus“. Alle Dinge werden „in Christus“ betrachtet und beurteilt. Davon empfängt das Leben seine Impulse, seine zuversichtliche Stimmung, aber auch seine weltüberwindende Kraft.

Diese heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, die den Ton auf das lebendige Geschehen und Werden legt, finden wir auch im zweiten Kapitel der Constitutio wieder, das die Überschrift trägt: *De sacrosancto Eucharistiae mysterio*. Die Eucharistie wird hier Mysterium genannt, nicht um ihren Charakter als dogmatisches Glaubensgeheimnis, als Geheimnis für den Verstand hervorzuheben, sondern um sie in der Weise ältester Überlieferung als zeichenhaftes, heiliges und insofern geheimnisvolles Geschehen kenntlich zu machen. Dieses Geschehen wird wiederum in den großen Gesamtplan christlicher Heilsordnung und Heilsgeschichte eingefügt. Es wird zusammengeschaut mit dem Erlösungsgeschehen; denn die Eucharistie ist eingesetzt, um darin „das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu Seiner Wiederkunft fortdauern zu lassen“ (47). Es wird auf solche Weise zugleich die Aufspaltung in verschiedene Aspekte vermieden, die in der religiösen Literatur so lange üblich war. Es wird nicht getrennt gehandelt vom Meßopfer und von der Kommunion; ein besonderer Kult des Sakraments ist überhaupt nicht erwähnt, obwohl dies einzelne Bischöfe gewünscht hätten; er wird selbstverständlich noch weniger mißbilligt.

Die Feier der Eucharistie ist nun jener Vorgang, bei dem Christus sich im intensivsten Sinne „die Kirche seine geliebte Braut“ „zugesellt“ (7), und zwar die Kirche als Volk Gottes, als Versammlung der Gläubigen. Die Dynamik der heilsgeschichtlichen Betrachtung greift also auf die Kirche über. Das ganze Interesse der Reformbestimmungen ist darauf gerichtet, daß die Gläubigen „die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm“ (48), und daß dabei „das Opfer der Messe auch in der Gestalt seiner Riten seelsorglich voll wirksam werde“ (49). Daraus fließen alle einzelnen Reformbestimmungen, die sogar eine tiefgreifende Überprüfung des Meßordo (50) und eine Einschränkung des Lateins als Liturgiesprache (54) umfaßt. Es versteht sich von selbst, daß von der Verbesserung der äußeren Formen nicht automatisch eine verinnerlichende Wirkung dieser Formen ausgehen wird. Es geht um die „fromme“ Teilnahme der Gläubigen (50). Es muß, wie schon im vorausgehenden ersten Kapitel betont wurde, darüber gewacht werden, daß nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern die Gläubigen „bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn“ daran teilnehmen (11). Mit einem Wort Pius' X. wird erklärt: die volle aktive Teilnahme der Gläubigen müsse darum befördert werden, weil die Liturgie „die erste und notwendige Quelle (ist), aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen“ (14). Die Gläubigen sollen so, indem sie das Opfer mitdarbringen, „sich selber darzubringen lernen“ (48). Damit wird anknüpfend an ein Augustinuswort⁷ der letzte Sinn des eucharistischen Opfers und damit der letzte Sinn aller Formen, in die dieses gekleidet ist, hervorgehoben.

Wenn es gelingt, die Gläubigen zu einem solchen Verständnis der Messe zu führen, wird nicht nur jene Haltung überwunden, die sich mit einer äußeren Anwesenheit begnügen und eben darin die Erfüllung einer Pflicht erblicken möchte; indem die Eucharistie die ihr zukommende Stellung einnimmt, wird sie zugleich zu einem mächtigen Faktor, um das gesamte religiöse Leben zur Einheit zusammenzuführen und vor Zersplitterung zu bewahren. Die magnetisch ordnende Kraft einer recht verstandenen und innerlich vollzogenen Eucharistiefeier — und allgemein recht gelebter Liturgie — wird allem den ihm zukommenden Ort anweisen.

Neben der Betonung der umfassenden und krönenden Aufgabe eucharistischer und liturgischer Frömmigkeit wird auch vom Konzil, wie schon in „*Mediator Dei*“, noch einmal festgestellt: Liturgie ist nicht alles, weder im Leben der Kirche, in der eine vielfältige Sorge notwendig ist, um die Menschen zur Verherrlichung Gottes im Kult zu bereiten (9), noch im religiösen Leben des einzelnen (12). Ohne das persönliche Beten des einzelnen würde die Liturgie hohl bleiben. Darum fügt die *Constitutio*, nachdem sie vom Mitleben der Gläubigen mit der Liturgie gesprochen hat, ergänzend hinzu: „Das geistliche Leben deckt sich aber nicht schlechthin mit der Teilnahme an der heiligen Liturgie“ (12). Sie weist in diesem Zusammenhang auf das Wort des Herrn hin: „Wenn du betest, gehe in dein Kämmerlein . . .“ und betont die Notwendigkeit der Aszese: wir müssen allezeit „das Sterben Jesu an unserem Leibe tragen“ (12). An anderer Stelle wird insbesondere an die Buße in der Quadragesima erinnert; sie soll nicht bloß dem Gutdünken des einzelnen überlassen bleiben: „Die Buße in der vierzigtägigen Fastenzeit sei nicht nur eine innere und

⁷ *De civitate Dei* X, 20 (CSEL 40, I, 481).

individuelle Übung, sondern auch eine äußere und soziale. Die Bußpraxis soll je nach den Möglichkeiten unserer Zeit . . . wie auch nach den Verhältnissen der Gläubigen gepflegt und . . . empfohlen werden“ (110). Durch solche Betonung individueller Frömmigkeit in einem Dokument, das von der Liturgie handelt, die ja ihrem Wesen nach gemeinsames Tun ist, wird offenbar, wie sehr die *Constitutio* das geistliche Leben als einen Zusammenklang von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft sieht und fördern will.

Wie sehr sie mit dem persönlichen Gebet des einzelnen rechnet, zeigt sich besonders im vierten Kapitel, *De officio divino*, über das Stundengebet. Die beträchtliche Kürzung, die für das Offizium vorgesehen ist, hat nicht zuletzt den Sinn, den Klagen zu begegnen, der mit seelsorglichen Arbeiten überladene Priester finde neben dem Brevier keine Zeit mehr für Betrachtung und geistliche Lesung. Darüber hinaus zielt aber die Reform auch darauf hin, dem Brevier sowohl inhaltlich — Betonung der Lesungen (89c 92) — wie in der Verteilung der Horen auf den Tag eine Gestalt zu geben, die der Gefahr einer bloßen Ableistung tunlichst begegnet und eine würdige Verrichtung erleichtert (87). Es wird erklärt, daß das Stundengebet „Quelle der Frömmigkeit und Nahrung für das persönliche Beten“ sein solle, und es ergeht „die beschwörende Mahnung, daß dabei das Herz mit der Stimme zusammenklinge“ (90). Der Bericht des Relators, mit dem der Entwurf in seiner endgültigen Fassung am 22. November 1963 in der Aula Concilii vorgelegt wurde, betont, daß im Schema aus diesem Grunde nichts von einer Verpflichtung zum lippenmäßigen Rezitieren (*recitatio oralis*) des Stundengebetes gesagt werde, und spricht im übrigen die Erwartung aus, daß in einem anderen Konzilsschema ausdrücklich von der Verpflichtung zum inneren Gebet (*oratio mentalis*) und zur geistlichen Lesung die Rede sein werde. Die Bemerkung war durch die *iuxta-modum*-Stimmen einer größeren Anzahl von Konzilsvätern veranlaßt, die sogar die Ersetzbarkeit der Matutin durch eine geistliche Lesung beantragt hatten. In einem gewissen Ausmaß wird diesem Wunsch auch jetzt schon Rechnung getragen, wenn es in Artikel 97 heißt: „In besonderen Fällen und aus gerechtem Grunde“ können die Ordinarien „ihre Untergebenen von der Verpflichtung zum Stundengebet ganz oder teilweise dispensieren oder eine Umwandlung vornehmen (*commutare*)“.

Das Konzil hat sich vor einem schwierigen Dilemma gesehen. Einerseits durfte eine durch tausendjährige Überlieferung geheiligte Form nicht leichtthin zerbrochen, höchstens zurechtgerückt werden. Das Offizium sollte also den Grundcharakter des Chorgebetes behalten, obwohl es nur mehr in einem winzigen Bruchteil der Fälle als solches verrichtet werden kann. Andererseits mußte und wollte das Konzil, soweit nur möglich, dem Bedürfnis der Einzelbeter Rechnung tragen — die Gebeterfahrung und Gebetsüberlieferung der Jahrhunderte wies schon lange in die Richtung einer Bevorzugung des inneren Gebetes — und die überlieferte Gebetspflicht des Priesters in der Weise neu ordnen, daß sie nicht nur die Erfüllung einer Vorschrift, sondern in stärkerem Maße als bisher Stütze und Nahrung der persönlichen Frömmigkeit zu sein vermag. Man darf wohl sagen, daß eine Lösung getroffen worden ist, wie sie in der gegenwärtigen Lage der Dinge eben möglich war. Jedenfalls wird hier offenbar, wie sehr dem Konzil die Wichtigkeit des persönlichen Gebetes und die Verantwortung für das geistliche Leben des Priesters vor Augen stand.

Aber dann wird doch wieder das kühne Wort gesprochen: Die Liturgie sei „der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (10), culmen et fons. Diesen Satz, der schon im ersten Entwurf stand, haben manche Konzilsväter zu anspruchsvoll gefunden; aber er ist, nachdem die nötigen Erklärungen gegeben waren, stehengeblieben. Der Satz gilt natürlich in erster Linie von dem, was in der Mitte aller Liturgie steht, von der Feier der Eucharistie. Die ganze Arbeit der Kirche und schließlich auch alle Weltarbeit der Laien in der Kirche muß immer wieder einmünden in jene Verherrlichung Gottes, die Christus der Herr begründet hat und die in der Liturgie verwirklicht wird: Per ipsum Deo Patri omnis honor et gloria! Der Sonntag und die sonntägliche Eucharistiefeier müßte daher auch den Gläubigen als der Höhepunkt erscheinen, auf den das Arbeitsleben der Woche hinstrebt und der diesem Sinn und Weihe verleiht. So und nur so wird die Liturgie notwendig wieder zur Quelle neuen Lebens. Die recht gefeierte Eucharistie und die in ihr vollzogene restlose Hingabe an Gottes Willen im Anschluß an den Hohenpriester Christus findet folgerichtig ihre Fortsetzung im nachfolgenden Alltag. Was im heiligen Zeichen beteuert wurde, muß im Leben ausgeführt werden. Das wird aber nicht möglich sein ohne das Zwischenglied einer auch in die Arbeitswoche hineinreichenden Pflege individueller Frömmigkeit. Die große Harmonie, die im gemeinsamen Gottesdienst erklingen ist, muß mehr oder weniger deutlich weiterklingen in den mannigfachen Formen des persönlichen Gebetes, in Herzenserhebung und Besinnung, in Selbstprüfung und Einkehr. So aber kann und soll das Leben des Christen zu einem immerwährenden Gottesdienst werden.

Welt in Christus - Christus in Welt

Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin

Von Adolf Haas SJ, Pullach bei München

I

Grundlinien seines Welt- und Menschenbildes

1. Der Sinn für Einheit und Ganzheit

In einem Brief, den Teilhard de Chardin am 7. August 1927 in China (Tientsin) geschrieben hat, heißt es: „Nun nehme ich deutlich wahr, wie sehr mein inneres Leben endgültig beherrscht wird von diesen beiden Zwillingbergen: ein grenzenloser Glaube an unseren Herrn, den Quell alles Lebens der Welt, und ein unverwirrbarer Glaube an die Welt (besonders an die Welt des Menschen), die von Gott belebt ist. Opportune, importune, wie der hl. Paulus sagt, fühle ich mich entschlossen,