

Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit.

In den letzten Wochen erschien ein Werk, das, obwohl aus ganz anderer Fragestellung geschaffen, doch in merkwürdiger Weise jene Streitfrage beleuchtet, die mit obiger Überschrift angedeutet ist: Frömmigkeit, die vom Ich weg zu Gott geht und allein in Gott ruht und kreist, — und Frömmigkeit, die auf Heil und Vervollkommnung der Seele geht und in Beschauung und Pflege der Seele ruht und kreist. Das Buch, das ich meine, ist „Der sentimentale Mensch“ von Max Wieser¹. Wenn man einmal absteht von der das Buch zu seinem Nachteil durchwuchernden Freudschen Theorie, zu der der Verfasser offenbar noch nicht den erforderlichen Abstand gewonnen hat, so ist es eines der wenigen Bücher, die vergessene Welten neu aufleben lassen. Unter „Sentimentalität“ versteht der Verfasser das Steckenbleiben des Seelenlebens in sich selbst, das Pflegen hoher Gefinnungen nicht um der Tat willen, sondern ihrer selbst willen: die Seele, die sich selbst ununterbrochen beschaut.

Die Eigenart des „sentimentalen Menschen“ besteht „darin, daß er aus seinem Erkennen heraus nicht die tatsächlichen Folgerungen im Leben zieht, nicht ziehen kann, weil sein Wirklichkeitsinn verkümmert ist, wo er nicht verkümmert sein dürfte, weil er das Leben nicht als Leben in allem Reichtum und aller Uner schöpflichkeit mit seinen Gegensätzen und Grausamkeiten, sondern nur in seinem Empfinden und Denken ernst nimmt. Darin zeigt sich der egozentrische Charakter des sentimentalen Menschen“ (S. 14). Es ist eine „bloße Selbstbeschäftigung der eigenen Seelenstimmungen“ (143); in „dieser Eigenbeschäftigung der Gefühls- und Verstandeskräfte liegt ... die wahre Glückseligkeit“ (143). Ferner ein „Wohlgefallen an der Selbstzergliederung der eigenen Seele in ihren Schmerzempfindungen und Lustgefühlen“, so daß auch die Reichte „sich beim sentimentalen Menschen um den Preis der Unsicherheit seiner Persönlichkeit in endlosen Wehklagen und Ratforschen seiner selbst“ verliert (181). So geht die Richtung des „sentimentalen Menschen“ dahin, „nicht ... Gott zu leben, sondern sich selbst zu befriedigen“ (102), und „der Schwerpunkt dieser empfindsamen Psychologie ist ... das ‚Sich-fühlen‘“ (181). Dieser „sentimentale Mensch“ ist nun nach dem Verfasser der eigentliche Seelentypus des 17., 18. und 19. Jahrhunderts, freilich ein Seelentypus, der zum großen Teil auf den Einfluß der katholischen mystischen Richtungen Fénelons und Molinos' zurückgehe, aber doch ein solcher, der eigentlich erst im Protestantismus sich entfaltet habe, wie die einzelnen, überreichen Belege Wiesers nachweisen. Darum kommt der Verfasser zu dem Urteil: „Der echte Katholizismus verhindert durch die kosmisch gebundene Macht, die er darstellt, im ganzen ihr [der Sentimentalität] Aufkommen“ (24). „Ohne die seelische Enge des Luthertums ... hätte die Sentimentalität in Deutschland schwerlich eine so große Ausdehnung gewonnen“ (87).

Von diesen Feststellungen aus, die nachweisen, wie jene moralisierende und mystizierende Sichtung, gegen die heute von allen Seiten angegangen wird,

¹ Max Wieser, Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert. (VIII u. 326 S.) Gotha-Stuttgart, F. A. Perthes, M 8.—
Stimmen der Zeit. 107. 6.

erst eigentlich Ende des 17. und vorab im 18. Jahrhundert einsetzt, also, konkret gesprochen, nicht den ursprünglichen großen religiösen Richtungen mystischer, franziskanischer, ignatianischer usw. Frömmigkeit zur Last gelegt werden kann, sondern höchstens späteren Ausgestaltungen — von hier aus läßt sich wohl nun eine Klärung gewinnen.

1.

Katholische Frömmigkeit ist, wie wir an andern Stellen zur Genüge ausgeführt haben, unleugbar eine Frömmigkeit, die erstens nicht auf Seelenzuständigkeit geht, sondern auf Gotteslob, Gottesehrfurcht und Gottesdienst, und zweitens eine solche, die nicht besteht in einem Ringen nach einer erst durch eigene Kraft zu bewirkenden Gottesvereinigung, sondern in der Entfaltung der bereits feinschaft vorliegenden Gottesvereinigung (im geschöpfhaften „in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ und in der gnadenhaften „Teilnahme an der göttlichen Natur“). Für den Katholiken ist Gotteslob, Gottesehrfurcht und Gottesdienst nicht ein „Mittel“ zum „Ziel“ wahrer Seelenpflege, sondern wahre Seelenpflege vollzieht sich als die selbstverständliche Folge von Gotteslob, Gottesehrfurcht und Gottesdienst. Darum antwortet ja auch der Katechismus auf die Frage nach dem Ziele des Menschen nicht mit „Seele“, sondern mit „Gott“, d. h. Gott erkennen, ihn lieben und ihm dienen. Gewiß heißt es: „und dadurch in den Himmel kommen“, aber dies rein als objektive Folge, nicht als subjektiv bewußtes Ziel. Das subjektiv bewußte Ziel des Katholiken heißt allein Gott. Gottes Größe, Gottes Barmherzigkeit, Gottes Liebe, das sind seine Kerngedanken. Darum ist ja auch seine innerste Seelenhaltung nur als Wirkung dieses gegenständlichen Gottes faßbar: der Katholik ist nur darum der „allseitige“, wie Kanzler Seipel es in Wien programmatisch ausführte, weil er auf Gott gerichtet ist, den allein „allseitigen“, und hierdurch Gottes Weite und Höhe und Tiefe einatmet.

Für den Katholiken ist aber auch dieses Streben zu Gott im Grunde kein reines Streben in dem Sinne, als müßte er erst nach Gott „auslangen“. Der Katholik glaubt, im scharfen Unterschied zum echten Lutheraner, daran, daß erstens das Geschöpf schon als Geschöpf „in“ Gott ist und Gott „in“ ihm, und zweitens, daß durch die Taufe diese feinschaft Gottesvereinigung noch überhöht werde zur feinschaften „Teilnahme an der göttlichen Natur“. Während für den echten Lutheraner der ganze Akzent auf der erst im Gericht-Barmherzigkeitserlebnis zu erreichenden Gottergriffenheit liegt, also, so oder so, in einer Erlösung des Seins im Bewußtsein, liegt der entscheidende Akzent für den Katholiken auf dem bereits erlösten Sein, das zum Vollbewußtsein (in Erkennen und Tat) seines Erlöstseins sich entfaltet. Die Folge ist, daß der echte Lutheraner mit einer Art Angespanntheit auf seine „Seele“ gerichtet ist, auf die „Herstellung“ der rechten Seelengestimmtheit, daß er sich als den „ringenden“, den „schaffenden“, den stetig „verantwortlichen“ weiß, während die Seelenhaltung des echten Katholiken viel mehr die Unbekümmertheit der Bergpredigt an sich trägt oder jener kleinen Markusparabel: „Mit dem Reiche Gottes ist es, wie wenn ein Mensch Samen auf das Land streut. Er mag schlafen oder aufstehen bei Tag und bei Nacht, der Same keimt und wächst auf, ohne daß er es wahrnimmt“ (Mark. 4, 26—27). Der Katholik hat, gerade auch und besonders durch die Kinder taufe, das ruhige Bewußtsein des „Gott

in mir und ich in Gott“. So ist er der still und lärmlos Wachsende, dessen Seele sozusagen ausschließlich gerichtet ist auf jene hingebende Liebe, die Evangelium und Johannesbriefe fast als einzige Christentugend hinstellen. Er „vergibt sich“ in seine Brüder hinein, das ist die eigentliche „Seelenpflege“ des echten Katholiken.

Ist also damit nicht bereits das Urteil gesprochen, und zwar zu alleinigen Gunsten „theozentrischer“ oder, wie man hier und da auch sagt, „thomistischer“ Frömmigkeit? Ja, wenn das Entweder-oder steht zwischen letzter Richtung auf „Gott“ und letzter Richtung auf „Mensch“ und entsprechend zwischen feinschaft einwohnender und rein bewußtseinsmäßig zu erringender Gottesvereinigung. Aber wie ist es denn in Wahrheit mit jener letzten Richtung auf Gott und jener feinschaft einwohnenden Gottesvereinigung? Ist die erste so zu fassen, daß sie auf Gott allein geht, ohne daß irgend etwas von „Mensch“ beigemischt sein dürfte, — und besagt die zweite, daß nun alle Entfaltung jener feinschaft einwohnenden Gottesvereinigung rein objektiv, unabhängig von Verstandes-Willensbetätigung, vor sich gehe, ein Wachstum „rein aus sich“? Ist „Gott“ so unverträglich mit „Mensch“, daß kein Menschentum irgendwie Transparent Gottes sein könnte? Ist feinschaft einwohnende Gottesvereinigung so „objektiv“, daß sie durch keine religiöse Verstandes-Willensbetätigung entfaltet werden dürfte?

Wir sehen an dieser Fragestellung schon, daß jenes „allein“ einer Richtung auf Gott und einer feinschaft einwohnenden Gottesvereinigung keine Ausschließlichkeit bedeuten kann, sondern einzig die „letzte“ Wurzel aller sonstigen Strebungen und Richtungen. Denn alle noch so ausschließliche Richtung auf Gott bleibt ja eine Richtung des Menschen auf Gott, also notwendig eine Richtung nach Menschenart und nach Menschenweise und eine Richtung der Menschennatur, d. h. trotz aller Objektgerichtetheit auf Gott nicht ein Herauspringen aus dem eigenen Menschsein, sondern ein wahrer Menschzustand. Damit aber ist alles „Menschliche“ so wenig aus „theozentrischer Frömmigkeit“ ausgeschlossen, daß diese vielmehr ohne dasselbe überhaupt nicht vollziehbar ist. Denn ein Mensch kann Gott nie und nimmer anders fassen denn in Spiegeln und Gleichnissen des Menschlichen. „Theozentrische Frömmigkeit“ kann also nur bedeuten ein Über-sich-hinausweisen des Menschlichen auf Gott, d. h. praktisch ein solches Eigenseelenleben und ein solches Gemeinschaftsleben, die nicht in sich ruhen, sondern über sich hinaus in Gott oder, mit den Worten des Römerbriefes vom „Unsichtbaren Gottes im Sichtbaren der Schöpfung“, eine Akzentverschiebung vom „Sichtbaren“ auf das „Unsichtbare“.

Das gleiche gilt für das scheinbare „allein“ der feinschaft einwohnenden Gottesvereinigung. Denn was ist dieses „Sein“ anders als eine Art „Angelegtheit“ im geistigen Verstandes-Willenssein des Menschen, also etwas, das innerlich angelegt ist auf aktive und spontane Betätigung? So wenig ist also „Streben“ durch dieses „Sein“ ausgeschlossen, daß vielmehr das „Sein“ im „Streben“ sich entfaltet. Es ist ein energetisches Sein, ein Sein als Tatsein, weder ein „Sein“ an Stelle von „Streben“ noch ein „Streben“ an Stelle von „Sein“, sondern wiederum ein „Sein im Streben“ mit der Akzentverschiebung vom „Streben“ auf das „Sein“. Denn wenn der Mensch bereits „in“ Gott ist, so ist sein „Streben“ nicht mehr absolutes Streben, d. h. Streben

aus Nichtbesitz zu Besitz, sondern Streben des Besitzes zu seiner Vollentfaltung: in den Johannestworten, Entfaltung des „wir sind Kinder Gottes“ zum „es ist offenbar“, vom verhüllten Sein der Gotteskinder zur Enthüllung.

So bedeutet also das Entweder-oder von „theozentrischer“ und „anthropozentrischer“, von Seinsfrömmigkeit und Strebensfrömmigkeit, oder wie immer man es genannt hat, nur ein Entweder-oder in der letzten Einstellung, nicht aber im Umfang der einzelnen Übungen. Echte „theozentrische“ Frömmigkeit schließt Seelenpflege und Gemeinschaftspflege durchaus ein, und ebenso feinschaft einwohnende Gottesvereinigung das bewußte Gottesstreben der asketisch oder mystisch gerichteten Liebe. Nur das ist die Wirkung der „Theozentrik“, daß jene Seelenpflege und Gemeinschaftspflege geschehe im Geiste der Bergpredigt: „So wisse deine Linke nicht, was deine Rechte tut“, d. h. im Geiste heiliger Unbewußtheit, als selbstverständliche Wirkung des wachsenden „in Gott“ — und daß das bewußte Gottesstreben der Liebe durchatmet sei von derselben Bergpredigt: „Sorget nicht ängstlich“, d. h. vom Geiste heiliger Unbekümmertheit, ein Wachsen und Beten und Ringen in heiliger „Freiheit der Kinder Gottes“.

Ist also die Frömmigkeit der Heiligenverehrung anthropozentrisch oder theozentrisch, menschgerichtet oder gottgerichtet? Dogmatisch ist die Frage ja leicht beantwortet, denn die Kirche kennt nur eine „Verehrung“ der Heiligen als „Fürsprecher bei Gott“ und als „Spiegelbilder Gottes“ und lehrt, daß alle letzte Hingabe des Herzens, alle eigentliche Weihe der Seele nur Ihm zugehöre, in dem allein unser Herz „ruht“. Dogmatisch ist jede Heiligenverehrung unkatholisch, für die der Heilige und nicht Gott das Letzte wäre. Aber wie ist es mit der tatsächlichen Übung der Heiligenverehrung? Wenn so viele Gläubige am Tabernakel vorübergehen, um vor einem Muttergottesbild oder einer Heiligenstatue oder einem Reliquiar ihr Herz auszuschütten, das sehnstüchtige „Hilf mir!“ zu weinen und den Trost der Ewigkeit zu schöpfen, ist das nicht etwas, was über jene dogmatisch besonnene „Verehrung“ hinausgeht und das augustinische *requiescat in te*, das „Ruhem in Gott“, tatsächlich auf den Heiligen richtet, also eigentlich und im letzten Sinn anthropozentrische, menschgerichtete Frömmigkeit? Daß manche praktische Heiligenverehrung anthropozentrisch sein mag und daß manche überschwengliche Gebete und Weihen in bedenklichem Maß solch falschen Geist atmen, ist nicht zu leugnen. Aber liegt in der praktischen Heiligenverehrung notwendig dieser Geist? Ist jene Heiligenverehrung, die sich scheinbar ganz im Heiligen verliert, wirklich eine Art von Erfegung Gottes durch den Heiligen?

Die dogmatische, fast juristische Beziehung zwischen Gott und Heiligen, wie sie im Gedanken der Fürsprache liegt, ist für die einfache und überhaupt für persönliche Frömmigkeit nicht recht brauchbar. Alle Frömmigkeit ist mehr oder minder ein adhaerere, ein vertrauensvolles Sich-an-schmiegen Herz an Herz. Dieses Sich-an-schmiegen aber drängt auf der einen Seite leidenschaftlich durch alles Vergängliche hindurch zum Unvergänglich-Ewigen, zu Gott, und sucht doch auf der andern Seite ein Menschlichkeitsantlig Gottes, nicht bloß das Menschlichkeitsantlig Gottes in Christo Jesu, das noch allzusehr das Leuchten der Majestät trägt, sondern gar sehr das Menschlichkeitsantlig Gottes in Menschen, wie wir Menschen sind, und nicht zuletzt das Menschlichkeitsantlig Gottes im Jungfräulich-blühenden und Mütterlich-beruhigenden der Frau.

So erklärt sich auf der einen Seite, warum selbst der dogmatisch aufgeklärteste Theolog Stunden hat, wo auch er vom Tabernakel weggeht und sich still zu Füßen einer Mater dolorosa knien mag oder eine Wallfahrt antritt, obwohl er nüchtern weiß, daß Gott überall ist und der Menschgewordene in jedem Tabernakel. So erklärt sich aber auch die merkwürdige Gleichgültigkeit des heiligenverehrenden Frommen gegen die historisch genaue oder psychologisch geklärte Gestalt des Heiligen. Es ist, im Grunde genommen, gar nicht der „historische Mensch“, den er verehrt, sondern das Leuchten Gottes in ihm, und für dieses Leuchten Gottes ist es gleichgültig, ob sein Träger in dem oder jenem Jahrhundert gelebt hat, die oder jene Geschichte hat auf. Es ist „Gott im Heiligen“, auf den sich die Intention des Beters richtet, nicht eine Zweifelheit von Gott und Heiliger — denn alle eigentliche Frömmigkeit fordert Einheit —, sondern der Heilige als das dem Beter persönlich zugekehrte Menschlichkeitsantlig Gottes, also wahrhaft theozentrische, gottgerichtete Frömmigkeit.

Wie ist es aber mit asketischer und mystischer Frömmigkeit? Steht in deren Mittelpunkt nicht das „Heil der Seele“ oder die „Vollkommenheit“ oder die „Abgeschiedenheit“ oder die „Liebeseligkeit“, also mehr oder minder Seelenzustände, d. h. Mensch, nicht Gott? Es ist wohl zuzugeben, daß beide Formen wegen ihrer ausgeprägten Blickrichtung auf den Zustand der Seele einer solchen Gefahr stärker ausgesetzt sind als etwa eine rein liturgische Frömmigkeit, und es ist wohl nicht zu leugnen, daß die Jahrhunderte des „sentimentalen Menschen“ hier einen Ursprung haben, wenn auch nicht den entscheidenden. Denn ein beständiges Beschauen und Beobachten der Seele, wie es die weitverbreiteten Lehren von den „Stufen“ oder „Graden“ der Vollkommenheit in sich schlossen, muß schließlich zu einer Lähmung der Latkraft führen, zu einem krankhaften Überwuchern der Reflexion, die alles ungebrochene, naive Schaffen hemmt. Mystik aber im besondern, wenn sie rein eine Mystik der „Einkehr ins Innere“ ist, führt gar leicht zu der Wirklichkeitsfremdheit des „sentimentalen Menschen“, ja zu einer Art Lebensflucht, weil die Bewegtheit des Lebens die schwebende Ruhe des Innern stören könnte, jene in sich selbstschwingende „Abgeschiedenheit“ oder „Uninteressiertheit“. Wenn wir daran denken, wie schon in der Résignation eines hl. Franz von Sales und dann erst recht in der übersteigerten „uninteressierten Liebe“ eines Fénelon und Molinos alle gesund-naive Reaktionsdifferenziertheit ausgelöscht ward, alle Anstrengung sich richtete auf Gewinnung und Bewahrung einer welt- und lebensentrückten „Seelengestimmtheit“, so verstehen wir die anthropozentrische Gefahr auch der Mystik.

Aber trägt alle asketische und mystische Frömmigkeit notwendig diese Gefahr in sich? Was sind denn Askese und Mystik in ihrem eigentlichen Wesen? Wollen sie so etwas sein wie Erziehung zu einem bestimmten Seelenzustand oder gar eine Art magischer Erzeugung von Gottesvereinigung? Im dreizehnten Matthäusekapitel gibt der Herr selber die wahre Idee von Askese und Mystik: von Askese, wenn er von dem verschiedenen Erdreich spricht, in das der Same Gottes fällt, — von Mystik, wenn er von dem Sauerteig redet, der drei Maß Mehl durchsäuert. Wahre Askese kann nichts anderes sein als Bereitung und Auflockerung des Bodens, also eine Arbeit, die so wenig „in sich selbst“ ruht, daß sie vielmehr wesensmäßig auf Tat und Wirken Gottes

weist. Eigentlichste Wirkung von Ascese ist das „Bereit ist mein Herz, o Gott“ des Psalmisten, das „Rede, Herr, dein Diener hört“ Samuels und das „Siehe, die Magd des Herrn! Mir geschehe nach deinem Wort!“ Mariens. Alles in ihr zielt auf diese fraglose, unbedingte Hingabe: „Nicht du bist es, der Gott bildet; Gott aber ist es, der dich bildet. So warte ab die Hand deines Bildners; Er bildet zu rechter Zeit. Weich sei dein Herz und bildsam, das Bildnis zu wahren, das Er hineinbildet, immer locker feuchte Erde, daß nicht hart geworden du verlierest den Druck Seiner Finger“ (Irenaeus, Adv. haer. 4, 39, 2—3). So wenig ist echte Ascese ein „sentimentales“ „Sich-fühlen“, daß sie vielmehr, mit ignatianischen Worten, das *exire e semetipso* ist, das Ausgehen aus sich selbst in Gott hinein, und nicht ein Ausgehen, das sich gleichsam zu Gott emporzwingt, sondern wie ein stillwartendes Leersein, daß Gott nach Seiner Stunde es fülle. Und nicht einmal so „fülle“, als ob Gott in der Seele des Geschöpfes und Kindes des Vaters noch nicht wäre, sondern das ist vielmehr der eigentliche Sinn der Aufgelockertheit und Hingabebereitschaft, zu der echte Ascese strebt, daß der Gottessame, der im Herzen des getauften Christen bereits keimt, nicht gehemmt werde durch hartes oder steiniges Erdreich, daß die „Fülle Gottes“, die in unsere Herzen bereits „ergossen ist durch den Heiligen Geist“ in der Taufgnade, unser wachsendes Leben immer mehr durchfülle, daß Gottes Fülle sich entfalte mit dem sich-entfaltenden Menschen, daß Gott, wie St. Augustin sich ausdrückt, wachse im Wachsenden.

So begreifen wir nun auch den Sinn echter Mystik. Nicht kann sie zielen auf eine neue, höhere Gottesvereinigung. Denn Höheres gibt es nicht als die „Teilnahme an der göttlichen Natur“, wie sie das Kind des Vaters in der heiligen Taufe empfängt. Aber diese Gottesteilnahme ist wie ein Sonnenaufgang von schwachem Frührot zu strahlendem Mittag. Die Sonne ist da, aber sie ist nicht in gleichem Maße offenbar. Auch das selige Schauen des Himmels ist nach dem Johannestwort nur das „Offenbarsein“ der Kinder Gottes oder, mit dem Römerbrief, die „Enthüllung der Söhne Gottes“. Wie kann also der höchste mystische Zustand etwas anderes sein wollen als eine Annäherung (in den Grenzen des Glaubens, der nicht Schauen ist) an diese Mittagshöhe des Sonnenaufgangs. Gott ist Licht und Gott ist Liebe, sagt der Liebesjünger. Also ist alle „Teilnahme an göttlicher Natur“ eine Teilnahme an diesem Licht und dieser Liebe, also wesenhaft angelegt auf Leuchten und Wärmen. Mit andern Worten: Gnade ist kein totes Sein, Gnade ist innerlich angelegt auf Gnadenbewußtsein in Glauben und Liebe, also innerlich angelegt schließlich auf irgend eine Art gläubig-liebenden Innewerdens des „Gott in mir und ich in Gott“. Verschiedene Wachstumsweise, verschiedene Wachstumshöhe dieses Aufleuchtens und Aufglühens, — das ist Wesen echter Mystik. Also Aufleuchten und Aufglühen des Lichtes und der Liebe, die Gott ist, also wesenhaft theozentrische, nicht anthropozentrische Frömmigkeit.

Damit wäre bereits die letzte Frage beantwortet, die Frage nach den zwei geschichtlichen Ordensfrömmigkeiten, die vorab im Verdacht anthropozentrischer Frömmigkeit zu stehen scheinen: franziskanischer und ignatianischer Frömmigkeit. Denn bei der ersten gründet sich dieser Verdacht auf ihre Neigung zur schlichten Volksfrömmigkeit und zur Mystik, bei der zweiten auf

ihre Betonung der Aszese. Aber gehen wir einmal auf das eigentliche Geschichtliche der zwei Frömmigkeiten ein. Was ist ihr Grundtyp?

Franziskanische Frömmigkeit atmet wohl am ursprünglichsten im Sonnengesang des hl. Franziskus und in den Fioretti. Ist dort irgendwie die Rede von einem selbstzwecklichen Ruhen in Menschen oder Menschenzuständen? „Gelobt sei Gott!“, das ist die Grundnote überall, also geradezu die Grundnote der Liturgie selber. Gewiß, die feierliche Gemessenheit liturgischer Frömmigkeit ist hier nicht vorhanden. An ihre Stelle tritt das kindlich-ungezwungene Sich-ausjubeln und Sich-ausweinen. Aber ist das im Grunde ein Unterschied im Grade der Theozentrik, der zentralen Gottbezogenheit, — und nicht vielmehr ein Temperamentunterschied, also ein Unterschied in der Linie, in der St. Paulus die Verschiedenheit geradezu fordert, wenn er von den notwendig verschiedenen Gliedern des Einen Leibes Christi spricht?

Ignatianische Frömmigkeit aber hat ihr Grunddokument im sog. „Fundament“ der Exerzitien und seiner Entfaltung bis zur Betrachtung von der Liebe und deren kurzer Formulierung im hallar Dios en todas las cosas, dem „Finden Gottes in allen Dingen“. Das „Fundament“ braucht wörtlich die Formulierung, die wir selbst eingangs für theozentrische Frömmigkeit überhaupt aufstellten. Es sagt nicht: „Der Mensch ist geschaffen, Gott zu loben, Ihm Ehrfurcht zu erweisen, Ihm zu dienen und seine Seele zu retten“, sondern: „... Ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu retten“, setzt also klar das „Heil der Seele“ als die objektive Folge des „Gott loben, Ihm Ehrfurcht erweisen und Ihm dienen“, während die Gottesrichtung das allein subjektive Ziel ist. So wird es dann auch verständlich, warum die ganze Richtung der Exerzitien auf die völlige Hingabe an Gottes Führung geht, geradezu gegen alles Anthropozentrische, bis schließlich im letzten Punkt der Betrachtung von der Liebe alles Menschliche fast spurlos in Gott aufgeht, da es ist wie die „Strahlen der Sonne“ oder die „Wasser eines Quells“. Und wie wohl zu beachten ist, bedeutet dieses Aufgehen nicht eine Art magischen Sich-hinaufzwingens zu Gott. St. Ignatius läßt vielmehr die Seele betrachten, wie Gott bereits in ihr und in allem ist, schenkend ist, gegenwärtig ist, wirkend ist. Die Seele soll, mit andern Worten, zum Vollbewußtsein ihrer vorhandenen Gottesvereinigung kommen, und zwar einzig darum (wie das Suscipe-Gebet es besagt), daß sie gleichsam „durchlässig“ werde für Licht und Liebe Gottes in ihr. So vollendet sich dann der Fundamentgedanke vom „Lob Gottes“ usw.: in der völligen Hingabe der Seele an Gott, in ihrem völligen Durchlässigsein für Sein Licht und Seine Liebe, die in ihr gegenwärtig und wirkend bereits sind, vollzieht sich das höchste Lob Gottes, das Lob, das das Licht im Leuchten selber sich singt. Und darum kann Ignatius in der sog. siebenzehnten Regel das Vollkommenheitsideal seiner Söhne in die fast extrem theozentrischen Worte fassen: „Sie sollen in allem Gott suchen, sich entblößend, soweit möglich, aller Liebe zum Geschöpf, um alle Liebe dem Schöpfer zu schenken, Ihn in allen Kreaturen liebend und alle in Ihm.“

Wenn also franziskanische oder ignatianische Frömmigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu so etwas wie einem selbstzwecklichen Beobachten und Beschauen der Seele oder einer Überwucherung der einen Gottesandacht durch über viele Einzelandachten gekommen wären, so läge das nicht an ihrer

Wesensart, sondern wäre vielmehr ein Abfall von ihrer Wesensart, der eben darum nicht durch äußere Beeinflussungen zu heilen wäre, sondern durch schlichte Rückkehr zu der eigenen Wesensart. Es dürfte ja nicht zu leugnen sein, daß alle katholischen Frömmigkeitsformen durch die starke anthropozentrische Richtung des 18. und 19. Jahrhunderts mehr oder minder gelitten haben, daß stellenweise so etwas eingetreten ist wie eine „Verstarrung in Seelenzustände“ und damit eine Lähmung gottfroher Lebenskraft. So ist vielleicht die heilige Beicht aus einer vertrauenden Rückkehr des verlorenen Sohnes zum Vater immer mehr die Stätte subtiler Seelenanalyse geworden, die heilige Kommunion aus dem Gemeinschaftsfecht des Leibes Christi zu einer gesteigerten Übung subjektiver Liebesergüsse, die Seelenführung, die noch in der Idee eines hl. Ignatius von Loyola nicht so sehr eine Übung der Selbstbeobachtung als eine Übung des Gemeinschaftsgeistes war, der bis ins Letzte durchgeführten Eingliederung in den Leib Christi¹, immer mehr entartet zu einem „sentimentalen“ Austausch von „Seelenzuständen“. Hier hat unleugbar eine Wende zu „objektiver“ oder „theozentrischer“ Frömmigkeit ihren berechtigten Sinn: wir müssen hinaus aus einer krankhaften Verstarrtheit in die „Seele“, hinauf zu schlichtem, unreflektiertem Gotteslob und Gottesdienst. Denn nicht der Psycholog oder gar Psychopath ist das Ideal des Evangeliums, sondern das Kind. Aber ein anderes ist der Weg dieser Gesundung. Hier kann nun einmal nicht eine einzige Weise gelten. Hier heißt es für die einzelnen Frömmigkeitsformen: Erneuerung aus ihrer Grundidee.

2.

Der Gott des Katholiken aber ist „Gott, der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist“. Es ist der Gott des augustinischen „Haupt und Leib Ein Christus“, weder ein Gott, der einmal in historischer Vergangenheit in Christus sichtbar war, noch ein Gott, der in der Kirche kraft ihres Gemeinschaftscharakters aufleuchtet, sondern Gott, der in Christus sichtbar ist, weil und insoweit Christus in der Kirche fortlebt, und Gott, der in der Kirche aufleuchtet, weil und insoweit sie dieser fortlebende Christus ist. Die Theozentrik des Katholiken besteht also praktisch in Sein und Bewußtsein des Gliedes des Leibes Christi. Der katholische Sinn des „in Gott“ heißt „Glieder des Leibes Christi“, und der katholische Sinn des „Glieder des Leibes Christi“ heißt „in Gott“. Es gibt keine Gottesvereinigung, die nicht in einem letzten, wenn auch noch so verborgenen Bewußtseins hintergrund diese Gliedschaft tragen müßte, und jedes Gliedschaftsbewußtsein ist geheimer Anthropozentrik verdächtig, das nicht legellch, in letzter heiliger Freiheit über einseitiger Gemeinschaftsverkettung, das „in Gott“ atmete.

So ist die echte Christusbeziehung des Katholiken weder eine private Nachfolge des rein historischen Gottmenschen noch gar ein rein moralisches Verhältnis zu Christus als Vorbild edelster Menschlichkeit. Denn das erste wäre

¹ Die sog. „Gewissensrechnung“ ist nach der eigentlichen Idee des hl. Ignatius eine Gewissensrechnung „dem Oben gegenüber“, und das wesenhaft zum Zweck der Leitung des Ordens, also nicht eine Übung subjektiver Seelenpflege, sondern objektiven Gehorsams. Wo sie also in die Richtung von „Seelen-beschauen“ geht, ist sie nicht mehr ursprünglich ignatianisch.

eine praktische Beiseiteschiebung des Fortlebens Christi in der Kirche und das zweite ein zum mindesten Nichtbeachten des Wesenscharakters Christi und allen Verhältnisses zu Christus, das nicht ein „moralisches“ ist, sondern ein religiöses, das Verhältnis des Erlösten zu Gott-Erlöser.

Aber auch die echte Kirchenbeziehung des Katholiken kann weder ein rein autoritäres Loyalitätsverhältnis sein noch das Verhältnis eines vitalen Gemeinschaftserlebnisses. Das erste wäre eine praktische Leugnung des wesentlich religiösen Charakters der Kirchenbeziehung, die nicht primär Gehorsamsunterordnung ist, sondern Gliedschaft am Leib Christi und Gehorsamsunterordnung erst als Gliedschaft, Gehorsam also erst als tätiges Bewußtsein dieser Gliedschaft. Das zweite aber wäre ein Vergessen des wesenhaften Christuscharakters der Kirche, kraft dessen alle Gliedschaft primär Christusverbundenheit ist. Nicht vollzieht sich die Einheit mit Christus in der Gliedschaft am Leibe Christi, weil Gemeinschaftsreligiosität in sich der religiöse Weg wäre, sondern weil t a t s ä c h l i c h (d. h. nicht kraft „Wesenszusammenhangs“, sondern kraft positiven Willens Gottes) die Einheit mit Christus nur in der Gliedschaft am Leibe Christi besteht, darum vollzieht sich t a t s ä c h l i c h diese Einheit in der Gemeinschaftsverbundenheit, also nicht kraft ihrer physischen Natur als Gemeinschaft, sondern kraft ihres sakramentalen Symbolcharakters (als Sakramentsymbol der Einheit mit Christus).

So ist aber auch endlich die echte Gottesbeziehung des Katholiken weder kirchenfrei noch eigentlich durch die Kirche vermittelt, weder reine Individualfrömmigkeit noch reine Gemeinschaftsfrömmigkeit. Das erste nicht, weil Gott ihm aufleuchtet im „Haupt und Leib Ein Christus“; das zweite nicht, weil eben, kraft desselben „Haupt und Leib Ein Christus“, die Kirche nicht etwas im strengen Sinn „zwischen“ Gott und Seele ist, eine neue „Mittlerin“. Sondern weil Kirche das Fortleben der einen und einzigen Mittlerschaft Christi ist, Christus aber selber Gott ist, so vollzieht sich die Gottesvereinigung des Katholiken streng genommen „in“ der Kirche.

Es ist aber das innerste Wesen des „Haupt und Leib Ein Christus“ Erlösung, d. h. nicht ein selbstzweckliches „Sichtbarwerden Gottes im Antlitz Christi“, sondern Wiedervereinigung der erbsündigen Menschheit mit Gott im Blute Christi. So erscheint das Kreuzopfergeheimnis als das innerste Lebensgeheimnis der Kirche. Sie ist der fortlebende Erlöserchristus und darum der fortlebende Gekreuzigte, und der Sinn des seligen „Christus lebt in mir“ ihrer Glieder heißt „Christo mitgekreuzigt“. Und darum ist der Lebensmittelpunkt dieses fortlebenden Erlöserchristus auch das Fortleben seines Erlöseropfers, d. h. die heilige Messe. Das heißt: wir gewinnen, in zwingender Folgerichtigkeit unserer bisherigen Gedanken, die heilige Messe als den praktischen Sinn der Theozentrik des Katholiken: Weil Gott im Seelenmittelpunkt des Katholiken steht und dieser Gott ihm nicht anders gegeben ist als im „Haupt und Leib Ein Christus“, der Lebensmittelpunkt dieses „Haupt und Leib Ein Christus“ aber die heilige Messe ist, so heißt die Theozentrik des Katholiken praktisch: die heilige Messe als der Mittelpunkt seines ganzen Frömmigkeitslebens.

Ist also wiederum damit nicht das Urteil gesprochen über alle Frömmigkeitsformen, die scheinbar etwas ganz anderes in den Mittelpunkt der Seele

stellen, Heiligenandachten, Christusandachten ohne Meßbeziehung, reine Gottesmystik, betrachtende und asketische Christusnachfolge? Wir brauchen hier nur die Grundsätze anzuwenden, denen wir im ersten Teil eine Klärung verdankten. Ja, wenn jene Frömmigkeitsformen in ihrem eigentlichen Sinn die letzte Zentralität der heiligen Messe erzeugen wollen, dann sind sie schlechthin unkatholisch. Aber ist das wirklich ihr eigentlicher Sinn? Sind sie geboren aus einer Abwendung von der Zentralität der heiligen Messe, oder sind sie eigentlich Ausstrahlungen von ihr, Ausstrahlungen, denen es dann mitunter gehen mag wie den Strahlen der materiellen Sonne, daß sie nämlich allein zu strahlen scheinen und die Sonne nur in ihnen sichtbar ist?

Die heilige Messe in ihrem eigentlichen Sinn ist das Herzgeheimnis des „Haupt und Leib ein Christus“: *Vestrum mysterium celebratur*, sagt Sanct Augustin von ihr zu seinen Christen, d. h. in der heiligen Messe ist der Ausdruck des Christusleib-Geheimnisses der Kirche. Die Opfergaben, Brot und Wein, sind, wie derselbe Kirchenlehrer ausführt, die Symbole des einen Leibes der vielen Glieder, ein Brot aus vielen Körnern, ein Wein aus vielen Trauben. Die Wandlung der Vielheit der Menschheit in das eine „Haupt und Leib ein Christus“ hat ihren Herzschlag gleichsam in der Wandlung von Brot und Wein, den Symbolen dieser Vielheit, in den einen Leib und das eine Blut. Die Wandlung des „Haupt und Leib ein Christus“ leuchtet auf in der Wandlung des „Brot und Wein ein Fleisch und Blut“, und die Wandlung des „Brot und Wein ein Fleisch und Blut“ leuchtet nach in der weiterwachsenden Wandlung des „Haupt und Leib ein Christus“. Was ist also demnach der innere sozusagen liturgische Sinn der Heiligenverehrung anderes als Liebesbewußtsein dieses innern Zusammenhanges zwischen Kirchegeheimnis und Meßopfergeheimnis, Meßopferandacht zum Meßopfer in seinen großen Zusammenhängen? Darin besteht ja auch der letzte religiöse Sinn gerade der Messen „zu Ehren der Heiligen“, daß in ihnen sich ausdrückt das wesenhafte Aufeinanderbezogensein von Christus in seinen Gliedern und Christus in den Gestalten. Die Heiligen, die den Opferaltar umschweben, sind gleichsam der innere Kreis des ganzen Corpus Christi, das in der Meßopferwandlung neu sich wandelt in Christus, und so ist das adhaerere des Sichschmiegens an den Heiligen, von dem wir im ersten Teile sprachen, in seinem eigentlichen Sinn ein Näherkommen zum Meßopferaltar. Alle echte Heiligenverehrung ist schließlich nichts anderes als Andacht zum Geheimnis des „Haupt und Leib ein Christus“. Wenn aber das Meßopfergeheimnis das Herzgeheimnis dieses „einen Leibes der vielen Glieder“ ist, wie kann dann eine solche Andacht anders sein als im letzten Grunde „liturgisch“, d. h. auf die heilige Messe hin zentriert?

Die heilige Messe ist das Fortleben des Erlösungsopfers, d. h. ihr Sinn ist die Wiedervereinigung des erbsündigen Menschen mit Gott in Christo. Jenes Wachstum der Erlösung des einmaligen Golgathaopfers zur „Vollerlösung“ des Lebens der Auferstehung, d. h. zur völligen Wiederherstellung des Paradieszustandes, ist das Wachstum der einen Erlösungswirklichkeit des „Haupt und Leib ein Christus“ und damit das Wachstum aus dem einen Kraftmittelpunkt der heiligen Messe. Die heilige Messe als Fortleben des Erlösungsopfers ist also die Kraft der Erlösungsvollendung. Ihr Sinn geht also gleichsam

über sie hinaus. Sie zielt nicht auf sich als Selbstzweck, sondern sie zielt auf das Einssein des Menschen mit Gott in Christo, weil dieses Einssein der Sinn der Erlösung ist. Geht also nicht unmittelbar von ihr der Antrieb aus zu asketischer und mystischer Frömmigkeit? Gewiß, wenn diese beiden Formen so etwas wollten wie ein rein willensmäßiges Streben zu einer rein sittlichen Christusangleichung oder Empfangen einer erst zu erreichenden Gottesvereinigung, dann wären sie nicht bloß unliturgisch, sondern unkatholisch schlecht hin. Aber wir sahen ja bereits im ersten Teil, daß das gar nicht ihr innerer Sinn ist. Echte asketische Frömmigkeit setzt das gnadenhafte „Christus in mir“ voraus und will es nur zur Entfaltung bringen, daß unser tätiges Bewußtsein unser Sein offenbare; und echte mystische Frömmigkeit setzt die seinshafte Gottesvereinigung der „Teilnahme an der göttlichen Natur“ voraus und kostet nur ihren aufblühenden Lichtglanz in schweigender Liebe. Was tun sie also beide anders als den Sinn der heiligen Messe erfüllen, ihren Erlösungssinn der wachsenden Einheit mit Gott in wachsender Einheit mit Christus? Denn diese Einheit ist ja, wie wir im ersten Teil sahen, nicht eine tote Seinseinheit, sondern eine Seinseinheit, die wesenhaft auf tätiges Bewußtsein angelegt ist. Wenn also echte asketische und mystische Frömmigkeit auf nichts anderes gehen als auf dieses tätige Bewußtsein, sind sie dann nicht Auswirkung des Sinnes der heiligen Messe, so daß die heilige Messe auf sie hinweist und sie auf die heilige Messe zurück?

Oder steht dem ein gewisser Buß- und Abtötungscharakter asketischer Frömmigkeit im besondern entgegen? Aber ist denn nicht auch die nun einmal tatsächliche Farbe der Erlösung die Blutesfarbe? Spricht nicht der Apostel von dem „Zuendeleiden der Leiden Christi“ (Kol. 1, 24), dem „Tragen der Lötlung Jesu an unserem Leib“ (2 Kor. 4, 10), dem „Welt gekreuzigt und die Welt mir“ (Gal. 6, 14) als dem Sinn des „Christus lebt in mir“? Und wenn die heilige Messe das Fortleben des Erlösungsopfers ist, bleibt ihr dann nicht auch das Fortleben des Leidens- und Sterbcharakters dieses Opfers? Denn kann die Erlösung zur Vollerlösung wachsen in einem andern Zeichen als in dem Zeichen, in dem sie Erlösung ward: im Zeichen des Kreuzes? Gewiß, der Apostel spricht auch davon, daß wir schon mit Christus „oben“ sein sollten in ahnender Vorausnahme, und Wachstum von Erlösung zu Vollerlösung besagt unzweifelhaft ein Näherkommen zur seligen Verklärung, ja noch mehr, ein Wachstum von Verklärung in uns selbst; denn Wachstum von Erlösung zu Vollerlösung heißt ja, wie wir früher ausführten, nichts anderes als Entfaltung unseres Seins als Kinder des Vaters zum Offenbar-sein, zur „Enthüllung der Söhne Gottes“, wie der Apostel im Römerbrief schreibt. Aber kann das etwas daran ändern, daß der Weg dieses Wachstums, weil er eben Erlösungsweg ist, ein Kreuzesweg ist und bleibt? Sind also Buß-Abtötungscharakter asketischer Frömmigkeit und Kreuzcharakter der heiligen Messe einander entgegengesetzt, oder fordern sie sich nicht vielmehr gegenseitig, vorausgesetzt natürlich, daß Buß-Abtötung asketischer Frömmigkeit nicht das Ethos pelagianisch-stoischen Athletentums atmen, sondern jenes Ethos des Sämangleichnisses, von dem wir im ersten Teil sprachen? — Hängt also tatsächlich die Echtheit asketischer und mystischer Frömmigkeit nicht an ihrer „liturgischen“ Verwurzelung in der heiligen Messe, und wirkt

sich echte Mesopferfrömmigkeit nicht in asketischer und mystischer Frömmigkeit, so oder so, aus?

Wie steht es also mit jenen zwei Frömmigkeitsformen, die, wie wir bereits im ersten Teil sahen, in besonderer Weise jene scheinbar nicht-liturgischen Weisen pflegen: mit franziskanischer und ignatianischer Frömmigkeit? Es ist ja eine geschichtliche Tatsache: Franz von Assisi wollte weder selber das Priestertum übernehmen noch gehört das Priestertum zum Wesen seiner Söhne, und Ignatius von Loyola verzichtete grundsätzlich auf das feierliche Chorgebet und die Übernahme ständigen Seelsorgsdienstes. In der Praxis des Franziskanerordens scheinen darum Predigt und Volksandachten den Hauptplatz einzunehmen, und im Jesuitenorden scheint an die Stelle der Zentralität des Mesopfers und seiner Umrahmung durch das Chorgebet die Zentralität der Betrachtung und ihrer Umrahmung durch Gewissenserforschungsübungen getreten zu sein. Ist dem wirklich so? Wir sehen hier ab von der Frage, ob Volksfrömmigkeit und asketisch-mystische Frömmigkeit aus sich eine solche Verschiebung der Zentralität enthalten; die Antwort hierauf ist ja bereits gegeben. Die Frage, die uns jetzt obliegt, ist rein geschichtlich: Bedeutet das Ordensethos, wie es von den Stiftern gewollt ist, eine solche Verschiebung?

Franz von Assisi verzichtete auf das Priestertum, weil er nur Diener der Priester sein wollte, kniend vor dem Altar, um dann im *Ite missa est* mit dem Heiland im Herzen hinausgesandt zu werden, daß er durch sein armes und demütiges Leben die lebendige Gegenwart des armen und demütigen Herrn in seiner Kirche verkündige. Hinausleuchten des Kreuzcharakters der heiligen Messe in eine kreuzentfremdete Welt, das ist also eigentliches Ethos franziskanischer Frömmigkeit. Wenn sie also eine gewisse Vorliebe für volkstümliche Andachtsweisen trägt und in ihrem formalen Wesen eine kindliche Ungezwungenheit, ist das dann Mangel an Mesopferzentralität, — oder nicht vielmehr Atem vom Atem dessen, der „des Volkes sich erbarmte“ und spielende Kinder auf seinen Schoß nahm, der arme und demütige Erlöser, dessen Erlösungswirken im Mesopfer weiterlebt und darum auch der Geist dieses Erlösungswirkens?

Ignatius von Loyola aber stellte so wenig an die Stelle des den ganzen Alltag durchwirkenden Mesopfers ein Betrachtungs-Gewissenserforschungs-system, daß er als das Gebet seiner Jünger das *hallar Dios en todas las cosas* wollte, ein Gebet also, das im Grunde nichts ist als innerer Gottesatem von Leben und Arbeit selbst. Die „Übung“, die ihm eins und alles ist, ist die heilige Messe, und zwar nicht die einfach „angehörte“, sondern die Messe, die in der wirklichen heiligen Kommunion ausklingt. Von ihr kennt er keine „Dispens“. Was aber die Exerzitien betrifft, so sind sie nach der ursprünglichen Idee des Heiligen eine einmalige Übung, und eine Übung, die, wie man allzuwenig beachtet hat, am Schluß in die einzige Zucht der „Regeln zum Fühlen mit der Kirche“ ausmünden. Die dreizehnte dieser Regeln aber sagt, in scharfem Gegensatz zu jeder „eigenständigen“ Askese und Mystik: „Man muß glauben, daß zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, derselbe Geist atmet, der uns führt und leitet zu unserem Ziel“, und leitet aus dieser Auffassung von der Identität „kirchlichen“ und „innerlichen“ Geistes das unbedingte Sich-Leitenlassen durch den Rhythmus des Lebens der Kirche ab. Der Sinn der Gebetseinsamkeit der Exerzitien ist also kein anderer als Neu-

belebung des Geistes der Gliedschaft am Leibe Christi: nicht Suchen eines rein „persönlichen“ Christus, sondern Finden des „persönlichen Christus“ im „Haupt und Leib ein Christus“.

Es besteht ein tiefer, innerer Zusammenhang zwischen dem Geist jenes Ordens, dem kraft seiner Stiftung die Pflege der Liturgie vorzüglich anvertraut ist, dem Orden des hl. Benedikt, und dem Geist des Ordens des hl. Ignatius. Beide tragen im Kern ihrer Regel den Hinweis auf das „Gott in allem“. Der Benediktiner sagt, *ut in omnibus glorificetur Deus*, „daß in allem Gott verherrlicht werde“, der Jesuit spricht, *hallar Dios en todas las cosas*, „Gott finden in allen Dingen“. Es ist der Geist göttlicher Universalität, der Geist göttlicher Weite und Allheit, der sie durchwehen soll. Der Benediktiner betätigt diesen Geist in der feierlichen Anbetung des liturgischen Chorgebetes, der Jesuit mitten in der Welt. Mit dieser gegenseitigen Ergänzung der beiden Orden ist das Verhältnis ignatianischer Frömmigkeit zur Liturgie umzeichnet: während für den Benediktiner die Liturgie in einem in sich geschlossenen Gebetsleben sich auswirkt, atmet sie für den Jesuiten aus in sein Apostolatsleben mitten in der Welt. Es ist derselbe Geist der Liturgie, und zwar der Ganzliturgie, nicht nur einer ihrer Seiten; aber das Leben, in dem sich dieser Geist auswirkt, ist ein anderes. Damit ist gegeben, daß der echte Jesuit, genau so wie der Benediktiner, keinen andern religiösen Mittelpunkt haben kann als die heilige Messe und daß sein Gebetsleben als Priestergebetsleben innerlich geformt sein muß von dem Priestergebet des *Officium divinum*. Aber die Formen, in denen heilige Messe und Offizium in sein Gesamtgebetsleben einströmen, müssen andere sein als die des Benediktiners, und hier ist der Ort, von dem aus Betrachtung und Gewissenserforschung des Jesuiten verständlich sind. Für den Benediktiner, der in der familia seines Klosters sein Leben und Wirken hat, leistet der Gemeinschaftsgeist dieser familia die Umleitung des Geistes der Liturgie in den Geist des Alltagslebens; die Form des Einströmens der Liturgie in das Leben ist wesentlich Gemeinschaftsform. Der Jesuit, nach der Idee seines Stifters, soll in sich selber Kloster und Klausur sein, weil er mitten in der Welt zu leben hat; für ihn kann also die Umleitung nur durch individuelle Formen geschehen, also durch die individuelle Betrachtung und Gewissenserforschung. Und nur das bedeuten diese Übungen für ihn; würden für ihn heilige Messe und Offizium irgendwie den Platz von „Nebensachen“ einnehmen und Betrachtung und Gewissenserforschung an die erste Stelle rücken, so würde er gegen die Idee seines eigenen Wesens sündigen.

Was ist also zu tun gegenüber der unleugbaren Verwischung des liturgischen Ursprungs aller katholischen Frömmigkeitsformen, wie sie der moralistisch-rationalistische Geist der vergangenen Jahrhunderte erzeugt hat? Gewiß, hier hat jene Frömmigkeitsform, die in besonderer Weise die „liturgische“ genannt werden mag, die Frömmigkeitsform, die in der sog. liturgischen Bewegung sich entfaltet, ihre vorzügliche Aufgabe. Indem sie, mit einer Art methodischer Einseitigkeit, das Gebetsleben allein aus der Liturgie in den Vordergrund stellt, lenkt sie immer mehr den Blick auf die tatsächliche Zentralstellung derselben im gesamten christlichen Frömmigkeitsleben. Aber die Erneuerung der Fülle der verschiedenen katholischen Frömmigkeitsweisen im Geiste der Liturgie kann doch nur geschehen durch Erneuerung ihrer jeweils eigenen liturgischen Grund-

idee. Liturgische Frömmigkeit im weiten Sinn kirchlicher Frömmigkeit schließt eben eine Fülle von Typen ein, unter denen liturgische Frömmigkeit im engen Sinn, d. h. eine Frömmigkeit, die allein aus der Liturgie lebt (mit Auslassung von Volksfrömmigkeit, asketischer und mystischer Frömmigkeit), nur ein Typus neben andern ist, wenngleich ein Typus, der im Dienste der liturgischen Durchgeistung des gesamten Frömmigkeitslebens der Kirche eine besonders hohe Bedeutung besitzt. Aber eben darum steht seine Kraft nicht im Geiste einer eifervollen Ausschließlichkeit, sondern im echt liturgischen Geiste göttlicher Weite. Liturgische Erneuerung ist ja schließlich Erneuerung des Geistes des „Haupt und Leib ein Christus“. Dieser Geist aber ist der Geist des 12. Korintherkapitels: „Verschiedene Gnadengaben, allein derselbe Geist. Verschiedene Ämter, aber derselbe Herr. Und verschiedene Wirkungsweisen, allein derselbe Gott, welcher alles in allen wirkt... Viele Glieder, aber nur ein Leib.“

Erich Przywara S. J.