

Die Einheit von Kult und Meditation als Forderung der Eucharistiefeier

Otto Semmelroth SJ, Frankfurt am Main

Wenn die liturgische Erneuerung erfüllen soll, was von ihr mit Recht erwartet wird, muß sie gegen die Bedrohung auf der Hut sein, die ihr aus dem Mißverständnis ersteht, hier werde der Aktivismus, der unsere Weltexistenz kennzeichnet, innerkirchlich bestätigt und geheiligt. Die Gegensätze zwischen den Anwälten der persönlichen Innerlichkeit und Meditation einerseits und denen der liturgisch-kultischen Frömmigkeit andererseits, wie sie die Anfänge der liturgischen Bewegung kennzeichneten, sind weithin ausgeglichen. Wer sich ernstlich um die liturgische Feier bemüht, weiß um die Notwendigkeit der Meditation und des persönlichen Betens. Wer christliche Meditation übt, weiß darum, daß sie kirchlich sein und im liturgischen Kultus Gestalt gewinnen muß. Weil der liturgische Kult nicht als in den Bereich des Religiösen übertragener Aktivismus verstanden werden will, und weil die Meditation sich neu an Gottes Wort auszurichten gelernt hat, haben beide näher zueinander gefunden.

In der Eucharistiefeier, die die Mitte des christlichen Kultus ist, wird die Einheit von Kult und Meditation zur besonders eindringlichen Forderung. Um das aufzuzeigen, soll im ersten Teil ausgegangen werden von gewissen Ansätzen im Eucharistiegeheimnis selbst, die den kurzsichtigen Blick zu einer Geringschätzung des Meditativen veranlassen könnten. Dem sollen dann im zweiten Teil einige theologische Überlegungen gegenübergestellt werden, die zeigen, wie sehr die Eucharistiefeier aus ihrem Wesen die Meditation verlangt. Der dritte Teil soll ein paar Hinweise zur Verwirklichung geben.

I. Sakramentaler Kult und persönliche Meditation als Gegensatz?

Vor allem in zwei Momenten scheint in der Eucharistiefeier eine Gefahr für die Einheit von Kult und Meditation zu erwachsen. Das eine ist das sakramentale Wesen der Eucharistiefeier, das als „opus operatum“ (s. u.) leicht in Gegensatz zur Meditation gerät, bei der der Ton auf dem „opus operantis“ liegt. Sucht sich dann die Meditation trotzdem durchzusetzen, so entsteht als zweites Gefahrenmoment der Versuch, die meditative Durchdringung der kultischen Symbolik falsch anzusetzen oder auch der Meditation einen abgetrennten Bereich neben dem sakramental-kultischen Symbol zu erstellen.

1. Verdrängung der Meditation

Den erstgemeinten Gegensatz können wir am besten mit den beiden Fachausdrücken kennzeichnen, die in der katholischen Sakramentenlehre eine große Bedeutung haben, aber in ihrem eigentlichen Sinn nicht immer richtig verstanden werden. Nach der im Trienter Konzil definierten katholischen Glaubenslehre teilen die Sakramente die Gnade, die sie bezeichnen, „ex opere operato“, aus dem in sich wirkkräftigen „Werk“ der Sakramente, mit. Sieht man dadurch das „opus operantis“, den subjektiven Vollzug der Gläubigen, schlechterdings aus der sakramentalen Gnadenvermittlung ausgeschaltet, so scheint das sakramentale Geschehen gegen die Meditation gestellt zu sein.

a) Die Meditation ist nämlich auf die Intensivierung des opus operantis ausgerichtet. Gewiß kann auch das opus operantis der Meditation in einer Weise verstanden werden, die nicht mehr recht christlich wäre. So nämlich, als entfalte in ihr der Mensch spontan und aus eigener Initiative seine geistigen Fähigkeiten, Phantasie und denkerische Produktivität, die ihre Inhalte selbst hervorbrächte und nicht allzu sehr von vorgegebenen Gegenständen her bestimmt wäre. Ähnlich wird ja auch der Glaube bisweilen mißverstanden: als handle es sich um mythische Vorstellungen, mit denen man jenen Hintergrund hinter der erfahrbaren Welt, den man nicht mehr erfassen und deuten kann, ersatzweise durch die Chiffre oder das Als-ob eines sogenannten Glaubens darzustellen sucht. Das wäre aber nicht christliches Glauben. Dieses meint die hörende Aufnahme einer von Gott gegebenen, inhaltgefüllten Aussage, an der sich der Mensch allerdings zu entscheiden hat, aber im Sinne einer Entscheidung und Stellungnahme zu jener Wirklichkeit, über die der offenbarende Gott seine Aussage macht und die der Glaubende als Wahrheit annimmt.

Christliche Meditation ist nun nicht in dem Sinne opus operantis, als wären ihre Inhalte vom Menschen geschaffen und phantasievoll entwickelt. Sie ist vielmehr eine vertiefte Art des Glaubens, Abhören des göttlichen Offenbarungswortes und vertiefendes Sich-darin-Einsenken. Meditation setzt also das von Gott gesprochene Wort voraus. Dieses ist es, worauf in der Meditation gehört, in das sich hineinversenkt wird. Andererseits aber hört die Meditation dadurch, daß ihr der Inhalt vorgegeben ist, nicht auf, opus operantis zu sein. Das Glauben und Meditieren ist, wenn auch von Gottes Gnade geweckt, doch des Menschen eigenstes Werk, durch das er dem sprechenden Gott hörend, aufnehmend entspricht, um auf Grund des meditierenden Eindringens zur rechten Antwort auf Gottes Wort zu gelangen. Wir können also nicht leugnen, daß, wenn von Meditation die Rede ist, in besonderer Weise das opus operantis, das Verhalten und Handeln des Menschen vor Gott gemeint wird.

b) Der Kult aber, den unsere Kirche besitzt, ist ein *opus operatum*, ein aller menschlichen Entscheidung und Tat vorgängiges Werk. In der Eucharistie wird, wie in den Sakramenten überhaupt, die Gnade *ex opere operato* denen geschenkt, die das Sakrament empfangen. Dieses *opus operatum* als Wirkquelle der Gnade meint unmittelbar die sakramentale Zeichenhandlung, bei der Eucharistie also die Darreichung des unter den verwandelten Gestalten gegenwärtigen Herrn. Diese Kraft wohnt aber den sakramentalen Zeichen nicht aus sich inne, sondern dadurch, daß sie ein vom Herrn selbst gesetzter und garantierter Hinweis auf *das* Werk unserer Erlösung sind, das Jesus Christus vollzogen hat. So hat sachlich Johann Adam Möhler recht, wenn er in seiner Symbolik¹ sagt, „*ex opere operato*“ sei zu ergänzen durch: *scilicet a Christo*; in Kraft des von Christus gewirkten Heilswerkes, das ja in den Sakramenten, und besonders wirklichkeitsgefüllt in der Eucharistiefeier, vergegenwärtigt wird.

Die Art nun, wie das Heilswerk Christi gerade in der Eucharistiefeier dargestellt wird, scheint aber das *opus operatum* gegen das *opus operantis* zu stellen. Wäre es nur ein symbolischer Hinweis auf Christi Werk, so könnte man immerhin noch sagen, durch das Bildsymbol werde der Geist des Menschen geweckt, im eigenen *opus operantis* die glaubende Erinnerung an das Heilswerk Christi lebendig werden zu lassen, d. h. in einem meditativen Gedächtnis das geschichtliche Werk Christi geistig zu berühren und wirksam werden zu lassen. Aber es ist ja die besondere Eigenart der Eucharistiefeier, daß sie nicht nur zeichenhaft an Christi Opfer erinnert – es ist keine „*nuda commemoratio*“, wie das Konzil von Trient² und mit ihm die Enzyklika *Mediator Dei*³ sagen –, sondern dieses Opfer Christi sakramental gegenwärtig setzt. Die Eucharistiefeier ist nicht erst das Sakrament, wo die heilige Kommunion den Gläubigen ausgeteilt wird, sondern von dem Augenblick an, wo in der Wandlung Christus mit seinem Opfer unter den getrennten Gestalten gegenwärtig wird. Christus wird „im Zustand des Geopfertseins“⁴, als der Geopferte und daher mit seinem Opfer gegenwärtig. Die wirkliche Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein ist die Garantie für eine wirkliche, wenn auch verhüllte Gegenwart seiner Opferhandlung. Sie wird also nicht bloß subjektiv oder intentional in der glaubenden Erinnerung der Mitfeiernden gegenwärtig, sondern vorgängig zu dieser, objektiv in sakramentaler Repraesentatio. Christi Heilswerk ist also auch unabhängig von der Meditation der Gläubigen, nicht *ex opere operantis*, sondern *ex opere operato* da.

¹ § 28 ² Denzinger-Schönmetzer 1753.

³ Ausgabe Herder 67. – Denzinger-Schönmetzer 3847.

⁴ Ausgabe Herder 69. – Denzinger-Schönmetzer 3848.

c) In der Art nun, wie das oft verstanden, oder besser mißverstanden wird, droht aus diesem Glauben an die Anwesenheit und Wirksamkeit des Heilswerkes Christi im sakramentalen Geschehen eine ernste Gefahr für die Meditation, jedenfalls für ihre Einheit mit dem so verstandenen Sakrament. Immer wieder macht sich die Versuchung breit, den Glauben an das opus operatum im Sinne eines Ausschlusses des opus operantis, den sakramentalen Kult daher als Bedrohung der Meditation zu deuten, wo doch in Wirklichkeit die personale Entscheidung, also das opus operantis des Gläubigen, der sich das Sakrament spenden läßt, nicht nur nicht ausgeschlossen wird, sondern die Bedingung für die Wirksamkeit des opus operatum ist. Das opus operantis ermöglicht überhaupt erst, daß das opus operatum zum Zug kommt. Man muß beachten, daß in der Gegenüberstellung von ex opere operato und ex opere operantis nur das kleine, allerdings bedeutsame Wort „ex“ (aus) das ist, worum es geht. Die ursächliche Quelle der Gnade ist das im Sakrament dargestellte, in der Eucharistie sogar real gegenwärtig gesetzte Heilsoffer Christi. Wenn aber nur das „ex“ dem opus operatum zugeschrieben und dem opus operantis genommen werden soll, dann bleibt doch noch ein sehr großer, unabdingbarer Bereich für die Bedeutung des opus operantis, d. h. der personalen, geistigen Bemühung des Gläubigen, die besonders in der Meditation zu sich selbst kommen soll.

2. Unzulängliche Ansätze für die Meditation

Wird die Wirksamkeit des Sakramentes ex operato aber in der geschilderten Weise mißverstanden, so ist es nicht mehr verwunderlich, daß im Laufe der Frömmigkeitsgeschichte die eucharistische Meditation ihre Ansätze an Stellen suchte, die der Einheit von Kult und Meditation nicht dienen. Sie sind vielleicht nicht immer falsch, aber sie lassen die Meditation doch dem Kultgeschehen einigermaßen äußerlich bleiben. Oft führten diese Ansätze aber auch zu einer Art der eucharistischen Meditation, die dem Wesen und Sinn der Eucharistiefeier nicht mehr ganz entsprach und von Balthasar Fischer einmal mit Recht „unheilvoll“ genannt wurde⁵.

a) Eine gewisse Unzulänglichkeit ist z. B. dann gegeben, wenn die Meditation sich nur außerhalb des eigentlichen Kultbereiches in der Zeit vor oder nach der Eucharistiefeier, nur als Betrachtungsstunde vor der Messe oder als anschließende Danksagung ansiedelt. Es soll damit auf keinen Fall etwas gegen die Betrachtung vor der Messe oder die Danksagung gesagt werden. Ungenügend ist es aber, wenn die vor der Messe gehaltene Meditation dieser äußerlich bleibt, ohne inneren, wenn auch

⁵ LThK I, 414.

nicht inhaltlichen, so doch sinnhaften Bezug zu ihr verrichtet wird; oder wenn die Danksagung zwar für die heilige Kommunion verrichtet wird, aber wie für ein vergangenes Ereignis, ohne daß dieses im Geschehen der Danksagung selbst zu seiner tieferen Sinnerfüllung gebracht würde.

Diese Gefahr besteht wirklich. Die Meditation, die eine geistliche Überlieferung vor der Feier der Eucharistie halten läßt, sollte ihrem inneren Sinn nach dazu disponieren, daß der Wortgottesdienst in der Tiefe gehört und die sakramentale Kultfeier in meditativer Innerlichkeit gefeiert wird. Nun aber kommt es oft genug vor, daß sie, weil in der Kultfeier selbst nicht genügend für die Innerlichkeit gesorgt zu sein scheint, als eigene Übung ausgegliedert und losgelöst vor der Eucharistiefeier verrichtet wird. Ähnlich ist es mit der Danksagung nach der Eucharistiefeier. Man sollte sie wahrhaftig nicht bagatellisieren, sondern als wichtigen Ausklang der Kultfeier üben. Aber man müßte sie richtig verstehen und wieder innerlich mit jener Feier verbinden, die doch seit ältester Zeit als die Danksagung (Eucharistie) verstanden worden ist.

b) Zu einer anderen Einseitigkeit, die den Sinn der Eucharistie zu verdunkeln geeignet ist, führt die Trennung von Kult und Meditation, wenn das Meditative in der Eucharistiefrömmigkeit fast ganz in die Anbetungsfrömmigkeit abwandert. Selbstverständlich ist der in Brotsgestalt im Tabernakel gegenwärtige Herr anbetungswürdig. Ebenso kann die Anbetung des Herrn im Tabernakel die Meditation zu einer sehr großen und echten Tiefe führen. Aber gerade hier zeigt sich die Gefahr der Trennung von Kult und Meditation eindringlich. Was die Meditation in der eucharistischen Anbetungsfrömmigkeit entzündet, läßt sehr leicht den sakramental gegenwärtigen Herrn als *Ziel* der Anbetung erscheinen, während die eucharistische Kultfeier ihn als Träger des Kultes gegenwärtig setzt. Ob nicht doch viele von denen, die eucharistische Anbetungsfrömmigkeit üben, unbeachtet lassen, daß es der Herr als der Geopferte ist, vor dem sie knien, der also über sich hinaus in Hingabe an den Vater weist, so daß die Einheit zwischen eucharistischer Kultfeier und mehr meditativer Anbetungsfrömmigkeit durchaus gewahrt bleibt.

c) Eine weitere, den Sinn der Eucharistiefeier verzerrende Auswirkung fehlender Einheit von Kult und Meditation ist die im 9. Jahrhundert durch Amalar von Metz aufkommende und das ganze Mittelalter unheilvoll beherrschende allegorisierende, manchmal geradezu historisierende Art der Ausdeutung der Riten der Meßfeier. Es mag echte Meditation sein, wenn man den Fortgang der liturgischen Handlung in der Messe bestimmten Abschnitten der Menschwerdung und des Lebens Jesu zuordnet. Eine innere Einheit mit dem eigentlichen sakramentalen Kultgeschehen der Eucharistiefeier hat sie aber nicht mehr. So schreibt Adolf Kolping zur Deutung

der Riten der Meßfeier durch Amalar von Metz: „Für Amalar wird . . . das Äußere nicht der Weg, der zum Inneren führt, zu dem sakramentalen Gehalt. Er entwickelt den Sinn der Riten nicht aus der dadurch vermittelten Heilswirklichkeit, sondern der Ritus wird ihm zu einem subjektiven Erinnerungsmittel, der mancherlei in Erinnerung rufen kann, Christologisches, Alttestamentliches, Moralisches, aber auch Naturgegebenheiten und historische Abläufe“⁶. Es ist eine Parallelisierung des liturgischen Ablaufes mit dem historisch Geschehenen, die dem Sinn des sakramentalen Symbols, das doch gewissermaßen als Ganzes das Ganze enthält, nicht entspricht.

II. Der Ruf des eucharistischen Kultes nach der Meditation

In Wahrheit ruft die eucharistische Kultfeier eindringlich nach der Meditation und würde in ihrer Sinnerfüllung gefährdet, wenn beide voneinander getrennt würden. Das zeigt sowohl der Opfercharakter der Eucharistiefeier wie ihre Eigenart als memoria und schließlich ihre Wirksamkeit als sakramentale Darstellung des Heils.

1. Die Eucharistiefeier als Opfer

a) Darüber, daß die Eucharistiefeier ein Opfer ist, kann es unter Katholiken keinen Zweifel geben, nachdem das Konzil von Trient es feierlich definiert hat. Weniger eindeutig ist im Allgemeinbewußtsein die zentrale, einheitbildende Bedeutung dieses Aspektes der Eucharistie. In den dogmatischen Lehrbüchern altgewohnter Prägung gewinnt man von der Eucharistie den Eindruck, es handle sich um drei voneinander ganz verschiedene Lehrstücke. Zunächst wird die wirkliche Gegenwart des Herrn, dann davon losgelöst die Eucharistie als Opfer, schließlich wieder ohne innere Einheit damit die Eucharistie als Sakrament behandelt. In Wirklichkeit sind das Teilwirklichkeiten der Eucharistiefeier als einer sakramentalen Darstellung, Gegenwärtigsetzung des Opfers Christi. Sie hat ihren Realismus aus der wirklichen und substantiellen Gegenwart Christi in statu victimae, in die der gläubig Mitopfernde durch den sakramentalen Empfang des geopferten Christus einbezogen wird.

So steht das ganze Geschehen der Eucharistie im Zeichen des Opfers Christi, das als Opfer der Kirche gegenwärtig ist und jedem einzelnen Glied dieser Kirche zur Teilnahme dargeboten wird. Das aber ruft, so sakramental objektiv das ganze Geschehen ist, eindringlich nach der Meditation des Teilnehmenden.

⁶ A. Kolping, *Amalar von Metz und Florus von Lyon*. In: ZKTh 73 (1951) 424–464. Zitat S. 462.

b) Das Opfer ist nämlich seinem Wesen nach eine Antwortfunktion. Zum Opfer ist die Kreatur verpflichtet, weil und insofern sie vom Schöpfergott ihr Dasein empfangen hat. Dies im Opfer als Ausdruck der Unterwerfung unter die damit gegebene Oberhoheit Gottes anerkennen, heißt auf die Tatsache antworten, daß die Existenz der Kreatur Gabe und – weil personale Gabe – Wort, Anruf des Schöpfergottes ist. Das Opfer ist antwortende Gegengabe. Im Opfer deutet der Mensch seine Existenz, indem er den ihm innewohnenden Bezug auf Gott, der ihm diese Existenz geschenkt hat, existentiell vollzieht. Im programmatischen Akt des kultischen Opfers setzt er die Überschrift über das Leben und erklärt sich bereit, dieses Programm im Verhalten und Handeln des Lebens auszuführen. Die Gabe des Opfers würde mißverstanden, wenn der Mensch sie als seine eigene Initiative verstehen wollte. Das Opfer kann auch da, wo es seinen vollkommenen Sinn erfüllt, im Opfer des Gottmenschen nämlich, nur ein Wort beantworten und eine Gabe erwidern, die längst ergangen sind, ehe ein Mensch etwas an Gott hingeben kann.

c) Was aber bedeutet das für den rechten, gefüllten Vollzug des Opfers? Der Mensch muß sein Opfer und sich selbst für das Opfer dadurch bereiten, daß er Gottes Wort neu hört. Durch die Aktualisierung und Intensivierung des Hörens auf das Wort muß die Antwort ihre Dichte und Wahrheit, ihre Lebendigkeit und Kraft empfangen. Das gibt der Gegengabe des Opfers Echtheit und existentiellen Ernst und bewahrt sie zugleich vor dem Irrtum einer vermeintlichen Spontaneität und Eigeninitiative. Es ist also die Meditation als innerliches Hören auf Gottes Wort und Eindringen-lassen des Gotteswortes ins personale Innere, wodurch das Opfer bereitet und zur existentiellen Dichte gebracht werden muß.

Gerade darauf weist die Zweiteilung der Eucharistiefeier in Wort- und Opfergottesdienst hin. Der Wortgottesdienst ist ja nicht eigentlich Vor-messe, sondern die Bereitung des Opfergottesdienstes durch Hören auf das Wort Gottes, das uns anruft, um im Opfer Christi, das wir uns aneignen und das uns in sich einbezieht, beantwortet zu werden. Um die Antwort richtig und aufrichtig zu vollziehen, lassen wir uns das Wort verkünden. Diese Zuordnung von Wort- und Opfergottesdienst in der Eucharistiefeier ist vorgebildet in jener Rede, in der der Herr nach Johannes zu Kapharnaum die Eucharistiefeier verkündete. Diese große Rede (Joh 6, 26–59) spricht in beiden Teilen vom Essen eines Brotes. Aber es ist in beiden Teilen ein verschiedenes Brot und auch ein verschiedener Geber des Brotes. Der zweite Teil der Rede (Vers 51c ff) spricht vom eucharistischen Brot, das Jesus gibt als sein Fleisch, das für das Leben der Welt dahingegeben wird. Der erste Teil dieser Rede dagegen spricht vom Brot, das der Vater gibt, sein Wort, das in Jesus Christus zu uns kam und

das im Glauben gegessen werden muß. Beide Teile gehören aber trotz dieser Verschiedenheit engstens zusammen⁷. Zunächst ergeht das Wort des Vaters an die Menschen und fordert seine gläubige Annahme. Dann bietet Jesus sich selbst im Opfer für das Leben der Welt den Menschen dar. Und sie müssen durch das Essen seines Fleisches darin eingehen, um dadurch die Antwort auf das im Glauben aufgenommene Wort des Vaters zu geben.

Weil also die eucharistische Kultfeier Opfer ist, verlangt sie die Meditation. Um der Teilnahme am antwortenden Opfer willen müssen wir das Wort meditieren, das uns zur Antwort hin in Bewegung setzen soll.

2. Die Eucharistiefeier als memoria

Wir müssen nun aber den eigenartigen Charakter dieses Opfers betrachten, daß es nämlich als Gedächtnis (memoria) vollzogen wird. Dann sehen wir uns wiederum auf die Forderung nach der Meditation hingewiesen.

a) Von der Religion Jesu Christi gilt in geheimnisvoller Weise, daß in ihr tagaus tagein dem allmächtigen Gott ein Opfer dargebracht wird, und gleichzeitig doch auch, daß sie nicht eigentlich eine Religion mit Opferkult ist. Wenn die alttestamentlichen Propheten mit wachsender Nähe des kommenden Erlösers ihren Kampf gegen die Opfer führten, so sollte dadurch gewiß zunächst die veräußerlichte Weise des Vollzugs und des Vertrauens auf die Opfer korrigiert, aber nicht das Opfer schlechthin abgelehnt werden. Wir können darin aber vielleicht doch auch die Hinführung zu der durch Christus kommenden Vollendung der alttestamentlichen Religion sehen, in der es das Opfer im Sinne des Alten Testamentes nicht mehr gibt, weil ein einziges Opfer ein für allemal geleistet hat, was im Alten Bund die wiederholten Opfer immer wieder zu leisten versuchten. Die Kirche Jesu Christi vollzieht, obwohl sie ein wahres Opfer besitzt und darbringt, nicht Opferkulte wie das Alte Testament oder auch die heidnischen Religionen. Die Kirche besitzt kein eigenständiges Opferpriestertum, weil sie keine eigenständigen Opfer besitzt. Das Opfer der Kirche ist das eine und einzige Opfer Jesu Christi, dessen Gedächtnis die Kirche in der Eucharistiefeier begeht. Diese memoria ist allerdings derart, daß die Kirche doch auch von sich sagen kann, sie bringe ein Opfer dar. Denn es ist die Eigenart der eucharistischen Opfer-memoria, daß durch die sakramentale Feier die glaubende Gemeinde nicht nur zur Erinnerung an das historisch einmal vollzogene Opfer Christi erweckt wird. Vielmehr gewinnt das eine und einzige Opfer, das zwar geschichtlich einmal vollzogen wurde, aber doch durch Auferstehung und Himmelfahrt zugleich über-

⁷ Vgl. R. Schnackenburg, „Geistliche Kommunion“ und Neues Testament. Diese Ztschr. 25 (1952) 405–411.

geschichtlich geworden ist, Gegenwart in der hier und jetzt versammelten Gemeinde. Das Opfer Christi wird anwesend, wenn die Kirche ihre Eucharistie feiert. Aber es wird anwesend unter der Verhüllung der sakramentalen Symbolzeichen, die der Glaube durchdringen muß, um in das Opfer des Herrn einzugehen und an ihm Teil zu gewinnen.

b) Daß die Eucharistiefeier Opfer ist, und zwar als Gedächtnis des, wenn auch gegenwärtigen, Opfers Christi, enthält zwei wichtige Momente: Erstens hat die Kirche kein Opfer, das *neben* dem Opfer Christi stünde. Es ist vielmehr Christi Opfer von Kalvaria, das aber durch Auferstehung und Himmelfahrt, die der Hebräerbrief nach dem Vorbild des Durchschreitens des Tempelvorhanges im alttestamentlichen Opfer deutet, übergeschichtliche Aktualität vor dem ewigen Vater gewonnen hat und in der sakramentalen Symbolhandlung der Eucharistiefeier in unsere Gegenwart gestellt und dem Gedächtnis der „Umstehenden“ greifbar wird. Und zweitens wird durch den Gedächtnischarakter des eucharistischen Opfers der Glaubende wiederum zur Meditation aufgerufen. Denn was ist diese memoria anderes als das meditative Sich-hinein-Versenken in das Geheimnis des im Opfer vollendeten Heilswerkes Christi und seiner mysteriösen Gegenwart in der Eucharistiefeier?

In diesem Zusammenhang gibt uns wieder das Verhältnis von Wortgottesdienst und Opfergottesdienst in der Eucharistiefeier einen wichtigen Hinweis. Die sakramentale Eucharistiefeier ist Realgedächtnis, und zwar „vi verborum (kraft des Wortlauts) und zunächst ein Gedächtnis des ‚Hingangs‘, des ‚Aufstiegs‘, der ‚Erhöhung‘, der ‚Verherrlichung‘ Christi in Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, ‚per concomitantiam‘ (mitgemeint) und einschlußweise dann auch ein Gedächtnis Seines ‚Kommens‘, Seines ‚Abstiegs‘, Seiner ‚Erniedrigung‘, Seiner ‚Kenosis‘ in der Menschwerdung . . . So ist die Eucharistiefeier ein totales Gedächtnis des Christusgeschehens . . . Das Gedächtnis spezifiziert sich aber im Verlauf des Kirchenjahres, das den konzentrierten Reichtum der Eucharistiefeier im Nacheinander entfaltet. Die Kirche setzt durch die Gestaltung der Verbalanamnese (d. h. vor allem des Wortgottesdienstes) fest, wie sie jeweilig Eucharistie feiern will: österlich oder weihnachtlich oder sonstwie“⁸. Dieser Spezifizierung nun muß die Meditation nachgehen, indem sie die Verbalanamnese intensiviert.

3. Die Eucharistiefeier als sakramentale Darstellung des Heils

Daß die Messe Opfer ist und daß sie das in der Weise der Realmemoria ist, findet seine Erklärung darin, daß das Opfer selbst und das dadurch

⁸ H. Schürmann, *Die Heilige Schrift im Gemeindeleben*. In: *Bibel und Leben* 3 (1962) 149–173. Zitat S. 167.

erkaufte Heil in der Eucharistiefeier sakramental dargestellt wird. Auch dies ist ein Moment, das nach der Meditation ruft.

a) Ein Sakrament ist ein Zeichen in zweifacher Richtung. Wenn die Kirche in Ausübung des Stiftungsauftrages Christi ein Sakrament vollzieht, wird vor Gott ein Zeichen gesetzt, das ihn verpflichtet, weil er selbst durch seinen Sohn im gestifteten Zeichen ein Unterpfand seiner Verheißung gegeben hat, dessen sich die Kirche bedienen soll. Darin gründet die unfehlbare Wirksamkeit des Sakramentes, daß die Kirche in ihm das Wort aktualisiert, das Gott durch seinen Sohn gegeben hat, durch das er sich also vor sich selbst verpflichtete, die verheißene Gnade zu schenken. So ist das sakramentale Zeichen ein Appell an Gott.

Nicht ganz so selbstverständlich ist das Bewußtsein, daß das sakramentale Zeichen auch einen Appell an den Menschen richtet, dem es gesendet wird. Man darf die Sakramente nicht einseitig nur im Schema der Wirkursache darstellen. Das Trienter Konzil sagt zwar, die Sakramente teilen die Gnade mit und enthalten sie. Es weist aber gleichzeitig auch auf die Zeichenbedeutung der Sakramente hin, wenn es sagt, daß die Sakramente jene Gnade mitteilen, die sie bezeichnen.

Das aber ist ein Appell an den empfangenden Menschen. Man darf die Wirksamkeit der Sakramente nicht so weit in die Objektivität treiben, daß die persönliche Haltung des Empfangenden über Gebühr zurücktritt. Das wäre gegen den Sinn des Sakramentes als eines Heilszeichens. Ein Zeichen nämlich erfüllt seinen Sinn dadurch, daß es jemanden anspricht und seine geistige Bemühung herausfordert. Er muß es betrachten und zu deuten suchen. Ein Zeichen will jemandem etwas zeigen. Es muß daher selbst betrachtet und in die Richtung, in die es weist, verfolgt werden. Im sakramentalen Zeichen wird die Gnade, als die Gott sich selbst dem Menschen einsenken will, gegenständlich. Sie steht dem Menschen zunächst im Zeichen gegenüber, klopft am Tor seiner Sinne an, damit er in freier Entscheidung den Zugang zu seinem personalen Inneren öffne und Gott als Gnade einlasse.

b) Das aber ruft wieder nach der Meditation. Gewiß kann der Appell des sakramentalen Zeichens verschieden vollkommen gehört und befolgt werden. Bei dem, der es nicht besser weiß, mag auch bei einem Minimum an Verständnis für das Zeichen und an persönlichem Dabeisein das Sakrament seine Wirksamkeit entfalten. Da aber nach dem Trienter Konzil dem Menschen die Gnade geschenkt wird nicht nur „nach dem Maß, das der Heilige Geist den einzelnen zuteilt, wie er will“, sondern zugleich auch „entsprechend der eigenen Bereitung und Mitwirkung eines jeden“⁹, muß sich der am sakramentalen Kultus Teilnehmende bemühen, im Hören auf

⁹ Denzinger-Schönmetzer 1529.

den Appell der sakramentalen Symbolik ein Höchstmaß zu erreichen. Das aber verlangt nach der Meditation. Das Zeichen selbst und seine Bedeutung muß durch die Meditation erschlossen und immer tiefer angeeignet, in den selbstverständlichen Besitz des Unterbewußten eingesenkt werden, damit es immer wieder auch ohne neue angestrengte Reflexion wirksam werde. Diese Meditation muß auch jenen Hof betrachten, der um das sakramentale Zeichen gelegt ist, um dem Zeichen selbst Lebendigkeit, Feierlichkeit, Eindringlichkeit zu geben. Dazu gehört echt meditative Theologie der Sakramente und besonders der Eucharistie.

Aus den gegebenen Hinweisen – die sicher noch durch andere vermehrt werden könnten – dürfte immerhin deutlich werden, wie sehr man den sakramentalen Kult der Kirche mißverstehen würde, wollte man ihn gegen die Meditation oder diese gegen ihn ausspielen. Was der Kult gerade in der Eucharistiefeier ist und bedeutet, ruft nach der Meditation und will durch sie zur Verwirklichung seines eigenen Sinnes kommen.

III. Verwirklichung der Meditation im Kult

Im Folgenden seien noch ein paar Punkte gekennzeichnet, die im Rahmen der eucharistischen Kultfeier Raum für die Meditation geben oder diese nähren.

1. „Verlängerung“ der meditativen Elemente der Eucharistiefeier

Zunächst sollten die meditativen Elemente der Eucharistiefeier nach vorwärts und nach rückwärts gewissermaßen verlängert werden, in die Meditation vor der heiligen Messe und in die Danksagung danach.

a) Meditation als eigene Übung neben Breviergebet und Meßfeier gibt es in irgendeiner Form im Leben der Kirche seit eh und je. Seit dem späten Mittelalter pflegt man die Betrachtung als eine besondere Art der Vorbereitung vor der heiligen Messe. Das ist sinnvoll. Wie schon früher gesagt, enthält die Eucharistiefeier in ihrem ersten Teil, dem Wortgottesdienst, den unmittelbaren Ansatz für die Meditation. Um diesen Ansatz wirksamer werden zu lassen, als es im Vollzug der Eucharistiefeier selbst geschehen kann, ist es sinngerecht, dieses meditative Element in die Zeit vor Beginn der kultischen Feier zu verlängern. Das braucht nicht zu heißen, daß der Stoff dieser Betrachtung aus den Lesungen der jeweiligen Messe genommen werden müßte, was aber durchaus einen guten Sinn hat. Da der innere Sinn des Wortgottesdienstes als erster Teil der Eucharistiefeier der ist, im Hören auf das Wort Gottes die innere Haltung für den Mitvollzug der qualifizierten Antwort, die Christi Opfer ist, zu bereiten, kann die Betrachtung vor der Messe ihren mit der Eucharistiefeier innerlich ver-

bundenen Sinn auch dann erfüllen, wenn andere Schrifttexte als die der Messe oder sonstige Wahrheiten der Offenbarung, in der Gottes Wort appellierend auf den Menschen zukommt, zum Gegenstand der Meditation genommen werden.

b) Die Verlängerung des in der Eucharistiefeier liegenden meditativen Elementes gibt es aber auch nach der anderen Seite, in die Zeit nach Beendigung der kultischen Eucharistiefeier selbst. Bei den ungeduldigen Menschen von heute, selbst wenn sie durch ihren geistlichen Beruf zu intensiverer und innerlicherer Pflege des Kultischen gerade auch durch das Meditative verpflichtet sind, ist die hier gemeinte Übung allerdings keine Selbstverständlichkeit mehr. Um diese Übung sollte man sich aber bemühen, weil sie doch die Sinnerfüllung des sakramentalen eucharistischen Kultus sehr zu erhöhen vermag.

Wenn man von Danksagung nach der heiligen Messe spricht, wird allerdings meistens an den Dank für die Gnade, am Opfer Christi in der qualifizierten Weise des Kommunionempfanges teilnehmen zu dürfen, gedacht. Man sollte seine Überlegung aber auch von der Namensgleichheit dieser nach der Messe liegenden Übung mit der Eucharistiefeier selbst, die ja eben Eucharistia, also Danksagung heißt, bestimmen lassen. Sie kann daran erinnern, daß in der sogenannten Danksagung nach der heiligen Messe das Geschehen der Meßfeier, das als kultische Gemeinschaftsfeier weithin äußerlich sein kann, im persönlichen stillen Inneren des einzelnen weiterklingen und vielleicht auch jene subjektive, innerliche Entsprechung gewinnen kann, die ihm beim Kult selbst bisweilen abgeht. So hat Karl Rahner in seinem Aufsatz über die Danksagung nach der heiligen Messe¹⁰ die Übung der meditativen Danksagung nach der Messe interpretiert. „An sich könnte man sich eine Liturgie denken, 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 einmal nicht gegeben ist, 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“. Rahner weist darauf hin, daß die sakramentale Teilnahme an der Eucharistiefeier Ausdruck einer pneumatischen Kommunikation, d. h. einer vom Heiligen Geist gewirkten persönlichen Teilnahme an der Opferhingabe des Herrn sein muß. Sie braucht nicht notwendig „genau die uhrzeitlich selbe Erstreckung zu haben wie der aktuelle Kommunionempfang oder wie das liturgische Geschehen der Messe“. Und dies gehört dann zu jener persönlichen Disposition, deren

¹⁰ K. Rahner SJ, *Danksagung nach der heiligen Messe*. Sendung und Gnade, 1. Aufl., 201–218; vgl. diese Ztschr. 32 (1959) 180–189 u. 442–448.

Steigerung und Vervollkommnung die Wirkung des sakramentalen opus operatum erhöht. So stünde die meditative Übung der Danksagungsstille nach der heiligen Messe in innerer Einheit mit dieser und wäre eine Intensivierung des Meditativen, das in der Eucharistie selbst angelegt ist. „Die Danksagung 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)“.

2. Pflege der meditativen Elemente in der Eucharistiefeier

Vor allem müssen aber auch die meditativen Elemente gepflegt und ausgewertet werden, die in der Eucharistiefeier selbst liegen. Die Feier hat in ihren beiden Teilen, sowohl im Wortgottesdienst wie im sakramentalen Opfergottesdienst, einen Rhythmus, in dem an vielen Punkten die Stille Raum für die Meditation, die Innerlichkeit gibt.

Der Laie, der sich um intensive Teilnahme an der eucharistischen Kultfeier bemüht, sollte nicht mit einer Art Konkurrenzneid jene Gebetszeiten in der Eucharistiefeier betrachten, in denen der Priester Gebete in seiner eigenen Person spricht. Er sollte wissen, daß an diesen Stellen die Laiengemeinde ihren Mitvollzug nicht durch Mit- und Nachbeten dieser Gebetsworte auszunützen hat, sondern durch Übung der meditativen Stille, in der sich das Kultgeschehen dem Inneren einsenken und darin wirksam werden will. Man sollte in der Gestaltung der Meßfeier diesen Zeiten der Stille ihr Recht lassen. Gewiß kann das Lied der Gemeinschaft dieses meditative Element tragen. Aber es sollten sich auch Zeiten wirklicher Stille finden.

Für den zelebrierenden Priester scheint so etwas nicht möglich zu sein. Denn ihm ist das Rezitieren der vorgeprägten Texte des Missale vorge-schrieben. Diese Texte füllen die ganze Feier aus, so daß ihm für meditative Stille kein Raum zu bleiben scheint. Nun muß man aber beachten, daß mündliches Gebet nicht einfachhin dem meditativen Gebet widerspricht, sondern es vielfach als eine Art psycho-mechanischer Stütze fördert. So kennen wir es vom Rosenkranzgebet, bei dem das immer wiederholte Ave Maria jenen dahingleitenden Untergrund bilden soll, auf dem das Innere des Betenden die Ruhe gewinnen kann, die das Rosenkranzgebet zu einer der vollkommeneren Arten des Gebetes, dem Gebet der Ruhe und der Einfachheit, werden läßt. Ähnlich ist es wohl nach einer alten Auffassung mit dem Psalmenrezitieren. Und so irgendwie auch bei den sehr vertraut, mancher möchte sagen viel zu vertraut gewordenen, weil Tag für Tag immer wieder rezitierten stillen Gebete des Priesters bei der heiligen Messe. Sie bilden, eben weil sie so vertraut sind, daß sie nicht

mehr so recht in ihren einzelnen Worten ein ausdrückliches Andenken an den von ihnen ausgesprochenen Inhalt bewirken können, so etwas wie eine Haltung der Hingewandtheit, ein einfaches Dabeisein, das dem meditativen Beten in der kultischen Feier Raum schafft.

Selbst wenn es der inneren Sinnstruktur der Eucharistiefeier widerspricht, ganz als „stille Messe“ gefeiert zu werden, so widerspräche es ihr aber auch, nicht jenen Raum der Stille zu schaffen, den auch die kultische Eucharistiefeier braucht, um ihren Sinn ganz zu erfüllen. „Die Stille hat für den heutigen Menschen eine ganz neue Ausdruckskraft für sein Menschsein gewonnen . . . Es handelt sich nicht darum, eine vor der liturgischen Erneuerung üblich gewesene stille Messe vor dem Untergang zu retten. Die Meßfeier im Raum der Stille, um die es hier geht, ist etwas ganz anderes und insofern etwas Neues, als nur der moderne Mensch ganz erfahren und wissen kann, daß Stille auch für seine Mitfeier des Meßopfers eine Kostbarkeit ist, die er sucht, die er festhalten muß als etwas, von dem er Leben und Gott-finden erhofft¹¹“.

Zur Neubegegnung von spiritueller Theologie und moderner Psychologie

Ignaz Weilner, Regensburg

In unserer hochdifferenzierten Wissenschaftswelt geschieht es leider immer häufiger, daß Forschungszweige, die einander Wichtiges zu sagen und zu geben hätten, jahrzehntelang nebeneinander herlaufen, ohne Notiz voneinander zu nehmen. So könnte sich, um ein Beispiel zu nennen, die unvoreingenommene Begegnung zwischen spiritueller Theologie und moderner Psychologie für beide Seiten ungemein fruchtbar gestalten. Die Lehre vom geistlichen Leben in ihrer Doppelgestalt von Aszetik und Mystik verfügt über einen reichen Schatz von Erfahrung im Umgang mit der menschlichen Seele, gerade im Hinblick auf deren sublimste Funktionen. Es ist schwer einzusehen, weshalb sich etwa die Entwicklungspsychologie, die längst zu einem wichtigen Zweig der Anthropologie, der Pädagogik und Psychagogik von heute geworden ist, solch kostbares Anschauungsmaterial weithin

¹¹ G. Muschalek SJ, *Meßopfer und Stille*. In: *Der Große Entschluß* 18 (1963) 307–313. Zitat S. 311.