

Geistige Kommunion

Sinn und Praxis der *communio spiritualis* und ihre Bedeutung für unsere Zeit

Von Univ.-Prof. Dr. Johann Auer, Bonn

Immer wieder, wenn wir rückschauend uns Rechenschaft geben, ob wir den rechten Weg zu unserem klar erkannten, einfachen Ziel gegangen, ob wir unsere Lebensaufgabe bisher richtig erfaßt und erfüllt haben, müssen wir erkennen, daß vieles mangelhaft gewesen ist. Den Grund für diese Mängel aber können wir oft darin finden, daß wir unsere Aufgabe zu einfach aufgefaßt, daß wir die Mannigfaltigkeit des Lebens zu wenig ernst genommen, daß wir übersehen haben, daß wir selber nicht einfache Wesen sind, sondern an vielen Seinsbereichen verpflichtenden Anteil haben. Die Einfachheit kann nicht am Anfang unseres Lebens als Prinzip stehen, sondern wird mit Gottes Gnade vielmehr erst am Ende unseres Lebens als Frucht unserer Treue zur Mannigfaltigkeit des Lebens und unserer Lebensaufgabe stehen können.

Diese Erkenntnis drängt sich uns ganz besonders im praktischen, religiösen Leben auf, wenn wir auf ein Stück unseres eigenen Lebens mit seinen positiven und negativen Erfahrungen zurückschauen, oder wenn wir ein Stück der Frömmigkeitsgeschichte unserer heiligen Kirche betrachten. Die großen Spannungen des menschlichen Lebens, der konkreten Existenz des lebendigen Menschen, werden hier deutlich spürbar: die Spannung zwischen Fleisch und Geist (Mt 26, 41¹), äußerer Tat und innerer Gesinnung (Is 29, 13²); die Spannung zwischen eigener sittlicher Tat und religiöser Hingegebenheit, eigenem Leistungswillen (Mt 11, 12³) und der Bereitschaft, alles nur als Gnade zu empfangen (1 Kor 4, 7⁴); die Spannung zwischen der Sorge um das eigene, individuelle Heil und um die Gemeinschaft, in der allein unser Heil gesichert ist, zwischen Selbstbewahrung (Mt 7, 5⁵) und Selbsthingabe für die anderen (Jo 15, 13; 12, 24⁶), mit deren Heil unser eigenes Heil steht oder fällt. Nur im Durchtragen dieser Spannungen entfaltet sich die konkrete Wirklichkeit und der Reichtum unseres religiösen Lebens.

Nur von der Spannung zwischen außen und innen, Leib und Geist, und von dieser Spannung nur in dem kleinen Bereich unserer Eucharistiefrömmigkeit soll hier die Rede sein, wenn wir Sinn und Bedeutung der geistigen Kommunion neben der sakramentalen Kommunion untersuchen.

1. Die Fragestellung

Zunächst wird vielleicht manchem Leser die Fragestellung verdächtig oder falsch

¹ Der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach.

² Weil dieses Volk nur mit seinem Munde mir naht und nur mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber von mir fernhält und seine Furcht vor mir nur angelerntes Menschengebot ist... vgl. Mt 15, 8.

³ ... das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt gebrauchen, reißen es an sich.

⁴ Was hast Du, das Du nicht empfangen hättest? Hast Du es aber empfangen, was rühmst Du Dich, als hättest Du es nicht empfangen?

⁵ Du Heuchler, zieh zuerst den Balken aus Deinem Auge; dann magst Du sehen, wie Du den Splitter aus dem Auge Deines Bruders ziehst.

⁶ Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde... Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein.

erscheinen. Nicht um eine Spannung geht es hier, wird er sagen; hier liegt eine wertvolle Entwicklung vor: etwas Halbes ist überwunden und etwas Ganzes ist wiedergefunden worden. Unsere Väter haben noch aus einer unseligen (jansenistischen) Tradition heraus bei der heiligen Messe ihre Privatandacht verrichtet und zur heiligen Kommunion geistige Akte des Verlangens erweckt. Seit dem Kommuniondekret des frommen Papstes Pius X. und besonders seit dem Aufblühen der liturgischen Bewegung nach dem ersten Weltkrieg ist etwas Neues geworden. Wir feiern die heilige Messe wieder oder wollen sie wenigstens feiern, wie sie die ersten Christen gefeiert haben, indem wir am Opfer leibhaftig teilnehmen, indem wir auch das Opfermahl sakramental wirklich empfangen. Für uns ist das Meßopfer wieder ein festliches Tun, das wir mit Leib und Seele vollziehen, nicht bloß Sache des Geistes und Herzens, die meist individualistisch bleiben wird. Die Kirche selbst faßt diese Entwicklung so auf. So hat z. B. noch der Catechismus Romanus und im Anschluß daran der alte Canisi und die Bearbeitung durch Jos. Deharbe⁷, das Religionsbuch unserer Eltern, einen eigenen Passus über die „geistliche“ (so hat man das spiritualis übersetzt; heute wird es meist mit „geistig“ wiedergegeben) Kommunion enthalten, während der „Allgemeine Katholische Katechismus, vorgeschrieben von den Bischöfen Deutschlands“, und ebenso der „Katechismus für den Gebrauch der Diözesen Frankreichs“ seit dem ersten Weltkrieg die geistige Kommunion überhaupt nicht mehr erwähnt. — In gleicher Weise bringt das „Katholische Gebetbuch“ (Meßbuch) von Chr. Moufang⁸, ein Vorläufer unseres Schott, noch eine genaue Anleitung für die geistige Kommunion, während das Schott-Meßbuch lediglich bei den gleichbleibenden Teilen der heiligen Messe in einer Fußnote schreibt: „Wer nicht *wirklich* kommuniziert, möge es wenigstens *geistigerweise* tun“ und dafür ein Gebetlein mit fünf Zeilen anfügt. Der große Kommunionanhang erwähnt die geistige Kommunion nicht mehr. — Das neue Kirchenrecht⁹ schreibt ebenfalls: „Die Gläubigen sollen dazu aufgefordert werden, nicht nur mit geistigem Verlangen, sondern auch durch den sakramentalen Empfang der heiligen Eucharistie zu kommunizieren“, am Opfer teilzunehmen.

Ganz gewiß freuen wir uns alle über die eucharistische Bewegung seit Pius X. Mit stolzem Dank gegen Gott weisen wir auf unsere jungen, katholischen Familien hin, die aus dieser liturgischen und eucharistischen Erziehung der Kirche gewachsen sind.

Was ernste Bedenken in uns wachruft, ist nur das Abwerten oder Totschweigen der geistigen Kommunion neben der sakramentalen, und mit Freude stellen wir wiederum fest, daß die offiziellen kirchlichen Bücher wie der Catechismus Romanus und der Codex die geistige Kommunion neben der sakramentalen nach dem Vorbild des Tridentinums stehen lassen. (Vielleicht läßt sich das Totschweigen durch die Katechismen und die neuen Meßbücher weniger grundsätzlich als vielmehr pädagogisch, zur Geltendmachung der pianischen Eucharistiebewegung, erklären.) Ja,

⁷ Kath. Katechismus, Regensburg 1870: Bei der Kommunion kommuniziere wenigstens geistigerweise, d. h. erwecke ein inbrünstiges Verlangen, dich mit dem Herrn im Sakrament der Liebe zu vereinigen. — In seiner Erklärung, Paderborn 1877 (2. Aufl.) II 488, bringt Deharbe eine eindringliche Empfehlung dafür.

⁸ 7. Auflage, Mainz 1867, S. 108

⁹ Codex JC cn 863. Der Passus entstammt dem Tridentinum sess. XXII de sacrificio missae c. 6. — Ebenso Enc. Mediator Dei, Herdertext 1948, n. 118.

die Enzyklika *Mediator Dei* schreibt bereits wieder: „Es ist der dringende Wunsch der Kirche, daß die Christen, besonders wenn sie nicht leicht das eucharistische Mahl in Wirklichkeit empfangen können, es wenigstens durch Verlangen (votis) empfangen.“^{9a} Darum ist es auch für uns an der Zeit, daß wir uns wieder auf den wahren Sinn und die wirkliche Bedeutung der geistigen Kommunion besinnen, damit nicht ein Tot-schweigen einer Sache, die für die Ganzheit unseres christlichen Glaubens wesentlich ist, auch noch den verkündigten und geübten Wirklichkeiten der sakramentalen Kommunion schade.

Suchen wir darum das Wesen der sakramentalen Kommunion aus der Heiligen Schrift und der Geschichte der kirchlichen Eucharistieförmigkeit wieder etwas tiefer zu erfassen, um so auch den Sinn und das Wesen der geistigen Kommunion besser zu verstehen und daraus schließlich auch die rechte Praxis der geistigen Kommunion neu zu gewinnen.

II. Vom Sinn der sakramentalen Kommunion

Die heilige Eucharistie ist das größte Sakrament des Neuen Bundes, weil sie durch das ganze Leben hindurch tagtäglich empfangen werden kann und zugleich als Sakrament in vollkommenster Weise und als Opfer und anbetungswürdigstes Gut in einmaliger Weise das vollbringt, was überhaupt ein Sakrament des Neuen Bundes vollbringen will und kann: sie verbindet den ganzen Menschen mit Leib und Seele und in seiner einmalig personalen Tiefe mit Gott, der in Christus menschliches Fleisch und Blut angenommen hat und unser Opferlamm für unsere Sünden geworden ist. Wie das in seiner ursprünglichen Größe und Ganzheit zu verstehen ist, können wir der Heiligen Schrift selbst entnehmen.

Da spricht Jesus in seiner Verheißungsrede davon, daß die heilige Eucharistie „das wahre Himmelsbrot, das Gottesbrot sei, das vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben spendet“ (Jo 6, 33). „Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. Dies ist das Brot, das vom Himmel kommt, damit der, der davon ißt, nicht sterbe (ebd. 49 f). Mein Fleisch ist eine wahre Speise und mein Blut ist ein wahrer Trank“ (ebd. 55). Deutlich wird hier mit der Rede von Manna und Brot, von Speise und Trank, die heilige Eucharistie als Mittel zur Erhaltung und Entfaltung des „ewigen“, himmlischen, neuen Lebens gekennzeichnet, zu dem der Mensch in der heiligen Taufe „von oben her geboren worden ist“ (Jo 3, 3, 5). Wir könnten diese Betrachtungsweise der heiligen Eucharistie die *naturnhafte*, sachliche nennen. Daneben tritt im Einsetzungsbericht bei den Synoptikern und bei Paulus (Mt 26, 26—29; Mk 14, 22—25; Lk 22, 15—20; 1 Kor 11, 23—25) ein ganz anderes Bild als Deutung der heiligen Eucharistie, das vom alttestamentlichen Paschamahl genommen ist: Es geht nicht um eine Speise und um die Entfaltung der „naturnhaften“ Existenz des Menschen; es geht um ein Opfermahl, dessen Sinn nicht Speise, sondern die Teilhabe am Opfer selbst ist. „So oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, sollt ihr (wie ein Herold das gegenwärtige Ereignis des Todes) den Tod des Herrn verkündigen, bis er wiederkommt“ (1 Kor 11, 26). „Nehmt hin und esset, das ist mein Opferleib (das Paschaopfermahl des Neuen Bundes)“. Es geht hier also um die sittlich-religiöse Existenz des Menschen: um die Befreiung aus dem Ägypten der Knecht-

^{9a} Herdertext 1948 n. 116.

schaft der Sünde, um die Heimführung in das Land der Verheißung, wo Gott inmitten seines Volkes wohnt, um Erlösung und Heiligung, und zwar für alle Menschen aller Zeiten; es geht um die durch die Geschichte gehende Gestalt des christlichen Heiles. Wir könnten diese Betrachtungsweise der heiligen Eucharistie die *heils-geschichtliche* nennen.

Daneben ist bei Johannes wenigstens deutlich ausgesprochen, daß dieses Mahl aber auch die leibhaftige Begegnung mit dem persönlichen Christus ist: „*Ich* bin das Brot des Lebens (Jo 6, 35, 48) ... Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der *bleibt in mir* und *ich in ihm*. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich ißt, durch mich leben“ (ebd. 56 f), so spricht Christus selbst. Hier ist das Innerste des Menschen, seine einmalige, personale Existenz aufgerufen. Was bei den Synoptikern in der Nachfolge Christi im Kreuztragen (Mt 10, 38; 16, 24; Mk 8, 34; Lk 9, 23; 14, 27), was bei Paulus in seiner großen Christumystik (Christo in Tod und Auferstehung gleichgestaltet: Phil 3, 10 f; Röm 6, 2; Eph 2, 5 f. „Nicht ich lebe, Christus lebt in mir“ Gal 2, 20) uns entgegentritt, das wird in der heiligen Eucharistie sakramental-reale Wirklichkeit: Christus, der Gott-mensch und das menschliche Ich in derselben Gemeinschaft und personalen Zuordnung zueinander, in der Christus der Gottmensch und sein Vater im Himmel selber stehen (Jo 6, 57; 17, 21, 23). Wir dürfen diese Betrachtungsweise der heiligen Eucharistie wohl die *personal-mystische* nennen.

Entscheidend ist nun, daß zum ganzheitlichen Verständnis der heiligen Eucharistie alle drei Betrachtungsweisen zusammengehören und daß alle drei Betrachtungsweisen noch aus der biblischen Vorstellung vom Heil, das dem Gottesvolk als ganzem, nicht dem „einzelnen“ in seiner splendid isolation gehört¹⁰, verstanden werden müssen. Darum blieben auch in der Folgezeit die beiden ersten Betrachtungsweisen vorherrschend, im wesentlichen bis ins 12. Jahrhundert. Die personale Betrachtungsweise im individualistischen Sinn war unbekannt. Wenn darum, die Väterzeit zusammenfassend, Johannes von Damaskus († 749)¹¹, wenn Hugo von St. Victor am Anfang der Scholastik († 1141)¹², ja wenn selbst Thomas von Aquin († 1274)¹³ die hervorragende Stellung der heiligen Eucharistie darstellen wollen, weisen sie auf das Opfer Christi und unsere Teilhabe am Opfermahl hin. So kann P. Browe¹⁴ von dieser Zeit schreiben: „Den Ausdruck »Christus empfangen« gebraucht man nur gelegentlich einmal, d. h. man sah die Sache, die Speise, nicht die Person, die sich mitdarbot. Deshalb sprach man im Abendland, von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen, nicht von dem König, dem man entgegenggeht, nicht von dem Gast, der in die Seele kommt. Deshalb verrichtete man keine besonderen Gebete zu ihm, sondern bringt nur ehrfürchtigen Glauben an das Geheimnis und Hunger nach der göttlichen Speise mit. Darum wurde auch die Person Christi nicht, wie später, direkt angeredet und begrüßt, sondern alle Aufmerksamkeit richtete sich auf die Darstellung des Opfertodes und auf sein Fleisch und Blut, die er als Opferspeise bot.“ Die Kommunion-

¹⁰ Der einzelne ist als Glied des Gottesvolkes gesehen: vgl. Mt 5, 23; 1 Kor 11, 21, 35

¹¹ De fide orth. IV c 13, PG 94, 1144.

¹² De sacramentis II p 8 c 1.

¹³ Summa theol. III q 80 a 1.

¹⁴ Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter, Jahrb. f. Lit. 13 (1933), S. 45—64, bes. 51.

frömmigkeit war „ganz um das gemeinsame Opfer und Opfermahl herumgelagert“. Erst im 12. Jahrhundert beginnt im Abendland eine neue Kommunionfrömmigkeit. Sie nimmt ihren Ausgang wohl in der Schule des Anselm von Laon († 1117)¹⁵, der aufbauend auf der neuen Rechtfertigungslehre des Anselm von Canterbury († 1109) ein mehr personalistisch-individualistisches Moment in die Sakramententheologie hineinträgt, der theologisch klar die Gegenwart des ganzen (eben personalen) Christus unter jeder Gestalt herausstellt, dafür aber auch die Begegnung eines jeden einzelnen Kommunikanten mit dem ganzen Christus betont. Bernhard von Clairvaux († 1153) gibt dieser Lehre noch den neuen Frömmigkeitscharakter, besonders aus seiner Brautmystik des Hohen Liedes. Bonaventura († 1274)¹⁶ und besonders die Mystiker des 14. Jahrhunderts wie etwa Heinrich Seuse († 1366)¹⁷ sehen in der heiligen Eucharistie vorwiegend die persönliche Begegnung mit dem persönlichen Christus als Gast und Bräutigam der Seele. Die Renaissance und die Folgezeit bringen noch einen menschlich egozentrischen Zug in diese individualistische Frömmigkeit. So werden die drei Vorbereitungsfragen, die sich sachlich schon bei Bonaventura finden, dort aber noch um das Geheimnis des göttlichen Seelenbräutigams kreisen, nunmehr in die uns geläufige Form gebracht. Man geht aus vom eigenen Ich (wer kommt zu mir), um dann über Glauben und Demut und Reue (zu wem kommt Christus) allmählich frei zu werden zu einer Liebe (warum kommt Christus zu mir), die auch vom eigenen Ich frei machen will für Christus und Gott. Der Gedanke von der himmlischen Speise für das übernatürliche Leben und der Gedanke von der Teilhabe am Erlösungsopfer Jesu Christi ist ganz verlorengegangen und selbst die liturgische Bewegung hat, wie es scheint, den Kommunionempfang noch nicht ganz aus seiner individualistischen, personalistischen Einengung befreien können. Diese individualistische Vereinseitigung ist wohl auch ein Hauptgrund dafür geworden, daß bei Wiederentdeckung der sakramentalen Kommunion die geistige Kommunion so ganz fallen gelassen wurde. — Wenden wir uns, um das zu verstehen, der Betrachtung der geistigen Kommunion zu.

III. Vom Sinn der geistigen Kommunion

Wie bei der sakramentalen Kommunion müssen wir auch hier aus der Theologiegeschichte der Kirche die verschiedenen Bedeutungen aufzeigen, die der Ausdruck „geistige Kommunion“ schon gehabt hat, um so den eingengten Bedeutungssinn herausstellen zu können, den er in unserer Zeit hat, und die wesentliche Bedeutung wieder zu gewinnen.

Beginnen wir bei den afrikanischen Theologen Tertullian († nach 220) und Cyprian

¹⁵ Vgl. hierzu Jos. Geiselman, Zur Eucharistielehre der Frühscholastik, Theol. Revue 29 (1930) 1-12, bes. Sp. 7; ders., Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926; ders., Die Abendmahlslehre an der Wende der christl. Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, und Literaturangaben daselbst.

¹⁶ Sent. Com. IV dist 12 p II a 1 q 1 c: Ad hoc ergo quod sacramentum hoc habeat in aliquo efficaciam, p r i m o oportet cibum istum ab aliis discernere per fidem; s e c u n d o, hospitium parare per sui ipsius probationem; t e r t i o in hospitium paratum recipere cum honore et devotione.

¹⁷ Horologium Sapientiae II c 4. Vgl. auch C. Böckl, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters, 1923.

(† 258), denen auch Augustinus († 431) noch lange folgt¹⁸. Sie fassen die Wirkung des eucharistischen Sakramentes noch so auf, daß durch den leiblichen Genuß der Opferspeise die geistige Eingliederung in den mystischen Leib Christi geschieht, durch den und aus dem und in dem wir das neue Leben haben (Jo 15, 1—8). Die griechischen Theologen Basilius († 379) und Gregor von Nazianz († 390), beeinflußt von Origenes († 254), finden die Wirksamkeit der heiligen Eucharistie vor allem darin, daß der Mensch durch den Genuß des Fleisches und Blutes Christi teilhaftig wird des Geistes Christi, des heiligen Pneuma, in dem er das neue Leben besitzt (Röm 8, 1—17). Hilarius von Poitiers († 367) sieht die Wirkung der heiligen Eucharistie darin, daß wir durch den Genuß des Leibes und Blutes des irdischen Christus teilhaftig werden des ewigen Wortes des Vaters, also in Beziehung treten zum innertrinitarischen Leben. Ähnliche Gedankengänge bringt später wieder Rupert von Deutz († 1135)¹⁹. Wenn endlich Ambrosius († 397), Optatus von Mileve († nach 385), Gregor von Nyssa († 394) und besonders der Antiochener Johannes Chrysostomus († 407) das Fleisch und das Blut Christi in der heiligen Eucharistie wegen der Identität mit dem Erlöserleib Christi selbst als eigentliches Wirkelement des Sakramentes ernst nehmen, so mahnt doch das paulinische „den Leib des Herrn unterscheiden“ (1 Kor 11, 29) immer wieder zu bedenken, daß es im Sakrament um eine Wirklichkeit geht, die nicht mit den Sinnen erfahren, sondern im Glauben, vom „geistigen“, pneumatischen Menschen empfangen werden muß. Besonders Augustinus († 431) hatte die Bedeutung des Glaubens im Sakrament betont und sein Wort aus den Predigten zum Johannes-evangelium²⁰ „Ut quid paras dentes et ventrem? crede, et manducasti!“ wurde im Mittelalter das meistzitierte Wort für die geistige Kommunion. Deutlich steht hier die Unterscheidung des hl. Augustinus zwischen *sacramentum* und *res sacramenti*, zwischen Sakrament und Wirkung des Sakramentes im Hintergrund, die im Mittelalter dann zu der Unterscheidung zwischen sakramentaler und geistiger (*spiritualis*) Kommunion führte. Unter sakramentaler Kommunion verstand man einfach den Empfang des Sakramentes an sich, auch wenn er unwürdig und darum unfruchtbar war. Unter dem geistigen Empfang verstand man den Empfang der Wirkung des Sakramentes. Man sprach darum von einem sakramentalen und geistigen Kommunionempfang zugleich und meinte damit die würdige und damit fruchtbare sakramentale Kommunion. Daneben sprach man aber auch bereits von einer geistigen Kommunion in dem Sinne, wie wir sie heute ausschließlich verstehen: vom Empfang der sakramentalen Früchte, ohne die sakramentalen Zeichen zu empfangen²¹.

Für die Christen²², wenigstens bis zur Kirchenfreiheit 312, war das Meßopfer ein gemeinsames Tun zwischen Priester und Gläubigen, und alle Christen, die an der Feier teilnahmen (und nicht als Katechumenen oder Büsser vorher entlassen waren), empfingen beim Opfer auch das Opfermahl, die heilige Kommunion. Erst mit der

¹⁸ Vgl. zum folgenden: C. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, Paderborn 1908, bs. S. 60 f., 162 f.

¹⁹ *Theol. Revue* 29 (1930) Sp. 6. Vgl. oben Anm. 17

²⁰ In Jo. tr. 25 c 12, PL 35, 1602

²¹ Jos. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, München 1925, S. 212—214

²² Vgl. den Artikel von P. Browe, oben Anm. 16 und bes. *Dict. de Theol. cath.* V (1913) 989—1425

plötzlichen Erweiterung der Kirche durch die staatliche Freiheit und Anerkennung, durch das Eindringen der gelehrten Philosophen wie der Massen, sowie durch die damit wenigstens im Osten verbundene Neuordnung der Bußpraxis und die damit verknüpfte neue Betrachtung von Sünde und Gnade, kam es sehr bald dazu, daß viele und bald die meisten Christen dem Opfer beiwohnten, ohne das Opfermahl zu empfangen. Vielleicht war auch den ehemals heidnischen Philosophen und der großen Masse der heilsgeschichtliche Sinn des Paschaopfermahles im Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer Christi schwer verständlich. Als gar durch die Völkerwanderung und die Germanenmission auch noch die Spannung zwischen Kirchensprache und Volkssprache in den Gottesdienst hineingetragen wurde, kam es immer mehr dazu, daß die Gläubigen auf ihre Weise den Gebeten und Handlungen des Priesters beim Opfer zu folgen sich mühten, indem sie die Handlungen symbolisch und allegorisch auslegten und die kirchlichen Gebete durch eigene Betrachtungen und Gebete ersetzten. Wiederum schreibt P. Browe²³ hierzu: „Die Frommen lasen die Geschichte der Passion oder ein Erbauungsbuch, das sie erklärte oder das sie im allegorischen und moralischen Sinne ausdeutete; die Nonnen lebten sie mit und sahen und hörten sie in ihren Visionen. Sie empfanden diese Betrachtung des Leidens Christi als eine Speise, die sie stärkte und nannten sie deshalb auch „geistige Seelennahrung, geistige Kommunion“. „Wer mit ganzem Herzen“, sagt der sog. St. Georgener Prediger (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts), „und mit süßer Andacht denkt an das Leiden unseres Herrn, dessen Seele empfängt unseren Herrn geistlich inwendig ganz so, als ob sie unseres Herrn Leib empfinde“. Diese Art der Teilnahme am Opfer durch die geistige Kommunion hatte überdies, gerade für das noch um die Sünde wissende Mittelalter, den Vorzug, daß sie nie unwürdig sein konnte, daß sie das harte Wort des Apostels vom Gericht, das die unwürdige sakramentale Kommunion in sich birgt, und die damit verbundenen Krankheiten (1 Kor 11, 29f.) nicht zu fürchten hatte. So kam es, daß man unter geistiger Kommunion nicht nur die würdige und fruchtbare Kommunion, sondern auch diese nicht sakramentale Teilhabe am Meßopfer verstand. So entstand die Lehre von den drei Arten der heiligen Kommunion, die sich seit 1240 etwa eingebürgert hat und in den Dekreten des Tridentinums²⁴ und ebenso im Catechismus Romanus²⁵ wieder auftritt. Man unterscheidet die bloß sakramentale Kommunion, unter der man die unwürdige und unfruchtbare Kommunion verstand, die bloß geistige Kommunion, worunter man den vollen Anteil an den Opferfrüchten durch Glauben und Sehnsucht und Liebe zum eucharistischen Christus faßte, und die sakramentale und zugleich geistige Kommunion, womit man die würdige und fruchtbare sakramentale Kommunion meinte. Dabei vertrat man im Mittelalter meist die Ansicht, daß die bloß geistige Kommunion dieselben Wirkungen habe wie die würdige, sakramentale Kommunion, und der Katechismus des Tridentinums²⁶ lehrt, daß diese

²³ S. 58 ²⁴ Sess. XIII de ss. euch. sacramento c 8. ²⁵ II c 4 § 53.

²⁶ Ebd. ... ex quo, si non omnes, maximos certe utilitatis fructus consequuntur ... vgl. Thomas v. Aquin S. I. III q 80 a 1 ad 3. Zum Schluß schreibt freilich derselbe Catechismus hier: eos se maximis et coelestibus bonis privare, qui, cum ad corporis Domini sacramentum etiam sumendum parati esse possint, satis habent spiritu tantum sacram communionem accipere. Das trifft jene, die nur aus Bequemlichkeit die bloß geistige Kommunion der sakramentalen Kommunion vorziehen, wenn diese Haltung überhaupt zu einer wirklichen „geistigen Kommunion“ in unserem hier verstandenen Sinn führen kann.

geistige Kommunion „wenn auch nicht alle, so doch sicher die größten Früchte und den größten Nutzen“ der sakramentalen Kommunion ebenfalls vermitteln. Die Gründe freilich, die von der sakramentalen Kommunion abhielten, waren gewiß nicht immer nur Ehrfurcht vor dem Sakrament und Furcht vor der Sünde, sondern noch maßgeblicher war die Tatsache, daß man eben das heilige Meßopfer nicht mehr verstand; und ganz gewiß hat auch in früheren Zeiten bereits eine große Rolle gespielt, was heute wohl der wichtigste Grund für das Fernbleiben von der sakramentalen Kommunion geworden ist: die menschliche Bequemlichkeit, die aus dem ganzen „Gottesdienst“ eine „Andacht“ macht, an die Stelle des „religiösen Tuns“ einige „fromme Gedanken und Anmutungen“ und an die Stelle des gemeinsamen Opferanliegens mit Christus dem Hohenpriester ein persönliches Gebetsanliegen setzt, und die mehr das selbstsüchtige Erlebnis einer seelischen Erhebung als die devotio in Reue, Liebe und Dankbarkeit und Selbsthingabe erstrebt. Daß dieser geistig-religiöse Boden auch nicht mehr zu einer geistigen Kommunion hinreicht, ist verständlich und so ist begreiflich, daß mit der neuen Empfehlung der häufigen sakramentalen Kommunion die geistige Kommunion in unserer Zeit ganz verschwunden ist. Wir werden ja unserer Zeit, scheint mir, nicht unrecht tun, wenn wir feststellen, daß wohl sehr wenig Christen, die am Meßopfer teilnehmen und nicht sakramental kommunizieren, noch zu einer geistigen Kommunion kommen, und selbst diejenigen, die an Hand eines guten Gebetbuches vielleicht Gebete verrichten, die zu einer geistigen Kommunion führen sollen, werden nicht mehr recht wissen, worum es hier eigentlich geht. Dies kann uns jedoch nicht verwundern, wenn, wie wir eingangs dargestellt, seit einer Generation die geistige Kommunion in Unterricht und Verkündigung nicht mehr erklärt und empfohlen wird. Doch die kurze Geschichte der geistigen Kommunion kann uns zeigen, daß mehr hinter ihr verborgen ist, als was seit dem 16. Jahrhundert darunter verstanden wurde, und eine rechte Auffassung derselben wird uns wieder verstehen lassen, daß die geistige Kommunion neben der sakramentalen Kommunion und für dieselbe von großer Bedeutung sein kann.

IV. Von der Praxis der geistigen Kommunion

Vier Fragen wollen wir uns hier kurz beantworten: 1.) Warum ist die geistige Kommunion neben der sakramentalen Kommunion wertvoll oder notwendig? 2.) Wann erscheint die geistige Kommunion im engeren Sinne angebracht? 3.) Wie wird die geistige Kommunion praktisch empfangen? 4.) Welche seelsorgliche Bedeutung hat diese Auffassung und Praxis der geistigen Kommunion?

1. Warum ist die geistige Kommunion neben der sakramentalen Kommunion wertvoll oder notwendig?

Ganz gewiß bleibt das Ideal der Wunsch der Kirche in unserer Zeit, die sakramentale Kommunion so oft zu empfangen, als es möglich ist. Doch viele Überlegungen lassen daneben die geistige Kommunion als sehr wichtig erscheinen und gerade diejenigen, die die sakramentale Kommunion recht verstehen und lieben, werden diese Gründe verstehen und billigen.

a. Einmal wird es auch bei regelmäßigen Kommunikanten zuweilen vorkommen, daß sie um höherer Pflichten willen oder durch höhere Mächte gezwungen von ihrer Ordnung eine Ausnahme machen müssen. Wird aber nicht gerade bei einem täglichen

Kommunikanten, dem die heilige Kommunion nicht ein mechanischer Teil seiner menschlichen Tagesordnung, sondern Ausdruck und Tat seiner Liebe zu Christus und seines Lebens mit dem gekreuzigten Christus ist, ein solcher Ausfall der sakramentalen Kommunion ganz besonders das Bedürfnis wachrufen, wenigstens geistigerweise die heilige Kommunion empfangen, am Morgenopfer teilnehmen zu können? Und ist es nicht ebenso bei denjenigen, die regelmäßig in jeder Sonntagsmesse kommunizieren? Ist es nicht ein bedenkliches Zeichen, wenn dieses Bedürfnis nicht besteht? Besteht hier nicht der Verdacht, daß die häufige Kommunion etwas Mechanisches geworden ist, ein Stück der heiligen Messe, die selbst als ein alltägliches, aber etwas äußeres Tun erscheint, so daß die heilige Kommunion zugleich mit der heiligen Messe ausfallen kann, ohne daß dies beunruhigen würde?

b. Im Zusammenhang damit verdient ein anderer Gedanke Erwähnung: Ob nicht auch für regelmäßige Kommunikanten ein Verzicht auf die sakramentale Kommunion und die Mühe einer echten geistigen Kommunion unter Umständen sehr wertvoll und wichtig sein kann?

Vor zwei Extremen müssen wir uns hier hüten: Es wäre falsch, die heilige Kommunion als eine Belohnung für ein reines und christliches Leben aufzufassen, gewiß. Aber es wäre auch nicht ganz richtig, sie nur für ein Heiligungsmittel zu halten, das man täglich empfangen soll, um besser zu werden. Gewiß ist die heilige Kommunion eine sakramental-reale Hilfe vom Fleisch und Blut Christi her im Kampf gegen das eigene Fleisch und Blut, ist sakramentale Hilfe vom Kreuz Christi her im Tragen des eigenen Lebenskreuzes, ist Hilfe von der persönlichen Liebe Christi her gegen die Einsamkeit und Lieblosigkeit des eigenen Herzens. Doch das eigene Bedürfnis und der Hilfsmittelcharakter des heiligen Sakramentes allein können nicht „maßgeblich“ sein für die Häufigkeit des Sakramentenempfangs. Es gibt auch eine „Würdigkeit aus der eigenen Vorbereitung“ als Maß, und dieses „subjektive“ Maß darf nicht vernachlässigt werden, soll nicht die Gefahr entstehen, daß der Leib des Herrn nicht mehr genügend unterschieden wird, oder daß der häufige Kommunikant selbst zu einer Art Doppelleben kommt. Können wir nicht manchmal bei jungen Menschen in den Stürmen der Entwicklung oder den Bewährungsproben der Brautzeit diese Krisen erkennen, und sind nicht manche Versager nicht etwa ein unvorbereitetes Unglück, sondern eben durch eine Reihe von inneren „Maßlosigkeiten“ oder durch ein zeitweises „Doppelleben“ vorbereitet? Wäre es nicht gerade für diese und für die vielen anderen Krisenzeiten, die auch in einem guten Christenleben nicht ausbleiben werden, sehr wertvoll, an die Stelle des leicht zu einem objektiven Mechanismus führenden, regelmäßigen sakramentalen Kommunionempfanges den bewußten Wechsel zwischen sakramentalem und geistigem Kommunionempfang zu setzen, der neben der objektiven Wirklichkeit der sakramentalen Hilfe auch die subjektive Wirklichkeit der eigenen Vorbereitung durch ein christliches Leben erwägt und wertet, und demnach dort, wo er sich sagen muß, wo ihm sein Gewissen sagt, daß seine subjektive Vorbereitung, die tätige Verwirklichung seines guten Willens, nicht genügend war, sich mit der geistigen Kommunion begnügt, diese aber um so mehr ausgestaltet in echter Reue und Liebe, so daß diese geistige Kommunion dann auch wieder eine gute Vorbereitung auf eine gute Beichte ist, die den sakramentalen Kommunionempfang wieder neu begründet? Müssen wir nicht manchmal feststellen, daß eine allzu sichere

Unterscheidung zwischen schwerer und läßlicher Sünde auch Beicht und Kommunion allzu unerbittlich trennen, die Beichte unter dem nicht recht glücklichen Titel der „Andachtsbeichte“ für unnötig erklärt und so dem religiösen, sakramentalen Leben die ethische Seite immer mehr entzieht, und auf diese Weise das Mysterium allzu nahe an die Vorstellung des Magischen rückt?

Noch schwieriger, aber deshalb nicht weniger einer Überlegung wert, ist die andere Frage, ob auch das Moment der „Stimmung“ für den Sakramentsempfang etwas zu sagen haben darf. Ganz gewiß kann die meist körperlich oder klimatisch bedingte, gefühlsmäßige Stimmung hier nicht mitsprechen. Aber gibt es denn nicht auch eine Stimmung gerade der höheren Seele in uns, die Folge und Indikator eines guten oder schlechten Gewissens ist? Gehört nicht der Sinn für diese geistige Stimmung auch zur rechten Gewissenspflege? Selbstverständlich möchten diese Überlegungen nicht einer Skrupulosität das Wort reden; aber sie möchten vor einem gewissenlosen Mechanismus warnen, der religiös ebenso verwerflich ist.

Könnte endlich dieser freiwillige Wechsel zwischen sakramentaler und geistiger Kommunion nicht von ganz besonderer Bedeutung für die Jugend sein, die noch im Reifen ist und unfertig? Gäbe nicht gerade der Jugend dieser bewußte Wechsel die Möglichkeit, die für ihr Reifen so notwendige Unterscheidung zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Vorsatz und verwirklichender Tat, zu lernen und doch ihr religiöses Leben hineinzubinden in die Treue zum Leben mit Christus aus seinem Erlösungsmysterium? Wird nicht diese Treue gerade dadurch besonders erschüttert, weil das Verständnis für die geistige Kommunion fehlt, die den guten Willen auch weiterhin in wirksamer Weise in das Erlösungsmysterium hineinbindet, auch wenn ein Mangel im Vollbringen, ein Versagen in der Tat, die sakramentale Kommunion nicht angebracht oder nicht möglich erscheinen läßt? Christliche Treue hat doch ihren Grund nicht nur im menschlichen Gewissen und Vermögen und Vollbringen; sie ist auch Teilhabe an der Treue des gnädigen Gottes durch den Glauben, an der Treue der Erlöserliebe Christi durch die Geduld, an der Treue des einwohnenden Heiligen Geistes durch die Sehnsucht und Liebe des Menschen.

c. Diese Überlegungen führen noch zu einem dritten Gesichtspunkt, der gerade dem Seelsorger von heute, aber auch jedem frommen Christen, die geistige Kommunion als großes Anliegen unserer Zeit erscheinen läßt. Wer die im Grunde gottferne und gottfeindliche Welt von heute nimmt, wie sie ist, und das Leben der Christen in dieser Welt sieht, weiß, daß es eine Anzahl von Christen gibt, die nicht nur getauft und darum unsere Mitbrüder und Mitschwester sind, die auch tatsächlich christlich sein möchten, die ein oft nicht geringes Maß von gutem Willen haben und vielerlei Anstrengungen machen. Doch ein allzu steiniger oder dürrtiger Ackerboden des eigenen Herzens und die Dornen und die Vögel ihrer Umwelt — man denke an manche gefährdete Jugend, denke an die Ehekrisen, die durch die allgemeine Genußsucht und die Häresie des Monopols des wirtschaftlichen Denkens tatsächlich besteht — lassen diese Christen nun einmal wirklich nicht zu einem Alltagsleben kommen, das sie etwa zu allsonntäglicher Kommunion ohne vorausgehende Beichte fähig machen würde. Ist es nun darum nicht praktisch so, daß in den großen Sonntagsgottesdiensten neben einer kleinen Gruppe regelmäßiger Kommunikanten eine große Masse von Christen steht, die im wesentlichen aus dem Meßopfer eine Gebetsandacht

machen muß, weil ihr der sakramentale Kommunionempfang nicht möglich und die geistige Kommunion praktisch nicht bekannt oder wenigstens nicht geübt ist? Zweierlei läßt uns die geistige Kommunion gerade für diese Christen wertvoll und notwendig erscheinen: 1. Einmal brauchen gerade diese Menschen die Kraft des Erlösungsofers Jesu Christi, das ja nicht für die Gerechten, sondern für die Sünder dargebracht worden ist. Die geistige Kommunion aber gibt diesen Christen wirklichen und wirksamen Anteil am heiligen Meßopfer, wie wir noch sehen werden. Zugleich ist sie die beste Vorbereitung zu einer guten Beichte und Erziehung hin zur sakramentalen Kommunion. Dabei ist sie, wenn einmal bekannt und geübt, so leicht, und bleibt immer der sicherste Weg aus der Enge der Gesetzesreligion und des semipelagianischen Ethizismus herauszukommen in die Freiheit der Kinder Gottes (Jo 8, 36). 2. Zum anderen muß gerade dem Priester und den frommen Gläubigen, die bei jeder heiligen Messe die sakramentale Kommunion empfangen, die geistige Kommunion für alle, die nicht sakramental kommunizieren, so überaus wertvoll und notwendig erscheinen, einmal wegen der lebendigen Opfergemeinschaft und dann aus dem christlichen Grundgebote der Bruderliebe. Es ist ein Gesetz der Psychologie, daß Glieder einer Werkgemeinschaft im gemeinschaftlichen Tun nie neutral nebeneinander stehen können: entweder werden sie einander fördern oder einander behindern. Ist nicht tatsächlich die Menge der nicht Mitopfernden für die religiöse Freude und Festesstimmung oft ein Hemmnis? Aber schaffen wir uns nicht selber dieses Hemmnis, weil wir diesen christlichen Brüdern und Schwestern den Weg nicht mehr zeigen, auf dem auch sie innerlich am Opfer teilnehmen, mit uns wirklich vereint opfern und geistig wirklich kommunizieren können? Und seit einer Generation unterschlagen wir diese Verkündigung von der geistigen Kommunion, die grundchristlich und urkirchlich ist!

Doch wenn uns schon nicht das Verlangen nach der lebendigen Opfergemeinschaft dazu führt, muß uns nicht wenigstens die christliche Liebe dazu zwingen, ohne die auch unser sakramentaler Kommunionempfang nicht in Ordnung ist, in der Gefahr des unchristlichen Individualismus und Egoismus unterzugehen droht? Ist denn wirklich in unserer religiösen Praxis die Gefahr, auch das Christliche zu einem selbstgerechten und selbstsicherungsbeftissenen Pharisäismus zu entstellen, vollständig ausgeschlossen? Und ist nicht auch unter den vielen ohne Meßbuch und an den Kirchentüren auch heute noch mancher Zöllner zu finden, der Christus selbst mehr gefällt als der Mann, der nur gute Taten von sich aufzählen kann?

Ganz gewiß soll mit diesen Darlegungen nicht die geistige Kommunion nun zum Allheilmittel in all unseren Schwierigkeiten erklärt werden. Aber nach einer langen Periode des Totschweigens ist es vielleicht an der Zeit, auf ihre Bedeutung wieder etwas aufmerksam zu machen.

Suchen wir nach diesen Überlegungen die Antwort auf die zweite Frage:

2. Wann ist also die geistige Kommunion angebracht?

a. Die geistige Kommunion ist angebracht für alle, die im Stande der Todsünde sind und einer heiligen Messe beiwohnen, einerlei, ob es sich um eine pflichtmäßige Sonntagsmesse oder um eine freie Werktagmesse handelt. Sie gibt die Möglichkeit einer wirklichen und fruchtbaren Teilhabe am heiligen Meßopfer auch für den Sünder. Doch wäre es untragbar, die geistige Kommunion auf diesen Fall einzuschränken

oder darin auch nur ihren Hauptsinn zu sehen. Im Gegenteil ist zu diesem Fall, wo das klare Gewissensurteil einer schweren Sünde vorliegt, zu sagen, daß hier die Gewissenspflicht vorliegt, so bald als möglich über das Bußgericht der Kirche sich um den Gnadenstand zu bemühen. Die geistige Kommunion wäre nur angebracht, wenn und solange die Beichte nicht möglich ist. Selbstverständlich ist aufrichtige (wenn möglich vollkommene) Reue vorausgesetzt, soll es überhaupt zu einer geistigen Kommunion kommen. Der Mensch, der bewußt an der schweren Sünde festhält, der nicht zu einer seelischen Haltung kommt, die zur Reue gehört, wird erst recht nicht zu einer seelischen Haltung finden, die Voraussetzung für die geistige Kommunion ist.

b. Wichtiger und ganz gewiß häufiger werden die Fälle sein, in denen dem Christen selbst kein moralisch sicheres Urteil über seine Sünde und über seinen Zustand gegeben oder gar möglich ist. Doch auch hier muß das zweifelnde Gewissen in einer aufrichtigen, reumütigen Beichte sobald als möglich geordnet werden.^{26a}

c. Der eigentliche und wichtigste Bereich für die geistige Kommunion wird, wie oben angedeutet, dort zu finden sein, wo Christen infolge eigener Belastung oder durch Beruf und Umwelt in einer, längere Zeit andauernden, schweren Gefahr zur Sünde leben müssen. Es ist nicht möglich, nach jedem Fall oder auch regelmäßig jeden Samstag zu beichten, weil auch die Würdigkeit der sakramentalen Beichte in Gefahr gerät, wenn wegen der äußeren Verhältnisse tatsächlich keine Besserung eintritt. Es ist aber auch nicht möglich, in diesen Fällen ohne vorherige Beichte die sakramentale Kommunion jeweils anzuraten oder zu gestatten. Ebenso wenig ist aber deshalb ein solcher Christ auch schon vom wirklichen, fruchtbaren Anteil am heiligen Meßopfer auszuschließen, nachdem die Kirche selbst nicht mehr nach frühchristlichem Vorbild einen Büsserstand kennt, der vom Mysterium der heiligen Messe ausgeschlossen wäre. Vielmehr hat die Kirche in Erklärung des dritten Gebotes Gottes alle erwachsenen Christen zum Besuch, d. h. zur echt christlichen Teilnahme am Sonntagsgottesdienst (und ebenso für die kirchlichen Feiertage) verpflichtet, was voraussetzt (wenigstens in der Praxis des heutigen christlichen Lebens), daß sie selbst die Sünder und wenigstens diejenigen, die wir hier in dieser dritten Gruppe gekennzeichnet haben, nicht als Büsser vom Mysterium ausschließen will, sondern sie vielmehr gerade auf dem Weg über die wirkliche und fruchtbare Anteilnahme am Mysterium des Meßopfers zur Bekehrung und allmählichen Besserung des Lebens führen und wenigstens immer wieder zum Erlösungsoffer Jesu Christi als dem einzigen Quell aller Sündenvergebung und Heiligung in lebendige Verbindung bringen will. Die Kirche hat im Tridentinum²⁷ auch ausdrücklich die geistige Kommunion als voll-

^{26a} Zu diesen beiden Fällen ist zu bemerken, daß Cod. J. C. cn 906 die Gläubigen nur zu einer einmaligen Beicht im Jahr verpflichtet, wodurch die Geistige Kommunion noch mehr an Bedeutung gewinnt; denn nach cn 856 genügt die vollkommene Reue nach schwerer Sünde nicht für den Empfang der sakramentalen Kommunion.

²⁷ Sess. XXII de sacrificio missae c 6. . . quod in eis (missis) populus spiritualiter communicet . . . In diesem Sinne ist wohl auch das missae adesse (CJC cn 1249) oder adstare (Trid. hier) als spiritualiter communicare zu verstehen. Die Enzyklika *Mediator Dei* läßt viele Formen der Mitfeier des heiligen Meßopfers gelten (vom eigentlichen Mitfeiern in Opfergang und Mitbeten der Meßgebete bis zum bloßen „frommen Nachdenken über die Geheimnisse Jesu Christi“ oder Verrichten von Gebeten [Rosenkranz], die von den Riten der Messe ganz verschieden sind); deutlich gibt sie jedoch zu erkennen, daß sie zu dieser Weitherzigkeit durch die Unzulänglichkeit der Menschen geführt wird, für die sie ver-

gültige Anteilnahme der Gläubigen am Meßopfer anerkannt und deshalb auch ein Meßopfer, in dem der Priester allein sakramental kommuniziert, als allgemeines Opfer aller Gläubigen gebilligt.

d. Daneben scheint uns trotz, nein gerade um unserer eucharistischen Bewegung willen noch die vierte Gruppe nennenswert: die guten Christen und regelmäßigen Kommunikanten, die aber um der Wahrung des sittlichen Elementes in allem Mysterium, um der Notwendigkeit der eigenen Vorbereitung und der Gefahr des Mechanismus und eigener Gewissensvernachlässigung wegen, freiwillig sich unter die neuzeitlichen Büsser stellen und statt der sakramentalen Kommunion auch einmal nur die geistige Kommunion empfangen. Vielleicht ist selbst die Wahrung der inneren Freiheit vor äußerem Mechanismus Grund genug für solche Christen, gelegentlich auf die sakramentale Kommunion zu verzichten und durch geistige Kommunion am Meßopfer teilzunehmen. In keinem Fall aber wird es heute mehr angebracht sein, ja für jeden Sonntag ist es durch das Kirchengebot ausgeschlossen, auf das Meßopfer selbst oder auf die rechte innere, für den getauften Christen immer fruchtbare Anteilnahme am Meßopfer selbst zu verzichten, oder sie zu einer bloßen Gebetsandacht herabzuwürdigen, weil die sakramentale Kommunion eben nicht angebracht oder nicht möglich erscheint.

Nach diesen Überlegungen wollen wir uns nun endlich der Frage zuwenden:

3. *Wie wird die geistige Kommunion praktisch empfangen?*

Welche Akte, Elemente und Formen gehören zur geistigen Kommunion?

a. Zunächst wollen wir klarstellen, was wir hier unter geistiger Kommunion verstehen wollen. Im heutigen Stadium der Entwicklung der Sakramentenlehre unserer heiligen Kirche ist es wohl nicht mehr gängig, wie wir es im geschichtlichen Teil gesehen haben, jede fromme Betrachtung des Leidens Jesu oder, wie es heute manchmal vertreten wird, jede in christlicher Verantwortung gesehene Begegnung mit einem Christen aus dem Gedanken der Gliedschaft am Leibe Christi heraus, also jede edle, christliche soziale Begegnung oder Tat als geistige Kommunion anzusprechen. Wir wollen klar fünf christliche (oder religiöse) Räume unterscheiden:

(1.) Leben aus der Gegenwart Gottes als allgemeinste religiöse Haltung des Geschöpfes vor seinem Schöpfer, des Knechtes auf Erden vor seinem Herrn im Himmel, des Kindes in dieser Welt vor seinem Vater im Himmel.

(2.) Ein neuer Raum ist geschichtliche Wirklichkeit geworden durch die Menschwerdung und Erlösungstat Jesu Christi. Allen Menschen ist damit ein neuer Weg

antwortlich ist, während sie aus ihrem dogmatischen Verständnis des heiligen Meßopfers immer wieder die Gläubigen ermahnt und bittet, wenigstens durch geistige Kommunion und, so oft nur immer möglich, auch durch sakramentale Kommunion ihre Teilnahme am heiligen Meßopfer zu „vervollständigen“ (ad integrandum): Herdertext, Freiburg 1948, n. 107, 114, 117). Was an den neuen Bestrebungen, die Kommunion als Opfermahl für die Messe als „notwendig“ zu erklären, abgelehnt wird, ist nicht der Sinnzusammenhang von Meßopfer und Opfermahl an sich, sondern vielmehr die Verkennung des *objektiven*, vom jeweiligen Mittun der Gläubigen unabhängigen *Werkes des Meßopfers* und des von Christus bestellten Standes des *Amtspriestertums*, die hinter diesen neuen Forderungen manchmal zu spüren ist. Je nach der besonderen Betrachtungsweise (mehr liturgiegeschichtlich, juristisch, moralisch-religiös, dogmatisch) werden auch die einzelnen Elemente etwas anders gewertet und betont werden.

zu Gott „in ihm und durch ihn und mit ihm“ gegeben und viele uns nicht näher bekannte Wege der Gnade Gottes mögen für alle (auch die nicht getauften) Menschen in diesen Raum führen; allgemein ließen sich nur nennen wahre Gottesehnsucht, gläubige Hingabe und Liebe.

(3.) Die eigentliche Realität erreicht der Christusraum aber erst wieder durch seine Konkretisierung im einzelnen und dadurch in der Gemeinschaft der neuen, wahren Gotteskinder, durch das Sakrament der Wiedergeburt, durch die Taufe. Hier wird der mystische Leib Christi in seiner, dem irdischen Christus vergleichbaren Konkretheit aufgebaut, in dem dann auch all die anderen Sakramente ihren Platz haben. Hier mögen echte Nachfolge Christi aus lebendiger Betrachtung des Lebens und Leidens Christi, die durch Christi Gnade geheilte und geheiligte neue soziale Beziehung zum Mitchristen und überhaupt zum Mitmenschen ihren Platz finden.

(4.) Der Christusraum ist aber nicht eine tote Gegebenheit, sondern ein dem Menschen entsprechender Lebensraum, der seine höchste Verwirklichung je immer neu gewinnt, wo und so oft das Erlösungsoffer Jesu Christi und damit alle Mysterien Jesu durch den gesandten und geweihten Priester im Auftrag Christi und im Namen der Kirche sakramental gegenwärtig gesetzt werden im heiligen Meßopfer. Die aktive Mitfeier dieses heiligen Opfers findet ihren höchsten Ausdruck im Opfermahl. Da aber die Kirche mehr als ein Jahrtausend neben der sakramentalen Kommunion auch die geistige Kommunion als wirkliche Teilnahme an diesem Opfer anerkannt hat, sind wir nicht berechtigt, nur die sakramentale Kommunion als wirkliche Anteilnahme gelten zu lassen, auch wenn sie selbstverständlich das objektive Ziel und Ideal bleibt. So möchten wir hier der geistigen Kommunion als wirkliche Anteilnahme am Meßopfer ihren Platz geben. Als *sichtbares Zeichen* für diese geistige Kommunion müßte demnach eine konkrete *Beziehung zum Meßopfer* verlangt werden. Diese kann jedoch verschiedener Art sein. Sie kann durch die persönliche Anwesenheit bei jedem Meßopfer gegeben sein. Wie jedoch echter Kommunionempfang auch außerhalb der Messe möglich ist, obwohl Kommunion wesentlich Opfermahl ist und bleibt, so kann auch diese geistige Kommunion einfach vor dem Tabernakel empfangen werden. Ja, wegen ihres geistigen Charakters ist diese geistige Kommunion auch möglich zu denken durch bloß geistige Anwesenheit bei der Messe oder vor dem Tabernakel, wenn eine persönliche, leibliche Anwesenheit unverschuldet nicht oder nicht gut möglich ist. Dadurch ergeben sich außerordentliche Möglichkeiten für die geistige Kommunion, die gerade für das christliche Leben in einer gottfernen oder gottfeindlichen Zeit, selbst in Christenverfolgungen von außerordentlicher Bedeutung sind.

(5.) Der realste, weil unserer leib-geistigen Menschennatur angepaßte Christusraum freilich ist erst dann erreicht, wenn auch durch die sakramentale Kommunion die Teilnahme am Meßopfer vollzogen wird.

Haben wir so im Bezug zum heiligen Meßopfer das äußere Element der geistigen Kommunion herausgestellt, so gilt es nun die geistigen Akte, die hiefür notwendig sind, näher zu bestimmen.

b. Für die geistige Kommunion haben die geistigen Akte eine andere Bedeutung als für die sakramentale Kommunion.

(1.) Ohne uns in theologische Einzelfragen verlieren zu wollen, sei nur auf folgende

Unterscheidungen und Feststellungen hingewiesen. Es liegen unseres Wissens noch keine kirchlichen Entscheidungen über diese Fragen vor, so daß wir aus den schon festgelegten Lehren über die Sakramente und die Sakramentalien und aus den kirchlichen Äußerungen über die Wirkung der geistigen Kommunion und aus dem Sonntagsgebot der Kirche die theologischen Schlüsse ziehen müssen für die geistige Kommunion.

Zunächst ist festzuhalten, daß diese geistigen Akte nicht nur freies Werk des Menschen (*opus operantis*) sind, sondern für die geistige Kommunion einen konstitutiven Charakter haben, eben das bedeuten und wirken, was beim sakramentalen Kommunionempfang das reale Essen des Opfermahles bedeutet und wirkt. Umgekehrt bleibt der Hauptunterschied zwischen der sakramentalen und geistigen Kommunion auch gerade darin für uns Menschen spürbar, daß eben das körperliche Essen der sichtbaren Zeichen des Opfermahles uns auch eine durch die Sinneserfahrung gegebene Sicherheit über den Kommunionempfang vermittelt, während bei der geistigen Kommunion die Sicherheit wegen der bloßen Bindung an die geistigen Akte auch nur eine geistige ist. Die Wirkung des Sakramentes ist freilich vollständig unabhängig von diesem Sicherheitserlebnis. Wegen dieser verschiedenen Form von Sicherheit wird aber auch die sakramentale Kommunion für uns immer als ein abgeschlossener Akt erscheinen, während die geistige Kommunion vielmehr den Eindruck des Unfertigen hinterläßt. Wiederum ist jedoch der Grund hierfür nicht in der Wirkung des Sakramentes zu suchen, sondern nur in unserer leibgeistigen Natur, die eben das Fertigkeitserlebnis oft erst dort hat, wo auch der leibliche Bereich mit seinem statischen Raumerlebnis erfaßt worden ist. Hinsichtlich der Würdigkeit und Fruchtbarkeit ist auch bei der sakramentalen Kommunion (besondere Gnadengaben und Privatoffenbarungen ausgenommen) nur eine moralische Sicherheit gegeben, nicht mehr. Und was das Erlebnis der Abgeschlossenheit bei der sakramentalen Kommunion angeht, ist zu sagen, daß auch die sakramentale Kommunion nicht ein Ende, sondern ein Anfang ist, und dieses sinnliche Gefühl der Fertigkeit gerade oft ein Grund dafür ist, daß die Kommunion als Gnade, die Verpflichtung und Aufgabe bedeutet, nicht genügsam erkannt wird.

(2.) Wenden wir uns nun der Betrachtung der einzelnen Akte zu, so ist zuerst der *Glaube* an die eucharistische Gegenwart Christi zu nennen. Da der Glaubensakt in der geistigen Kommunion auch noch irgendwie die sinnliche Erfahrung aus der sakramentalen Kommunion ersetzen soll, wird es recht angebracht sein, wenn der Glaubensakt hier mit der örtlichen Vorstellung verknüpft wird²⁸. Nicht nur allgemein an die Gegenwart Christi im heiligen Sakrament erwecken wir Glauben: wir stellen uns vielmehr im Geiste vor einen Altar oder Tabernakel, um hier den wirklichen Christus in der Brotsgestalt aufzusuchen oder aus der Erinnerung an diesen Altar, wo nach unserer Meinung auch jetzt Christus im Tabernakel weilt, eine heilige Messe, die vielleicht zu dieser Zeit regelmäßig gefeiert wird, mitzufeiern. Diese Vorstellungen von Raum und Zeit sind für den bei der geistigen Kommunion notwen-

²⁸ Der Artikel des Dict. (vgl. oben Anm. 24) Sp. 572 ff. verknüpft diese Vorstellung mit dem Verlangen nach der Kommunion. An dritter Stelle wird hier für die geistige Kommunion eine Danksagung verlangt, als hätte man wirklich kommuniziert. Vgl. dazu unsere Ausführungen unten S. 129.

digen Glauben natürlich nur erfordert, wenn wir nicht leibhaftig in der Kirche anwesend sein können. Dann aber sind sie von ganz großer menschlicher Bedeutung. Wieviele haben dies im Krieg, in Gefangenschaft in Rußland, im KZ erfahren, wieviele, besonders wieviele Priester werden heute aus diesem Glauben und aus dieser Vorstellung die geistige Kommunion üben und Kraft und Leben für ihre Christusnachfolge in Gefangenschaft und Leiden schöpfen!

Soll freilich die heilige Kommunion aus ihrer individualistischen-personalistischen Einengung befreit werden, wie wir oben dargetan haben, dann ist es notwendig, daß unser Glaube nicht nur bei der realen Gegenwart Christi als solcher stehen bleibt. Wir müssen das Opfergeschehen, die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers im Geiste an uns vorüberziehen lassen und mitfeiern, um mit dem Opfermahl des Priesters auch unsere geistige Kommunion zu empfangen. Wie können wir uns diese geistige Kommunion nun vorstellen? Es wäre sinnlose Spielerei, scheint mir, sich vorzustellen, daß wir nun sakramental unter der Brotsgestalt kommunizierten. Nein, gerade hier muß sich die geistige Kommunion bewähren. Die Einigung mit Christus kann zunächst nur in der geistigen Begegnung geschehen. Doch mehr kann es auch in der sakramentalen Kommunion nicht sein, denn auch hier kommt Christus nicht sinnlich erfahrbar zu uns. Was aber die geistige Begegnung zur wirklichen Kommunion macht, ist einmal, daß sie im Zusammenhang mit dem wirklichen oder vorgestellten Meßopfer geschieht; zum anderen aber müssen und können uns die drei aus der Schrift aufgezeigten Sinngestalten der heiligen Eucharistie helfen, auch wirklich geistige Kommunion zu feiern, d. h. Teilhabe am Fleisch und Blut Christi im Kampf gegen Fleisch und Blut in uns, Teilhabe am Leiden und Sterben des gekreuzigten Heilandes, um mit ihm unser Leiden und Sterben zu vereinigen, Begegnung mit dem Erlöser Christus, der durch das Sterben zur Auferstehung und zur ewigen Herrlichkeit fortgeschritten ist, um in ihm unseren Glauben an das ewige Leben in der ewigen Seligkeit neu zu stärken und verfestigt zu empfangen. So wird die geistige Kommunion uns gerade durch diesen Glauben mehr zu Christus hinführen, während die sakramentale Kommunion Christus mit sakramentaler Gewißheit zu uns bringt. Doch nur, wo die heilige Kommunion in dem individualistisch eingengten Sinn von persönlicher Begegnung allein gesehen wird, wird dieser Gegensatz zwischen geistiger und sakramentaler Kommunion so stark empfunden. Das „Nun hab ich, was mein Herz begehrt“ kann auch in einem ungesunden Sinn als Befriedigung des Besitz- und Sicherungstriebes verstanden werden nicht nur als Ausdruck des Dankes und der Freude über diese unverdiente Begegnung mit Christus. Gerade in der immer neuen Auseinandersetzung zwischen geistiger und sakramentaler Kommunion klärt sich uns, wie wir schon in diesen Überlegungen spüren, das eigentliche Mysterium gegenüber dem natürlich Sinnhaften und dem bloß subjektiv Gedachten mehr und mehr.

Der zweite, im oben genannten Sinne notwendige, geistige Akt für die geistige Kommunion ist die *Sehnsucht* nach dieser Kommunion, das innige Verlangen nach der Teilhabe am Meßopfer durch die heilige Kommunion. Von hier könnte die geistige Kommunion eine Art *Begierdekommunion* genannt werden, wie wir etwa von einer Begierdetaupe und in der vollkommenen Reue vielleicht von einer Art Begierdebüße sprechen können. Doch wie jedes Sakrament seinen besonderen Seinscharakter

hat, so sind auch diese Begierdeformen wesentlich verschieden. Um nur den wichtigsten Unterschied herauszustellen: Begierdetaupe und Begierdebuße sind notwendig auf das wirkliche Sakrament hingewiesen, das bei nächster, gegebener Gelegenheit empfangen werden muß, soll das Begierdesakrament wirksam sein oder bleiben. Die geistige Kommunion hat diese Beziehung zur sakramentalen Kommunion nicht. Sie ist nicht final, höchstens kausal auf die sakramentale Kommunion hingeordnet, d. h. ihre Wirksamkeit hängt nicht von der folgenden sakramentalen Kommunion ab, sondern sie selbst hat vielmehr den Sinn, in den aufgezeigten „Notfällen“ die sakramentale Kommunion vollgültig zu ersetzen, bis die sakramentale Kommunion wieder möglich ist, nach der sie die Sehnsucht immer neu weckt und steigert.

Wenn wir wieder fragen, worauf sich die Sehnsucht erstrecken muß, ist abermals zu sagen: Es wäre zu eng, wenn sich die Sehnsucht nur auf den „Seelenbräutigam“ oder den „süßen Seelengast“ erstrecken würde. Diese individualistische Einengung ist leider auch in dem nicht kindertümlichen, sondern kleinmädchenhaften „Jesus, Jesus, komm zu mir“ in unseren Erstkommunionunterricht beherrschend eingegangen und läßt so viele Erwachsenencommunien nicht zu der Größe wachsen, die notwendig wäre, um auch für den erwachsenen Menschen zum religiösen Erlebnis werden zu können. Auch die Sehnsucht muß sich erstrecken auf die Heiligung von Leib und Seele durch Fleisch und Blut, Leib und Seele Christi, auf die Tilgung unserer Sünden und Schwächen und Stärkung unserer guten Triebe durch Jesu Fleisch und Blut und durch sein bitteres Leiden und Sterben, auf die Verscheuchung der Finsternis und Einstrahlung des Lichtes durch Christus, das Licht der Welt, auf das Leben im mystischen Leib Christi, auf Teilhabe am Leben aus Gott durch Christus den Gottmenschen. Ja, gerade für die geistige Kommunion haben diese Gedanken besondere Bedeutung, und von hier aus wird uns auch die sakramentale Kommunion in ihrem Reichtum und ihrer Tiefe dann wieder verständlicher. In sehr schlichter, aber feiner Weise faßt eine Meßandacht²⁹ diese geistigen Akte in die Worte: „Und kann ich Dich heute nicht wirklich empfangen, so bitte ich Dich um so inniger: Komm geistigerweise in mein Herz! Heilige es durch Deine Gnade. Wecke und belebe in ihm die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, der Andacht und Reinheit, der Demut und Sanftmut, der Geduld und Beharrlichkeit! Laß mich nie von Dir getrennt werden! Das ist mein innigster Wunsch und meine größte Bitte!“

(3.) Die anderen Akte, etwa Demut, Reue, Liebe, werden sich um diese beiden Grundakte des Glaubens und der Sehnsucht ranken, sind aber als nicht konstitutiv hier nicht eigens zu nennen. Wichtiger ist die Frage nach der *Danksagung*. Wer die sakramentale Kommunion richtig versteht, wird gerade in der Danksagung ein wesentliches Element, wird hier die „Eucharistie“ kulminieren sehen. Rechter sakramentaler Kommunionempfang soll uns hineinführen in die christliche Grundhaltung der Dankbarkeit: das ganze Tagewerk soll dankbares Mitwirken mit der Gnade der heiligen Kommunion, mit Christus in uns sein. Vielleicht leidet unser sakramentaler Kommunionempfang in ganz besonderer Weise daran, daß viele Anstrengungen für die Vorbereitung aufgewendet werden, aber wenig für die Nachbereitung geschieht, daß darum die letzte Frucht der Eucharistie, die wahre Verherrlichung des Dreifal-

²⁹ Lob Gottes, Regensburg 1932, S. 74

tigen Gottes, wenig gepfückt und die Eucharistie sehr schnell im Alltag vergessen wird.^{20a}

Anders ist wohl die Grundhaltung nach der geistigen Kommunion. Da hier, wie oben gezeigt, mangels des sinnenfälligen Zeichens das Erlebnis der Gegenwart Christi in uns und des Abgeschlossenenseins dieses religiösen Aktes nicht so erreicht wird, wird die geistige Kommunion ihren Höhepunkt in dem Stehen unter dem Kreuze Christi finden, und wir bleiben hier mehr unter dem Kreuze in Reue und demütiger Bitte stehen. Wo nicht eigene Unwürdigkeit, sondern nur äußere Umstände von der sakramentalen Kommunion abhalten, mag auch die geistige Kommunion zur letzten Dankbarkeit führen; auch hier wird freilich die Dankbarkeit mehr dem gekreuzigten Heiland gelten, nicht so sehr dem Gast in unserer Seele. Doch wer wollte behaupten, daß diese Dankbarkeit geringer an religiösem Wert ist, auch wenn sie vielleicht nicht den etwas selbstsicheren Charakter des Besitzenden aufweist. Nicht immer ist die Dankbarkeit dessen, der mehr empfangen hat, auch größer und reiner als die Dankbarkeit dessen, der in größerer Not weniger empfangen hat. — Dabei muß noch ein Wort gesagt werden zu dem, was die geistige Kommunion wirkt.

4. *Was wirkt die geistige Kommunion? Welche Bedeutung hat sie?*

Schon der geschichtliche Aufriß hat uns gezeigt, wie das Mittelalter die sakramentale und die geistige Kommunion auf dieselbe Stufe stellte hinsichtlich der Wirkungen, und wie das Tridentinum noch in seinem Katechismus ausdrücklich daran festhält, daß die geistige Kommunion, „wenn schon nicht die gleichen, so doch die größten und wichtigsten Wirkungen der sakramentalen Kommunion“ gewährt. Oben haben wir schon darauf hingewiesen, daß die Frage nach der Wirkung der Kommunion nichts zu tun hat mit dem sinnenhaften Erlebnis, das sie hinterläßt. Was nun die beiden Arten von Kommunion wesentlich auf die gleiche Stufe stellt, ist, daß beide Arten wirklich Anteil geben am Mysterium des heiligen Meßopfers, an der sakramentalen Vergegenwärtigung des Erlösungsopfers Jesu Christi, und uns all der wesentlichen Früchte teilhaftig machen, die uns durch das Opfermahl zufließen.

Die der leib-geistigen Natur des Menschen entsprechende sakramentale Kommunion gewährleistet die Fülle dieser Früchte in der dem leib-geistigen Menschen entsprechenden Weise. Doch wo für die bloß geistige Kommunion äußerer Zwang oder innere Begründung vorliegen, schenkt auch sie wesentlich alles, was uns das Opfermahl geben will. Man könnte hier die theologische Frage stellen, ob nun die geistige Kommunion nur *ex opere operantis*, d. h. auf Grund der menschlichen Akte ihre hohe Wirkung hervorbringe, oder ob sie *ex opere operato*, d. h. wegen der Beziehung der menschlichen Akte zu einem objektiven, realen Geschehen, zu diesen Wirkungen führe. Nach den Überlegungen, die wir über den Sinn der geistigen Kommunion als „vollständige“ Teilhabe am heiligen Meßopfer, über die besondere Bedeutung der geistigen Akte des Menschen für diese Teilhabe und über den Begriff der Begierdekommunion angestellt haben, möchte mir scheinen, daß diese übliche

^{20a} Vgl. dazu die langen Ausführungen in *Mediator Dei*, Herdertext 121—126.

Unterscheidung aus der Sakramententheologie auf die geistige Kommunion nicht mehr ganz anwendbar ist. Da geistige Kommunion in unserem dargestellten Sinn immer Beziehung zu einem konkreten, in Raum und Zeit stehenden heiligen Meßopfer hat, scheint mir nicht nur die geistige Kommunion verbunden mit der körperlichen und mitfeiernden Teilnahme am heiligen Meßopfer ihre Wirkung *ex opere operato* zu besitzen, sondern ebenso der geistigen Kommunion vor dem *Sacramentum expositum* und vor dem verschlossenen Tabernakel, ja selbst bei körperlicher Abwesenheit von der Kirche, wenn sie unfreiwillig ist, noch eine Wirkung *ex opere operato* zuzukommen. Von einem bloßen *opus operantis* zu sprechen erschiene mir zu wenig, weil ja die heilige Eucharistie, auf die sich die menschlichen Akte in der geistigen Kommunion beziehen, räumlich-zeitliche Realität besitzt, während etwa bei der Begierdetaupe das Sakrament eben erst durch den konkreten Sakramentsempfang selbst gesetzt wird. Freilich liegt auch kein *opus operatum* wie bei der sakramentalen Kommunion vor, wo das räumlich-zeitliche, sinnliche Tun des Menschen (das leibliche Essen der heiligen Gestalten) mit zu diesem *opus operatum* gehört, während bei der geistigen Kommunion nur geistige Akte mit der körperlich-geschichtlich realen Eucharistie verbinden.

Wenn wir die besonderen Vorzüge der geistigen Kommunion an sich noch herausstellen sollen, müssen wir folgende nennen:

a. Die geistige Kommunion gibt die Möglichkeit einer wirklichen Teilhabe am Meßopfer als Mysteriengeschehen auch allen denjenigen, die durch äußere Verhältnisse davon ferngehalten sind. Wer wollte die Bedeutung dieser Wirklichkeit verkennen gerade für unsere Zeit, wo in manchen Ländern Tausende von Priestern und Laienchristen in Kerkern leben müssen und Tausenden von christlichen Gemeinden die Möglichkeit des sakramentalen Opfers durch die staatlichen Machthaber genommen ist, während in anderen Völkern Arbeitstempo und Geschäftsgebaren oft die Teilnahme am sakramentalen Opfer sehr erschweren.

b. Die geistige Kommunion gibt die Möglichkeit der inneren wirklichen und wirk-samen Teilnahme am heiligen Meßopfer auch all denen, die wegen Sünde oder mangels innerer Vorbereitung nach eigenem Gewissensbefund zur sakramentalen Kommunion eben nicht fähig und doch gerade in diesem Zustand der Früchte des Erlösungsopfers besonders bedürftig sind.

c. Die geistige Kommunion gibt auch den Suchenden und Kämpfenden die Möglichkeit, vom heiligen Meßopfer her die Treue Christi festzuhalten, auch wenn ihre eigene menschliche Kraft noch nicht zur vollen, menschlichen Treue ausreicht.

d. Die geistige Kommunion ist so die beste Vorbereitung auf die wieder zu erstrebende sakramentale Kommunion.

e. Die geistige Kommunion hilft uns, auch die sakramentale Kommunion wieder geistiger zu empfangen, „den Leib des Herrn zu unterscheiden“.

f. Die geistige Kommunion gibt uns die Möglichkeit, auch bei der sakramentalen Kommunion die Gefahr des *Quotidiana vilescent* und des Mechanismus besser zu bannen, ohne die Treue Christi und zu Christus zu verlieren.

g. Die geistige Kommunion gibt vor allem auch dem häufigen oder täglichen Kommunikanten die Möglichkeit, das Verlangen nach dem Höchsten in sich zu bewahren und doch auch auf sein Gewissen und die davon bestimmten „Witterungen der

Seele“ zu hören. Sie ist ein im Rahmen des Mysteriums bleibendes Mittel zur Pflege des christlichen Gewissens, ohne das auch unser Sakramentsempfang nicht in Ordnung zu halten wäre.

Wer wollte angesichts dieser Bedeutung der recht verstandenen geistigen Kommunion nicht erkennen, daß es an der Zeit ist, die Lehre von der geistigen Kommunion wieder als wesentliches Stück in unseren Unterricht vom Meßopfer und von der heiligen Kommunion (auch im neuen Katechismusedntwurf!) aufzunehmen und in der Predigt und in der praktischen Gottesdienstgestaltung unsere Gläubigen auch dazu wieder zu erziehen?

Ganz gewiß kann und darf die sakramentale Kommunion, etwa in Lebensgefahr, nicht durch eine bloß geistige ersetzt werden, wie zur Zeit des Tridentinums wohl von nominalistischer Seite vertreten und durch den großen Konzilsvater Dominicus Soto ausdrücklich abgetan wurde. Aber sicherlich wäre die Übung der geistigen Kommunion auch für den Sterbenden ein großer Trost und ein vollgültiger Ersatz für das heilige Viaticum, wenn ihm dieses wahre Sterbesakrament durch äußere Verhältnisse verwehrt wäre. Nicht Ersatz für die mögliche sakramentale Kommunion soll und will ja die geistige Kommunion sein, sondern vielmehr die geistige, vollgültige Möglichkeit der wirklichen Teilhabe am Mysterium Jesu Christi, am heiligen Meßopfer für den geistigen Menschen, wenn die leibliche, sakramentale Teilhabe durch äußere Verhältnisse oder durch das eigene Gewissen verwehrt ist.

Möge diese rechte Auffassung von der geistigen Kommunion und ihre Praxis den Frühling unserer sakramentalen Kommunionbewegung zu einem fruchtbaren Sommer werden lassen; möge durch die Wärme der geistigen Liebe und Sehnsucht mit Gottes Gnade zur Entfaltung und Reifung kommen, was durch die pastorale Freigabe der häufigen und der Kinderkommunion als vielverheißende Knospe am Lebensbaum unserer heiligen Kirche vor einem Lebensaltar aufgebrochen ist³⁰. Wir schließen mit den schon einmal angeführten Worten Pius XII., der in seinem Rundschreiben „*Mediator Dei*“ die geistige Kommunion also empfiehlt: „Es ist der dringende Wunsch der Kirche, daß die Gläubigen, besonders wenn sie das Eucharistische Mahl nicht leicht in Wirklichkeit (reapse) genießen können, es wenigstens durch das Verlangen (votis saltem) empfangen und zwar so, daß sie durch Erweckung lebendigen Glaubens, durch eine demütig und ehrfürchtig hingeebene, dem Willen des Erlösers sich ganz überlassende Seelenhaltung und möglichst brennenden Eifer der Liebe sich mit ihm verbinden“.

³⁰ Die vorgebrachten Gedanken und Vorschläge gehen, wie mir ein Gespräch unmittelbar nach Abfassung dieser Zeilen mit J. Tyckiak zum Bewußtsein gebracht hat, freilich von einer Vorentscheidung als Voraussetzung aus: sie haben nämlich den *abendländischen Kirchenbegriff* zur Voraussetzung, wonach die Kirche mehr in *statu viatoris* gesehen ist, mehr missionarischen Charakter trägt, der Aufgabe lebt, die Welt heimzuholen, auch „die vielen“ zu erfassen, die heute vielleicht als „Masse“ in und außer der Kirche stehen, die auch bewußt „Kirche der Sünder“ (Karl Rahner) ist. In östlicher Sicht erscheint die Kirche mehr als „Kirche der Heiligen“, Eucharistiegemeinschaft, mit Christus vereint, am Ziel. Sie wirkt nicht so sehr auf die Welt ein, sondern will einfach das Licht ihrer Makellosigkeit und Heiligkeit leuchten lassen, damit alle, die vom Vater seit Ewigkeit erwählt sind (vgl. die Betonung des Prädestinationsgedankens gerade in der Verheißungsrede Jo 6, 37, 43) und zu Christus sich gezogen fühlen, zur Kirche als dem lebendigen, mystischen Leib Christi finden.