

das sind, dann sind sie auf einmal wieder höchst zeitgemäß und werden niemals altern. Die GÜ müssen innerhalb der Kirche immer der Ort bleiben, wo ein Christ, er möge Priester oder Laie sein, in der Stille der „Kammer“ (Mt 6, 6) so beten lernt, daß er Christus persönlich begegnet und an seinem Leben erfaßt, um was es in dieser Weltzeit geht: um den im Herzen des Betenden sich vollziehenden Sieg des Gekreuzigten über den Feind der menschlichen Natur. Dann werden die GÜ ihn fester, reicher und apostolischer eingliedern in den Mystischen Leib Christi und ihn gleichzeitig einführen in unsere Zeit, welche mit ihrem Lärm der Technik, ihrem stolzen Humanismus und ihren bloß natürlichen Wissenschaften ihn wegzureißen sucht von der erlösenden Gnade des Gekreuzigten, an dem sich alle Geister trennen.

Fassen wir von hierher den Kern der ignatianischen GÜ noch einmal zusammen, dann können wir sagen: die Seelenhaltung, die die GÜ mit Gottes Gnade herabilden wollen, ist ein Aufruf an alle, die den Herrn und seine Kirche lieben, unter dem Banner des Kreuzes im Dienst der Kirche hochherzige Kämpfer sein wollen zur Ehre des Vaters. Das ist zugleich das tiefste Ideal des hl. Ignatius selbst und seiner Compañía.

Über die Besuchung des Allerheiligsten

Von Karl Rahner SJ, Innsbruck

1. Von ihr müßte zuerst alles das gesagt werden, was von der Betrachtung, der Meditation, der Einkehr, dem Schweigen, dem Gebet, der privaten Frömmigkeit im allgemeinen zu sagen ist. All dies muß hier natürlich vorausgesetzt werden. Man kann aber vermuten, daß die eigentlichen konkreten Probleme und Schwierigkeiten gegen die „Besuchung“, d. h. das Gebet „vor“ dem aufbewahrten Altarsakrament, im Grunde die Probleme und Schwierigkeiten sind, die man gegen das private, durch längere Zeit hindurch fortgesetzte kontemplative Gebet im allgemeinen hat, und daß die Einwände, die gegen die „Besuchung“ als solche erhoben werden, doch meist nur eine Art ideologischer und nachträglicher Vorwand dafür sind, sich der fordernden Härte der Meditation überhaupt zu entziehen. Wer kennt viele Fälle von Menschen, die wirklich gern und lang das betrachtende Gebet üben und dennoch Schwierigkeiten gegen die „Besuchung“ empfinden? Jedenfalls müßte man diejenigen, die solche Schwierigkeiten vorbringen, auf die Frage aufmerksam machen, ob ihre Einwände gegen die „Besuchung“ nicht in Wirklichkeit der Protest des betriebsamen Menschen gegen die Forderung sind, lassend und gelassen, ruhig und schweigend sich und sein Wesen immer wieder vor Gott zu bringen und dessen richtende und reinigende Stille auszuhalten.

2. Weiter ist darauf hinzuweisen, daß man nicht das Recht hat, mit sehr zweifelhaften Berufungen auf dogmengeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche Theorien, die meist richtige Tatsachen falsch interpretieren, theoretisch oder doch in einer stillschweigenden Praxis sich der Lehre des Konzils von Trient zu entziehen. Diese Lehre aber besagt, daß es eine eigentliche und eindeutige Häresie ist, wenn einer

(theoretisch — und also auch durch seine Praxis) sagen wollte, Jesus Christus sei im Sakrament des Altars nicht auch mit einem äußeren Kult der Anbetung zu verehren, er dürfe nicht durch ein besonderes Fest gefeiert werden, oder die Aufbewahrung des Sakraments im Altar sei zu unterlassen (vgl. Denz 888; 889; 878; 879). Natürlich ist mit diesen dogmatischen Bestimmungen der innere Sinn und die Einordnung dieses eucharistischen Anbetungskultes und der Aufbewahrung des Sakramentes in das Gesamte des christlichen Lebens und des liturgischen Tuns noch ungeklärt; natürlich hat es im Lauf der Kirchengeschichte Zeiten und Verhaltungen innerhalb der christlichen Frömmigkeit gegeben, die (wie man boshaft gesagt hat) die Messe am Morgen als die Konsekration der Hostie für den Segen am Abend betrachteten und so in der Praxis (ohne daß die offizielle Kirche sehr heftigen Widerstand leistete) sich wirkliche und bedenkliche Verzerrungen in den Perspektiven einer erleuchteten christlichen Frömmigkeit zuschulden kommen ließen. Doch kann angesichts der Definition des Konzils (wenn auch die Aufbewahrung der Eucharistie als solche zunächst hier als Voraussetzung der Krankencommunion gegeben wird) und der jahrhundertelangen einmütigen und segensreichen Praxis der Kirche, auch in ihren erleuchteten Heiligen, nicht daran gezweifelt werden, daß auch die private und gemeinsame (paraliturgisch gestaltet: „Segen“, „Aussetzungen“) Verehrung des Sakraments auch außerhalb des Opfers als solche und im ganzen eine Verwirklichung genuin christlichen Wesens und Glaubens ist. (Damit ist nichts gesagt zur Verteidigung der „Aussetzung“ während des heiligen Opfers selbst, nichts für ein extrem werdendes „Schauverlangen“ hinsichtlich der heiligen Hostie, das zu indiskretem Überwuchern der Aussetzungen führt usw.).

Es ist ferner zu betonen, daß die Tatsache, daß es eine eigentliche eucharistische Frömmigkeit außerhalb des Meßopfers nicht zu allen Zeiten gegeben hat, in keiner Weise als Argument gegen das genuin Christliche dieser Frömmigkeit gelten kann. Das katholische Frömmigkeitsleben würde eine schwere Einbuße erleiden, würde man in einem falschen Romantizismus für die alte Kirche auf Entwicklungsergebnisse der Frömmigkeitsgeschichte wieder verzichten. Das Christentum ist Geschichte. Und eine tausendjährige Geschichte und Praxis haben in sich ihr Recht, auch wenn sie nicht die der ersten tausend Jahre sind. Diejenigen, die die ersten Jahrhunderte zum absoluten Maßstab für die Frömmigkeit machen, müßten es überall tun (oder diese Verabsolutierungen ganz unterlassen), also auch im Fasten, in der massiven Vor- und Höherbewertung der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe, in der Länge der Gottesdienste, in der Massivität der Mönchsaskese und in vielen anderen Dingen. Was genuin christlich ist, kann immer nur der Geist der Gesamtkirche aller Zeiten sagen und eine demütige Reflexion auf die letzten Grundstrukturen des Christlichen, die uns zu allen Zeiten in der Kirche bezeugt werden, die aber durchaus geschichtlich in Theorie und Praxis zu Folgerungen führen können, die nicht immer schon ausdrücklich da waren, und dennoch, wenn sie einmal gegeben sind, zum bleibenden Wesensvollzug der Kirche gehören. Es ist ja auch höchst ungeschichtlich gedacht, weil die „Einbahnigkeit“ des Geschichtlichen verkennend, wenn man meint, alles was in der Kirche erst an einem bestimmten Punkt der Geschichte geworden ist, müsse darum auch wieder sich rückwärts in ein primitiveres Stadium zurückverwandeln können. Es gibt vielmehr Gewordenes, das bleibt, im Einzelleben des

Menschen, aber auch in der Kirche; und dies nicht nur auf dem Gebiet des Theoretischen, sondern auch der Praxis. Ist das aber grundsätzlich klar, dann kann angesichts der Mächtigkeit der eucharistischen Frömmigkeit, ihrer Dauer, Allgemeinheit, Ausdrücklichkeit der Billigung und Förderung durch die amtliche Kirche, des Segens usw. kein Zweifel darüber sein, daß es dann auch immer (in größerem oder geringerem Maße) einen privaten Kult des aufbewahrten Sakramentes geben wird. Dementsprechend verteidigt auch Pius XII. in „Mediator Dei“ außer der Anbetung der Eucharistie „die frommen und täglichen Besuchungen beim Heiligen Tabernakel“, ebenso empfiehlt der CIC die „visitatio Sanctissimi Sacramenti“ (can. 125 n. 2; can. 1273) als einen Gegenstand der religiösen Unterweisung aller Gläubigen (vgl. auch can. 1265—1276: de *custodia et cultu sanctissimae Eucharistiae*; wobei zu beachten ist, daß es für viele Kirchen eine Pflicht der Aufbewahrung des Sakramentes gibt)¹.

3. Was nun die innere Begründung des Sinnes und Inhaltes der „Besuchung“ angeht, so scheint es nicht angebracht, sie ausschließlich und allein in der realen Gegenwart Christi und in der Anbetungswürdigkeit des Sakramentes zu suchen, wie dies gewöhnlich zu geschehen pflegt. Denn es ist die Frage, ob durch diese traditionelle (richtige, aber doch etwas im Formalen steckenbleibende) Begründung, wenn sie nicht entfaltet wird, die Widerstände gegen die „Besuchung“, wie sie heute auftreten, ganz überwunden werden können. Die theologische Grundschwierigkeit ist doch diese: gewiß, Christus ist real im Sakrament gegenwärtig. Aber *wozu* gegenwärtig? Um da und bei uns zu sein? Um als da-Seiender, Thronender, Audienz Gewährender angebetet und verehrt zu werden? Selbst wenn man auf diese Frage mit einem Ja oder besser und dogmatisch umsichtiger mit einem: „auch dazu“ antworten kann, so ist doch zunächst mit dem Trienter Konzil zu sagen: das Sakrament ist von Christus gestiftet „ut sumatur“, „damit es genossen wird“ (Denz 878). Die Grundstruktur des Sakraments liegt in seinem Speisecharakter, in seiner Hinordnung auf den Genuß. Das ist die grundlegende Wahrheit, von der auszugehen ist. Weil es so ist und weil gerade wir in Deutschland diese Wahrheit nicht vergessen dürfen, wollen wir nicht existentiell und gefühlsmäßig zwischen uns und den evangelischen Christen (die von dieser Wahrheit in ihrer Theologie und Praxis des Abendmales ausgehen) ein Hindernis aufwerfen, das objektiv in dieser Frage nicht besteht.

Theologisch gesehen ist also der Satz: „Nehmt und esset, das ist mein Leib“, der erste und grundlegende Satz der Theologie der Eucharistie, und nicht der Satz: hier ist Christus gegenwärtig. Deshalb sagt Joh. Betz (LThK III 1153) mit Recht, daß die Dreiteilung des Traktats über die Eucharistie, der mit der Realpräsenz beginnt und dann erst mit der Abhandlung über Kommunion und Opfer fortfährt, unbefriedigend und irreführend ist. Institutum est ut sumatur (Denz 878). Von diesem Grundprinzip ist also auch bei der theologischen Klärung des Sinnes der „Besuchung“ auszugehen. Dieses Prinzip enthält die reale Gegenwart Christi in sich, denn die angebotene Speise ist eben der Leib und das Blut Christi, aber es ist umfassender, denn es sagt auch, daß das Gegebene zum Genuß gegeben ist, und es muß in dieser seiner ganzen Inhaltlichkeit in unserer Frage zur Geltung kommen.

¹ Vgl. auch J. de Guibert, *Documenta Ecclesiastica christianaæ perfectionis studium spectantia* (Rom 1931) n. 542; 543; die Ansprache Pius XI. vom 24. 7. 1929 an die Seminaristen (Enchiridion Clericorum) (Rom 1938) n. 1467 (vgl. auch im selben Enchiridion n. 351).

Hier liegt aber zunächst scheinbar eine Schwierigkeit. Man könnte sagen: selbstverständlich soll Christus „in usu“ („im Gebrauch“)² angebetet werden, denn er ist gegenwärtig, wenn er sich als die Speise des ewigen Lebens gibt. Aber wie ist von diesem Grundprinzip her ein von dieser Speisegegenwart und der mit dem Empfang gegebenen Anbetung des Herrn verschiedener Kult „außerhalb“ des Empfanges und unabhängig von ihm zu rechtfertigen? Der evangelische Christ z. B. scheut sich hier, einfach mit formaler Logik weiter zu argumentieren, und meint, er hätte von der Schrift her zu solchen Weiterungen keine Legitimation. Es ist in dieser Hinsicht auch bemerkenswert, daß das Trienter Konzil die Aufbewahrung der Eucharistie von der Krankencommunion her rechtfertigt und sonst keine anderen Gründe dafür geltend macht, wobei auch der historische Tatbestand richtig wiedergegeben ist (die Notwendigkeit oder Sinnhaftigkeit der Kommunion außerhalb des gemeinsamen Opfers war der erste Entstehungsgrund der Sakramentaufbewahrung, nicht das Bedürfnis, Jesus als „stillen Klausner im Tabernakel“ bei sich zu haben), und somit die Aufbewahrung als Voraussetzung des *Genusses* des Sakramentes sieht, also auch für die Begründung der Aufbewahrung durchaus in der Linie des genannten Grundprinzips bleibt (vgl. Denz 879; 889).

Wenn wir ganz von den biblischen Urgebenheiten in dieser Frage ausgehen, dann ist zunächst einmal zu sagen, daß „Leib“ und „Blut“ gerade auch für eine genaue Exegese den *ganzen* Herrn bedeuten. Mit Leib und Blut ist die leibhaftige Person Jesu, das somatisch verfaßte Ich Jesu, das blutgebundene Lebewesen als der in seinem Blut den neuen Bund konstituierende Gottesknecht gemeint³. ER also ist der, der gegeben wird. Er wäre deshalb falsch, wollte man meinen, die biblischen Worte „Leib“ und „Blut“ seien in einem modernen eingeschränkten Sinn zu verstehen, und es bedürfe darum einer theologischen *Spekulation*, um von dem ausdrücklich von Jesus Gesagten mit Hilfe der Berufung auf die „concomitantia“ (Mitgegebenheiten) zur ganzen Wirklichkeit des Herrn im Sakrament zu gelangen. Nein, das, was er uns gibt, ist nach seinen *ausdrücklichen* Worten, wenn ihr unmittelbarer Wortsinn richtig vom Aramäischen her interpretiert wird, ER selbst, und darum hat Joh 6,57 für „Fleisch“ und „Blut“ einfach auch „Ich“ eingesetzt. Er gibt also in Wahrheit sich als Ganzen zur Speise. Und darum ist die Anbetung hier durchaus legitim, weil man nicht einer wirklich „sachhaft“ zu verstehenden Speise begegnet, sondern IHM selbst. Insofern kann eine gewisse, fast sachhafte Behandlung der Eucharistie im Altertum gar nicht den Anspruch darauf machen, als genaue und erschöpfende Interpretation des biblisch Gegebenen betrachtet zu werden. Das „mittelalterliche“ Empfinden, der leibhaftigen Person Jesu im Sakrament zu begegnen, ist durchaus biblisch. Und darum sind alle Akte, mit der man einer Person, besser: dieser Person aus ihrem Wesen heraus zu begegnen hat, durchaus biblisch legitimiert.

Wir müssen nun einen Schritt weiter gehen. Nach dem schlichten, aber eindeutigen Wort der Schrift ist die zum Genuß *angebotene*, nicht eigentlich die (schon) genossene Speise, der Herr in seiner leibhaftigen, heilschaffenden und bundstiftenden Wirk-

² Auch bei den lutherischen Christen umfaßt ja der *usus* (während dessen Christus real gegenwärtig geglaubt wird) die consecratio, distributio und sumptio, und nicht bloß den Moment des aktuellen Genusses.

³ Genauere Literatur zu diesem Satz ist zu finden etwa bei J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I, 1* (Freiburg 1955); ders.; in: LThK III. 1141—1147.

lichkeit. „Christus ist gegenwärtig als Speise“ kann also biblisch nicht bedeuten, daß er gegenwärtig wird dadurch, daß er genossen wird, sondern: er ist gegenwärtig, *um* genossen zu werden. Der Sakramentsrealismus ist Voraussetzung, nicht Folge des „*usus*“ („Gebrauches“). Darin stimmen die lutherischen Christen gegen die Reformierten mit uns Katholiken überein. Ist das aber begriffen, dann kann der folgende Satz keine unüberwindlichen Schwierigkeiten mehr machen: solange die Speise *als zu* genießende da ist, ist der Herr als der auf uns zum Empfang zukommende da; und solange währt auch die Möglichkeit und die Sinnhaftigkeit, ihm als dem für uns dahingegebenen und sich uns gebenwollenden Herrn zu begegnen. Nun hat aber (das kann wohl unbedenklich gesagt werden) die Christenheit seit den ältesten Zeiten ohne Hemmung die Überlegung⁴ vollzogen, daß diese Speise in ihrem Speisecharakter (analog den übrigen Speisen) nicht aufgehoben wird, wenn ein größerer zeitlicher Abstand zwischen dem konsekratorischen Deutewort und dem eigentlichen Empfang liegt. In jeder Eucharistiefeier ist ein gewisser zeitlicher Abstand zwischen „Konsekration“ und Empfang, genauso, wie ein solcher zwischen den Worten Jesu bei der Darreichung und dem Genuss durch die Apostel lag. Solange nach einem normalen menschlichen Empfinden das Brot — Brot bleibt, d. h. seine Hinordnung auf den Genuss (was zu seiner Wesenskonstitution gehört, da es sich ja hier um einen wesentlich menschlichen, nicht um einen physikalischen Begriff handelt) gewahrt ist, ist die Gegenwart Christi als das Selbstangebot zur Speise gegeben mit all dem, was damit als Haltung und Entgegennahme vonseiten des Menschen mitgesetzt ist. Das bedeutet aber nicht nur die Berechtigung des Anbetungskultes der Eucharistie, sondern impliziert auch umgekehrt: die Anbetung Christi in der Eucharistie entspricht erst dann adäquat dem Gegenstand dieses Kultes, wenn der Herr angebetet wird *als* der sich uns zur Speise Anbietende, *als* der in seinem „Leib“ gegenwärtige „Knecht Gottes“, der in seinem Blut den neuen und ewigen Bund gestiftet hat und sich als die endgültige Heilswirklichkeit durch den Genuss dieses Brotes zu eigen geben will.

Wird die Gegenwart Christi so aufgefaßt, so ist er überall, wo er zugegen ist, da *als* die greifbare Gegenwart unseres Heiles, die zurückweist auf das sakramentale Opferereignis, durch das diese Gegenwart gestiftet worden ist, und vorweist auf das Ereignis, in dem dieses Heil uns in vollem, und zwar auch sakralen greifbaren Maße zugeeignet ist, auf den Empfang der Eucharistie. Es ist hoffentlich überflüssig zu sagen, daß die Frage, welche konkrete sakramentale Partikel im bestimmten Fall gegenwärtig ist, sinnlos ist: auf jeden Fall ist der Christus gegenwärtig, den je ich empfangen werde; ob dies durch diese oder jene konkrete Speise geschieht, ist irrelevant.

Von daher bestimmt sich nun auch der Inhalt und somit der genaue Sinn der „Besuchung“. Auch sie ist die Gegenwart des Menschen vor dem objektiven sakramentalen Zeichen des Opfertodes Jesu zu unserem Heil; sie ist subjektive Fortsetzung

⁴ Ohne solche „Überlegungen“ auf Grund biblischer Befunde und zur konkreten Interpretation dieser Befunde, zum Zweck eines konkreten Handelnkönnens kann die Kirche nirgends leben. Selbst wenn sie formallogisch nicht zwingend erscheinen sollten, kann gesagt werden, daß sie einfach, weil sie (so oder so) notwendig waren, weil sie faktisch, als die Theorie und vor allem die Praxis der Kirche bestimmenden, von der Kirche als ganzer und für lange Zeit angestellt wurden, den Beistand des Geistes der Kirche gehabt haben müssen, also über ihre formale menschliche Schlüssigkeit hinaus ein theologisches Gewicht haben.

der Messe und Anheben der (künftigen) Kommunion. Es ist also von ihr all das zu sagen, was von der Danksagung zu sagen war, und all das, was im eigentlichsten Sinn Vorbereitung^s auf die Kommunion ist. Beides geschieht sinnvoll vor dem objektiven Zeichen der Heilsbegründung und der Heilszueignung, dem wahren Leib und dem Blut des Herrn, vor dem gegenwärtigen Herrn in seiner leibhaften Konkretheit als der Opferspeise je für mich. So wie die Aufbewahrung des Sakramentes Aufbewahrung des in der Messe dargebrachten Herrn *als* solchen und der zu genießenden Speise *als* solcher ist, so ist auch die Anbetung des aufbewahrten Sakramentes (soll sie nicht schließlich doch dem Menschen problematisch werden als ein seltsames Duplikat der Anbetung des allgegenwärtigen Gottes und der Aktualisierung der pneumatischen Christuskommunikation, die immer und überall möglich ist) von *jenem* Gesichtspunkt her zu vollziehen, unter dem diese Gegenwart selbst gegeben und in ihrer Bedeutsamkeit von Gott trotz der Allgegenwart Gottes und trotz innerer Christusverbundenheit garantiert ist⁶, unter dem Aspekt des am Kreuz sich geopfert habenden Herrn, der in der Messe (und so auch in der davon bleibenden Speise) sich als solcher gegenwärtig setzt und sich als solcher zum Genusse anbietet.

Der Beter vor dem Sakrament könnte auch daran sich erinnern, daß er das sakramentale Zeichen der Einheit der Kirche vor sich hat. Dieses Sakrament ist doch nach den Worten des Konzils von Trient das „symbolum . . . eius unitatis et caritatis, qua Christianos omnes inter se coniunctos et copulatos esse (Christus) voluit“ („das Zeichen jener Einheit und Liebe, durch das Christus alle Christen untereinander vereint und verbunden wissen wollte“) (Denz 873a), ist das „symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput existit“ („das Symbol jenes einen Leibes, dessen Haupt er selbst ist“) (Denz 875). Darum begegnen wir auch bei der Besuchung ihm als der

⁵ Vorbereitung ist in einem weiten Sinn zu verstehen: Die Realisierung der Bezogenheit des ganzen Menschen auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn als den, in dem allein wir Gott zu unserem Heile haben.

⁶ Man bedenke: es gibt eine gnadenhafte, heilsaneignende Beziehung des Menschen auf das Kreuz Christi, die wirksam ist, obwohl sie nicht (schon) durch die sakramentale Feier der Messe vermittelt ist. Und doch hat die Messe einen Sinn. Denn es ist ja überhaupt zu sagen, daß die Sakamente nicht darin ihre Begründung haben, daß das, was sie bewirken, sonst nicht bewirkt werden kann oder bewirkt wird, sondern darin, daß eben dieses, was vor den Sakamenten und auch „unabhängig“ von ihnen geschieht, sich in den Sakamenten seine eigene geschichtliche Greifbarkeit in Raum und Zeit schafft, wegen der inkarnatorischen Struktur der Gnade Christi, und darum von dem gar nicht empfangen werden könnte, der sich wirklich willentlich und grundsätzlich gegen diese inkarnatorische Dynamik der ihm angebotenen Gnade verschließen würde. Es ist also ein ganz allgemein durchgehendes Gesetz, daß Gnade und Vollzug der Gnade außerhalb des Sakramentes möglich ist und dennoch das Sakrament sinnvoll bleibt. Würde man also sagen, eine „Besuchung“ sei sinnlos, weil es ja die Gnade der inneren Christusverbundenheit gibt, müßte man auch konsequent sagen, die Sakamente seien sinnlos, weil es die Gnade (und zwar auch ohne die Sakamente) gibt. Es ist vielmehr zu sagen: nur die Gnade, die es auch schon vor den Sakamenten gibt, macht gerade die Sakamente sinnvoll, weil jene sich in diesen inkarniert und inkarnieren will auch dort, wo sie (zunächst) ohne diese raumzeitliche Greifbarkeit angeboten und vom Menschen angenommen wird. Aber gerade weil die Sakamente die inkarnatorische Greifbarkeit der Gnade und sogar darüber hinaus auch ihre Annahme sind, kann der Mensch an dieser Leiblichkeit der Gnade ablesen, was die Gnade ist und wie er ihr begegnen, sie annehmen soll. Und darum muß das Verweilen vor dem Sakrament des Leibes Christi, vor dem Sakrament des Todes des Herrn und des ewigen Bundes, soll es dem adäquat entsprechen, vor dem verweilt wird, in seinem Vollzug von der Eigenart dieses Sakramentes bestimmt werden. Es muß mehr sein als bloß eine freundschaftliche Unterhaltung mit dem Audienz gebenden Herrn.

Einheit der Kirche und somit dem Geheimnis der Kirche selbst, der heiligsten Sichtbarkeit der Kirche, die selbst wieder als sichtbare die Geschichtlichkeit und Greifbarkeit des Heiles für uns ist. Von da aus ist dann leicht zu verstehen, daß auch die private „Tabernakelfrömmigkeit“ gar keine Angelegenheit eines religiösen Individualismus allein ist, sondern, recht vollzogen, Realisation der Kirchenzugehörigkeit, der Verantwortung für sie und des Gebetes für sie wird. Man könnte auch sagen: Gebetsapostolat in einem sehr echten und tiefen Sinn.

4. Man kommt zum selben theologischen Grundansatz für den Sinn der Besuchung noch von einer anderen Seite. Das, wovon ausgegangen werden soll, könnte man vielleicht „Altarfrömmigkeit“ nennen. Es scheint doch so zu sein, daß überall in der Religionsgeschichte, wo es einen Opferkult gegeben hat, der Altar auch außerhalb des eigentlichen Opferaktes eine große Verehrung genießt. Er ist eben der Ort, wo die kultische Begegnung mit Gott geschieht. Er erinnert darum immer an diese höchste Möglichkeit des Menschen. Er ist die bleibende Verheißung dieses Ereignisses. Er ist darum die heilige Stätte schlechthin. Zu ihm flieht man, auf ihn legt man die Hand, wenn man schwört, er ist immer, auch außerhalb des Opfers, der Sitz der Gottheit. All das ist immer getragen durch den eigentlichen Wesenszug des Altars, seine Bezogenheit auf das Opfer. So war es auch schon im alten Christentum⁷. Der Altar ist nicht nur ein faktisch eben benötigtes Utensil für das Meßopfer; er ist selbst eine heilige Stätte. Er wird geweiht, er ist höchst ehrwürdig, Engel umgeben ihn, nur Kleriker dürfen den Altarraum betreten, gewissenhafte Leute kehren ihm nicht den Rücken zu, Ungetauften ist die Berührung des Altares untersagt, er wird durch den Kuß verehrt von Klerikern und Laien, der Eid wird unter Berührung des Altares abgelegt. Man betet vor ihm, man umfaßt ihn und weiß, daß man dadurch Christus umfaßt. Er ist darum auch eine Asylstätte. Der Altar ist damit eigentlich aufgefaßt als die raumzeitliche Bleibendheit des Opfers, bei dem Gottes Christus als unser Heil (und so als der eigentliche „Altar“⁸) anwesend ist.

Die „Besuchung“ ist nun eigentlich nichts anderes als die legitime und gesteigerte Fortführung dieser altchristlichen Altarfrömmigkeit. Eine berechtigte Aufgipfelung; denn das bleibende Sakrament, dessen Bleibendheit legitim ist, weil sie sich aus dem Wesen einer Speise ergibt, verweist viel eindringlicher und durch göttliche Stiftung viel objektiver auf das vorangehende Opfer und auf ein mögliches folgendes Opfermahl, als der Altar allein. Und wenn beide Zeichen vereinigt sind, der Altar und die darauf ruhende Opferspeise, dann ist in eindrücklichster Weise ein Zeichen göttlicher Stiftung in Raum und Zeit gegeben, daß Christus sich geopfert hat und auf uns zukommt als unser Heil, das sich mit uns vereinigt. Vor diesem Zeichen betet der Mensch. Und sein Gebet ist das Gebet, das diesem bleibenden objektivierten Wort Ant-Wort ist: der Vollzug immer neuer Selbstingabe an den lebendmachenden Tod des Herrn, die Annahme seiner Gnade, die Bereitschaft, ihn, den Kommenden, ankommen zu lassen. Wenn also jemand die „Tabernakelfrömmigkeit“ ablehnen

⁷ Vgl. dazu Material und Literatur bei: Th. Klauser in RAC I 251—266; Fr. J. Dölger, *Die Heiligkeit des Altars*: AuC 2 (1930) 161—183; J. Braun, *Der christliche Altar*, 2 Bde. (München 1924).

⁸ Zu dem alten Thema „Christus unser Altar“: Pauly Wissowa I, 2, 1640—1691; DB I 1266—1278; R. Galling, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients* (Berlin 1925); M. Eliaide, *Die Religionen und das Heilige* (Salzburg 1954) 415—437.

wollte mit der Berufung darauf, daß es eine solche in der altchristlichen Zeit nicht gegeben habe, dann müßte er sich sagen lassen, daß er, wenn er schon den Frömmigkeitsstil der alten Kirche als für sich maßgeblich betrachtet, dann wenigstens die „Altarfrömmigkeit“ pflegen müßte. Wie aber sollte er dies heute, da auf den Altären das „sacramentum permanens“⁹ ruht, tun können, ohne daß seine Altarfrömmigkeit auch Tabernakelfrömmigkeit wird, wie sie es in der ganzen Kirche mit Recht geworden ist?¹⁰

5. Von hier aus ist der Zusammenhang zwischen „Besuchung“ und „geistlicher Kommunion“ unmittelbar greifbar und erhält die „Besuchung“ in ihrer theologischen Begründung aus der geistlichen Kommunion eine Bestärkung. Vorausgesetzt muß allerdings werden, daß man versteht, was geistliche Kommunion ist¹¹. Dort, wo man ihr gegen die Theologie von Joh 6 und gegen die ganze patristische Theologie, die darin in Augustin ihren Höhepunkt hat (aber schon bei Origenes deutlich greifbar ist), und gegen die mittelalterliche Theologie bis zum Trienter Konzil einschließlich nur ein frommes „Als-ob“, also einen frommen Wunsch, die sakramentale Kommunion zu empfangen, sieht, kann man natürlich von ihr aus den Sinn der Besuchung nicht deuten. Aber in Wahrheit ist nach der einhelligen Lehre der Tradition die geistliche Kommunion die im Glauben und in der Liebe personal aktualisierte reale Kommunikation mit dem Herrn in seinem Pneuma. Man empfängt in ihr wirklich den „fructus“ (Frucht) und die „utilitas“ (Nutzen) des Sakraments. Die sakramental-fruchtbare Kommunion unterscheidet sich von der geistlichen nicht wie Wirklichkeit von bloß Gedachtem, sondern hat nur (von einem eventuellen graduellen Unterschied in der Wirkung abgesehen) das über die geistliche Kommunion hinaus, was auch in der unwürdigen Kommunion gegeben ist, so sehr natürlich die geistliche Kommunion selbst ihre Vollendung in der Greifbarkeit der sakramentalen Kommunion hat und darum auch dort, wo sie „nur“ geistliche (nicht: geistig-gedankliche!) Kommunion ist, in ihrem Wesen und im votum des Empfangenden auf die sakramentale Kommunion bezogen ist. Die geistliche Kommunion ist so wenig ein „Als-ob“, wie die vollkommene Reue bloß ein Wunsch nach Sündenvergebung oder die Begierdetaufe bloß ein noch nicht erfüllter Wunsch nach Rechtfertigung ist. Es ge-

⁹ Das „fortdauernde“ Sakrament, das „den Urheber der Gnade in fortdauernder Weise enthält“ (Enzyklika „Mediator Dei“, AAS 40 [1947] 569).

¹⁰ Von da aus könnte man (um dies nebenbei zu bemerken) die Frage erneut zur Diskussion stellen, ob die da und dort auftretenden Bestrebungen, den Tabernakel vom Altar wegzurücken, d. h. seine Bezogenheit auf den Altar als Opferstätte architektonisch und optisch unsichtbar werden zu lassen, wirklich so selbstverständlich sind, wie sie sich manchmal geben, oder ob nicht in dem kirchenamtlichen Widerstand gegen solche Bestrebungen (vgl. CIC can. 1268 § 2; Pius XII. AAS 48 [1956] 711ff.; Sacra Congregatio Rituum, Decretum, AAS 49 [1957] 425f.) Wesentliches und immer Gültiges gesehen wird. Die verschiedenen und gleichmäßig gültigen Gesichtspunkte sind in der Praxis oft schwer zu vereinigen. (Das letzтgenannte Dekret der Ritenkongregation deutet selbst Ausnahmen von der von ihr gewünschten Praxis an, daß der Tabernakel auf dem Hauptaltar angebracht werde.) Aber man sollte jedenfalls, wenn man theologisch und seelsorgerlich gangbare Wege in dieser Frage sucht, nicht vergessen, daß Altar und Tabernakel eine positive und enge Beziehung zueinander haben.

¹¹ Vgl. zum folgenden H. R. Schlette, *Geistliche Kommunion und Sakrament* („Quaestiones disputatae“ 8), Freiburg 1958 (hier die übrige Literatur zur geistl. Kommunion); ders.: *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas v. Aquin*. München 1958.

schieht in ihr vielmehr im heiligen Pneuma eine reale gnadenhafte Kommunikation mit der Person Jesu, von der die Berührung mit dem Leib Christi im Genuss der sakramentalen Kommunion nur das greifbare Zeichen und ein sakramentales Mittel ist, das ganz auf jene pneumatische Kommunikation mit Christus dienend hingeordnet ist (vgl. Denz 881)¹².

In der geistlichen Kommunion wird also in personal vollzogenem Glauben und in der Liebe, in einer Hinbeziehung auf die sakramentale Kommunion, die durch die heiligende Gnade des Hl. Geistes gegebene real-pneumatische Einheit mit Christus bewußt bejaht, von neuem in der personalen Mitte des Menschen angenommen und dadurch auch in ihrer ontologischen Wirklichkeit vermehrt und vertieft. Wenn das Konzil von Trient sagt, der geistlichen Kommunion liege ein „votum“ zugrunde, „das vorgesetzte himmlische Brot zu essen“ (Denz 881), so heißt das, richtig übersetzt, nicht: ein „Wunsch, das himmlische Brot (später einmal) zu essen“, sondern: in und mit dem Wunsch, das Sakrament später zu empfangen, ereignet sich *jetzt* ein wahres „Essen des himmlischen Brotes“. Genau so wie die Bitte um Vergebung, in wirklicher Reue geschehend, nicht bloß die hoffende Erwartung einer später (im Sakrament) geschehenden Vergebung ist, sondern das wahre Ereignis dieser Vergebung selbst (auch wo dies nur in der „bloßen“ Gewissenserforschung geschieht).

Das ist die genuine Lehre von der geistlichen Kommunion, die das Vergessen nicht verdient hat, dem sie in weiten Kreisen des Christenvolkes heute anheimgefallen ist. Bei dieser geistlichen Kommunion ist das Entscheidende nicht die Beziehung auf die nächste sakramentale Kommunion als solche. Gleichgültig, ob man terminologisch die Aktualisierung der pneumatischen Kommunikation mit „Christus in uns“ nur dann „geistliche Kommunion“ nennen soll, wenn diese ausdrückliche Beziehung auf die sakramentale Kommunion gegeben ist, oder ob diese Beziehung (als ausdrücklich! implizit muß sie ja auf jeden Fall vorhanden sein, weil man gar nicht geistlich mit Christus vereinigt sein kann, ohne den Willen zu haben, diese Vereinigung auch in der Dimension des Sakramentalen zu verleiblichen und dadurch auch in sich selbst zu vertiefen) nicht zum Begriff der geistlichen Kommunion gerechnet werden muß, auf jeden Fall ist die Aktualisation der gnadenhaften Christusverbundenheit, die glaubende und liebende Annahme und „Realisation“ (im Sinne Newmans) dieser bleibenden Einheit mit Christus das Entscheidende an der geistlichen Kommunion. Ähnlich wie das eigentlich Rechtfertigende bei einem „votum“ (Wunsch) der Taufe oder des Bußsakramentes nicht das votum als solches, sondern Glaube und Liebe ist, so ist das geistliche Essen schon bei Joh 6 eben der (liebende) Glaube, der aber wahrhaft und in aller Wirklichkeit Christus in seinem Geist empfängt, ohne den ja das „Fleisch“ auch nichts nütze ist.

Wo nun aber könnte die gnadenhafte Realisation dieser pneumatischen Kommunikation mit Christus, der in seinem Geist wahrhaft in uns ist, eher und sinnvoller geschehen, als dann und dort, wo der Mensch vor dem Brot des Lebens kniet, das aus seinem ganzen Wesen heraus gar nichts ist (weder in seiner Erscheinung noch in dem, was diese im Leib Christi enthält) als das Zeichen, das Unterpfand und die

¹² Vgl. unsere ausführliche Darlegung des ganzen Problems in dem Aufsatz: „Personale und sakrale Frömmigkeit“ (diese Ztschr. 25 [1952] 412ff. = *Schriften zur Theologie II*. S. 115ff.).

Verheißung dieser pneumatischen Kommunikation mit dem Herrn. Hier ist ja der „panis ille caelstis“, jenes himmlische Brot wirklich „*propositus*“, vorgesetzt (Denz 881), auf den sich ja nach den Worten des Konzils das votum der geistlichen Kommunion bezieht. Man darf also gewiß sagen: die geistliche Kommunion hat ihren eigentlichen Ort dann und dort, wo der Mensch vor dem Altar Christi kniet, auf dem das Brot des ewigen Lebens liegt. Daraus ergibt sich aber auch umgekehrt: ist nach einer gültigen Tradition, die bis in die johanneische Eucharistietheologie zurück ihre Wurzeln hat, die geistliche Kommunion ein sinnvoller Vorgang, weil wahrhaft ein gnadenhaftes Ereignis und nicht eine fromme Fiktion, dann hat man dasselbe von der „Besuchung“ zu sagen, da sie in ihrem Wesen gar nichts anderes sein kann (auch dort, wo sie sich nicht ausdrücklich auf die sakramentale Kommunion bezieht) als eine geistliche Kommunion¹³.

Man sieht aus dem Gesagten, daß die „Besuchung“ den Menschen gar nicht notwendig vor das psychologische Dilemma stellt, sich entweder mit dem „stillen Klausner im Tabernakel“ zu „unterhalten“ und so vergessen zu müssen, daß „Christus“ *in uns* (wenn auch nicht mit seiner physischen, verklärten Leiblichkeit) die Hoffnung der Herrlichkeit ist oder (wenn man letzteres nicht will und kann) nicht mehr zu wissen, warum man eigentlich vor dem Tabernakel kniet. Zwar ist oben schon gesagt worden, daß es echt biblisch und nicht erst mittelalterlich ist, wenn sich der Christ in der Anbetung des Sakraments dem leibhaften Ich des Herrn gegenüber sieht, und daß also einfach nach dem Gnadenwillen Gottes ihm die Möglichkeit gegeben ist, sich auf diesen leibhaftig gegenwärtigen Herrn in Glaube und Liebe, Anbetung und Annahme zu beziehen¹⁴. Aber selbst davon abgesehen: wenn jemand das Charisma hat, von der Gegenwart Christi durch seinen Geist bis in seine letzten Tiefen durchdrungen zu sein, so kann (so lange wir die Pilger sind, die durch das *Sichtbare* hindurch wandern müssen und immer *aufs neue* das ergreifen müssen, woran wir ergriffen sind) es nur sinnvoll und segensreich sein, wenn auch ein solcher vor dem Sakrament kniet, das ihn dessen greifbar versichert, woran sein Glaube festhält: daß der Herr in seinem Geist wahrhaft *in uns* ist (mehr als wenn er *nur* in seinem Fleische uns nahe wäre). Er mag sich dann in die Tiefe seines eigenen begnadeten Wesens versenken, dort das Rufen des Geistes mit seinem unaussprechlichen Seufzen vernehmen, sich an den Christus wenden, der in seinem Geist die innerste Mitte seines Wesens einnimmt — es ist doch sinnvoll, dies vor dem Sakrament zu tun, das uns gerade *dessen* greifbar versichert, was wir glaubend als das Licht des inwendigen Menschen in uns selbst tragen.

Für den Katholiken (auch Theologen!), der seinen Glauben realisiert, ist das eigentlich selbstverständlich. Die Heiligen gar — ein Pfarrer von Ars — würden

¹³ Wenigstens in dem Sinn, daß sie eine ausdrückliche, selbst gnadenhaft seiende Realisation der objektiven Einheit mit Christus in der Gnade seines Hl. Geistes ist.

¹⁴ Damit ist auch schon gesagt, daß der Christ unbefangen die unüberschbare Fülle der Glaubenswirklichkeiten eben in einer Pluralität zeitlich gereihter Akte *hintereinander* realisieren müsse, aber auch dürfe, ohne eine metaphysische Skrupulosität Macht über sich gewinnen zu lassen, die fürchtet, man würde etwas wirklich aus dem Herzen verlieren, weil man es dadurch in etwa aus dem Auge verliert, indem man einem anderen sich ausdrücklich zuwendet. Es ist also allein schon von da aus sinnvoll, wenn ein Christ sich einmal dem Herrn im Sakrament zuwendet, obwohl er ein andermal ihn in jenem Geist findet, der in seinem Herzen ausgegossen ist.

vielleicht verwundert den Kopf geschüttelt haben, wenn man ihnen zu „beweisen“ gesucht hätte, was ihr Herz längst wußte. Aber uns kam es darauf an, dem von manchen heutzutage gehörten Einwurf gegen die Praxis einer jahrhundertealten und immer wieder empfohlenen kirdlichen Frömmigkeitsübung mit *theologischen* Gründen zu begegnen.

6. Mit dem unter Nr. 4 Gesagten wird nicht behauptet, daß jeder Kirchenbesuch mit einer „*visitatio Sanctissimi*“ gleichzusetzen sei. Denn die Kirche ist ja nicht nur, ja nicht einmal vor allem Aufbewahrungsort der Eucharistie. Sie ist zuvor heiliger, für Gott aus dieser Welt ausgesparter und von ihr abgesonderter Bezirk, Versammlungsort der Gemeinde und zugleich Symbol derselben. Wie die Gemeinde ihr Haupt in Christus hat, dessen Leib sie ist, so steht die Kirche als Bau-Körper da und hat natürlich, wenn die Eucharistie in ihr aufbewahrt wird, im Tabernakel ihren Schluß- und Eckstein. Aber auch wenn das nicht der Fall ist, ist sie heiliger Raum der Begegnung mit Gott, ausgezeichnet durch eine eigene Weihe (in der übrigens von der Aufbewahrung der Eucharistie nicht die Rede ist, sondern nur von deren Feier), „Kirche“ als Symbol des Leibes Christi, „in“ der der Christ Ihm sich näher als anderswo empfinden darf.

Aus einer Radioansprache Papst Johannes XXIII. zur Schlußkundgebung des XVII. französischen eucharistischen Nationalkongresses (Osservatore Romano vom 6./7. Juli 1959, Nr. 154).

Erlaubt Uns, noch eine Anregung zu geben: Was ist ein eucharistischer Kongreß im ganzen gesehen anderes — wenn man einmal von der feierlicheren Form der heiligen Messe und der gemeinsamen Kommunion der verschiedenen Gruppen der Gläubigen absieht — als eine lange und inständige Besuchung beim Heiligsten Sakrament? Aber Ihr werdet wie Wir beobachtet haben, daß diese liebenswerte Übung des christlichen Lebens, die innerlichen Seelen so teuer ist und die darin besteht, daß man sich schweigend zu Füßen des Herrn im Tabernakel sammelt, um seine Seele mit Gottes Gaben zu füllen, heutzutage von vielen vernachlässigt wird. Für manche, die sich von Ideen leiten lassen, die der überlieferten Frömmigkeit fremd sind, scheint die geringe Einschätzung der „Besuchung“ sogar ganz überlegt zu sein.

Möchten doch alle Teilnehmer am Lyoner Kongreß in ihre Familien heimkehren mit der Überzeugung von der Vortrefflichkeit dieser Übung und voll Verlangen, daß sie auch in ihrer Umgebung hochgeschätzt und geliebt werde. Denkt nur an die langen Stunden, die der heilige Johannes-Maria Vianney zu Beginn seiner priesterlichen Tätigkeit allein in seiner Kirche vor dem Allerheiligsten zugebracht hat, und wie lebendig dieser große Beter zu Füßen seines Meisters seinen Glauben und seine Liebe bekundete; denkt an die wunderbaren Früchte von Heiligkeit, die aus diesen glühenden eucharistischen Gebeten für ihn selbst und für so viele andere erwachsen. Kein Zweifel: eine Flut von Gnaden würde auf Eure Familien und auf Euer Land herabströmen, wenn immer mehr Menschen, angeleitet und unterstützt von ihren Hirten, sich in diesem Punkt in die Schule des heiligen Pfarrers von Ars begäben.