

# Noch einmal: Danksagung nach der heiligen Messe

## Ein Nachwort

Von Karl Rahner SJ, Innsbruck

Der kleine Aufsatz über die Danksagung nach der heiligen Messe wurde durchwegs sehr freundlich und dankbar aufgenommen. Nicht wenige seiner Leser hatten den Eindruck, daß hier eine Antwort auf eine Frage versucht wurde, die oft gestellt und nicht überall gut beantwortet wird. Nur hinsichtlich eines Punktes in diesem Aufsatz wurde von einigen Widerspruch erhoben. Er bezog sich auf den Satz: „man hüte sich, im Stil des alten Erstkommunionunterrichts die Danksagung dadurch zu begründen, daß Jesus Christus nach der Kommunion im Empfänger der Eucharistie «noch» real gegenwärtig sei . . .“ . . . „alle diese Behauptungen sind falsch oder wenigstens nicht genügend sicher theologisch fundiert“. Es sei daher gestattet, zur Erklärung und Rechtfertigung dieses Satzes noch einige Bemerkungen vorzutragen.

Zunächst ist wohl verständlich, daß in einem Aufsatz über eine Frage des geistlichen Lebens diese spinöse theologische Frage nicht vermieden werden konnte. Die Danksagung wird in der Literatur und im Unterricht oft mit dieser nach dem Genuß bleibenden realen Gegenwart Christi begründet. Dem Verfasser selbst ist aus seiner eigenen Kinderzeit die Geschichte lebhaft in Erinnerung geblieben, wonach ein Heiliger zwei Ministranten mit brennenden Kerzen einem Kommunikanten nachgeschickt habe, der sich sofort nach der Kommunion aus der Kirche entfernt hatte. Und diejenigen, die dem beanstandeten Satz widersprechen zu müssen glaubten, berufen sich ja darauf, daß „alle“ Theologen diese hier als unbewiesen oder falsch zurückgewiesene Meinung teilen. Wenn also überhaupt die Begründung der Danksagung zur Frage steht, dann konnte es nicht vermieden werden, diese Frage der Dogmatik anzuschneiden, selbst wenn sie sich in einem aszetischen Aufsatz etwas seltsam ausnimmt. Denn die Frage ist ja gerade die: Wie kann die Berechtigung und der Sinn der Danksagung so theologisch dargetan werden, daß die Begründung dogmatisch auch wirklich standhält und nicht fromm erscheinendes Gerede ist. Es zeigt sich schließlich auch an diesem in sich nicht sehr wichtigen Beispiele, wie sehr die Fragen des geistlichen Lebens u. U. in schwierige Fragen der Dogmatik hineinführen können und es beim besten Willen in Aszese und Mystik nicht immer möglich ist, sich *nur* an die Thesen der Dogmatik zu halten, die durch das kirchliche Lehramt definiert oder sonst jedem Zweifel enthoben sind.

Bei den Zuschriften hat überrascht, daß die Widersprechenden sich nicht die Mühe genommen haben, auf die Argumente einzugehen, die doch — so schien dem Verfasser — in genügender Ausführlichkeit die beanstandete These zu begründen versuchten. Man darf doch aber auch in der Theologie nicht einfach das Ungewohnte zugunsten des Gewohnten und Liebgewonnenen unbesehen und unbegründet ablehnen.

Es ist nämlich nicht so, daß die Berufung darauf, daß die Theologen so gut wie alle (was wir gern unterstellen)<sup>1</sup> eine gegenteilige Auffassung vertreten haben,

<sup>1</sup> Ob es wirklich alle sind, mag eine offene Frage bleiben. F. Hürth-P. M. Abellán (*De sacra-mentis*, Rom 1947) scheinen nicht dazu zu gehören. Denn sie unterscheiden ein Aufhören der

darum schon diese ihre These als theologisch sicher und das Gegenteil als temerär erweist. Eine allgemeine Ansicht der Theologen (um mehr kann es sich auch in dem für die Widersprechenden günstigen Fall nicht handeln) ist für den einzelnen Theologen nur dann verbindlich, wenn sie von allen Theologen als *verbindlich* vorge tragen wird, oder wenn sie als so mit sicheren Glaubenslehren verbunden dargestellt wird, daß ihre Leugnung auch diese sie begründende Glaubenslehre in Gefahr bringt. Davon kann aber in unserem Fall keine Rede sein. Die Theologen gehen nämlich von einem Prinzip aus, das wir gar nicht leugnen oder in Zweifel ziehen, in dem wir vielmehr mit ihnen durchaus einig sind, und das das einzige ist, worauf sie sich in dieser Frage wirklich berufen und berufen können, nämlich von dem Prinzip, daß die reale Gegenwart des Leibes Christi solange andauert, wie die eucharistische Spezies existiert<sup>2</sup>. Von diesem Prinzip gehen sie aus. Ihre Schlußfolgerungen sind richtig, wenn und insofern sie sich wirklich aus diesem Prinzip ableiten lassen. Wenn aber aus einer nicht genügend vorsichtigen und genauen Interpretation dieses Prinzipes die Theologen Schlußfolgerungen ableiten, die sich aus einer genaueren Interpretation dieses Prinzipes nicht ableiten lassen, und wenn gezeigt werden kann, warum aus verständlichen Gründen, aber eben doch nicht mit Recht, diese ungenaue Interpretation des Grundprinzipes vorherrschte und zu schiefen Schlußfolgerungen verleitete, dann wird klar, daß eine einfache „Konsequenz“, auch wenn sie von vielen oder allen Theologen lange Zeit geteilt wird, keinen Anspruch auf Zustimmung aus dogmatischen Gründen erheben kann.

Die nicht genau genug seiende Interpretation des gemeinsamen Prinzips nun, die zu unbewiesenen oder falschen Schlußfolgerungen bei den Theologen führte, betrifft den Begriff und die Wirklichkeit der eucharistischen Spezies. Und der Grund, der diese ungenaue Interpretation verständlich macht, ist die mittelalterliche Auffassung der Natur. Sehen wir zu. Noch das Trienter Konzil redet unbefangen von der Substanz des Brotes und Weines. Heute wird jeder Theologe, gerade wenn er gegen modernere Versuche der Deutung der Transsubstantiation diese im traditionellen Sinn erklärt<sup>3</sup>, zugeben, daß es sich bei „Brot“, bei der einzelnen Spezies nicht um eine einzige Substanz wie bei eigentlichen physikalischen Elementarteilchen oder bei sonstigen Naturdingen (Mensch, Tier), sondern um ein Konglomerat von vielen Substanzen handelt. Wenn man diesen Unterschied in den Auffassungen (der gewiß das Dogma als solches unangetastet läßt) durchdenkt, dann sieht man sofort: die alte Auffassung hatte keine Möglichkeit und keinen Anlaß, deutlich und reflex zwischen dem Brot als einer *anthropologischen* Größe und dem Brot als einem *physikalisch-chemischen* Körper genauer zu unterscheiden. Für sie war das Brot (obwohl vom Menschen hergestellt) ohne reflexe Unterscheidung auch ein Naturkörper, wie diese sonst vorkommen und als eine einzige Substanz interpretiert wurden. Heute

Gegenwart durch consumptio (= per modum cibi vel potus sumi) und durch corruptio; in der allgemeinen Auffassung könnte es nur einen einzigen Grund geben, die „corruptio“ im physikalisch-chemischen Sinn.

<sup>2</sup> Dabei darf nebenbei bemerkt werden, daß selbst dieses Prinzip von den Theologen vorsichtig qualifiziert wird, da das Konzil von Trient nur die Realpräsenz vor dem Genuss definiert hat: Denz 886, 876; dieses Prinzip wird z. B. von J. A. de Aldama bloß als „*sensitio theologorum communis et certa*“ qualifiziert.

<sup>3</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles: Catholica 12 (1958) 105—128.

sieht man, daß Brot eine typisch anthropologische Größe ist. Brot ist physisch-chemikalisch gar keine wirkliche substantielle Einheit, sondern ein zufälliges Konglomerat vieler atomarer und molekularer Gebilde, die physisch nur eine ganz äußerliche, zufällige, fast nur lokale Zusammengehörigkeit einigt. Menschlich und darum sakramental ist dennoch dieses Gebilde eine Einheit, eine Sinneinheit, die durch den Menschen gestiftet ist und die eine solche Einheit nur in Bezug auf ihn, innerhalb seines Lebens- und Handlungsräumes hat. Es ist darum klar, daß die Realpräsenz Christi nur solange vorhanden ist, als diese *menschliche Sinneinheit „Brot“* gegeben ist. Das ist grundsätzlich von keinem Theologen zu bestreiten. Man denke, um sich das klar zu machen, z. B. an folgende Fälle oder Möglichkeiten: In jedem Wein befindet sich auch radioaktiver Kohlenstoff. Solange er dem konsekrierten „Wein“ angehört, ist von einem jeden Kohlenstoff mit seiner *ganzen Wirklichkeit* als von einem Teil der transsubstantiierten „Substanz“ des Weines die Transsubstantiation auszusagen. Dieses Atom aber sendet dauernd die Beta-Partikeln aus, die auch in irgend einer Weise an der Substanzialität der ganzen Wirklichkeit teilnehmen. Sobald sie aber den Bereich des „Weines“ verlassen, gehören sie nicht mehr zum Wein; sie gehören damit dann auch *eo ipso* nicht mehr zu der Wirklichkeit, „unter“ der Christus real präsent ist. Oder wenn man vor der Konsekration ein Molekül irgendeiner Substanz radioaktiviert, so daß es grundsätzlich immer erkennbar bliebe, und wenn man dieses Molekül dem Wein zusetzte, der konsekriert werden soll, dann würde dieses Molekül, vorausgesetzt, daß es nicht absolut „weinfremd“ wäre (sondern z. B. irgendein Alkoholmolekül), mitkonsekriert und somit mittranssubstantiiert werden. Würde man nun dieses Molekül, weil es ja noch erkennbar ist, aus dem Bereich des Weines entfernen (ob das technisch noch möglich ist oder nicht, ist hier gleichgültig), dann wäre unter ihm Christus nicht mehr gegenwärtig, obwohl sich chemisch und physikalisch nichts ereignet hat als eine akzidentelle Ortsveränderung dieses Moleküls. Das ist so selbstverständlich, daß es sogar heute technisch durchaus möglich und leicht ist, eine so winzige „Wein“menge durch rein quantitative Teilung abzusondern, daß von Wein im Sinne des normal-menschlichen Sprachgebrauchs nicht mehr die Rede sein kann und so auch die Realpräsenz Christi unter dieser Menge aufhört, obwohl sie chemisch noch genau von der gleichen Natur ist wie die größere Menge, von der sie genommen ist. Diese kleine Menge braucht z. B. nur so klein zu sein, daß sie nicht mehr gesehen werden kann. — Dementsprechend sieht auch Thomas (III q 77 a 4) durchaus richtig, daß eine rein quantitative Verringerung der Weinspezies dahin führen kann, daß man ein solches Teilchen eben nicht mehr Wein nennen kann (obwohl es *chemisch* noch lange „dasselbe“ bleibt wie bisher) und darum die Gegenwart Christi aufhört. Und darum bestreitet Thomas mit Recht (III q 77 a 8c), daß ein konsekrierter Wein von geringer Menge noch die Präsenz Christi anzeigen, wenn er in eine größere Menge nicht konsekrierten Weines gemischt wird. „Dieser“ konkrete konsekrierte Wein existiert nicht mehr als menschlich abgesondertes und unterscheidbares Gebilde, auch wenn er „physikalisch“ und „chemisch“ noch genau so existiert wie vorher. Umgekehrt sind gesäuertes und ungesäuertes Brot, rein chemisch gesehen, sehr erheblich verschieden und sind dennoch nach menschlicher Alltagsschätzung, auf die es hier allein ankommt, beide Brot und somit *materia consecrabilis*. Alle diese Fälle und Möglich-

keiten zeigen, daß „Brot“ keine rein physikalisch-chemische Größe ist, sondern eine Sinnwirklichkeit, die wesentlich im menschlichen Bereich steht, darum Wesens-eigenschaften hat, die durch chemische Begriffe gar nicht erfaßt werden können und darum auch wegfallen können (wodurch etwas aufhört, Brot zu sein), auch wenn sich im physikalischen und chemischen Bereich als solchem nichts „Wesent-lisches“ geändert hat.

Darum hat Thomas ganz recht (auf das Beispiel wurde schon im ersten Aufsatz verwiesen), wenn er sagt, daß durch Zerreiben des Brotes die Gegenwart Christi aufhört: Pulver ist eben menschlich kein Brot mehr. Für Thomas war ein solches Pulverisieren noch so etwas wie eine auch physikalisch als substantiell zu wertende Änderung. Sie ist es aber nicht. Und doch hat Thomas recht gesehen: Pulver, Staub ist kein Brot, auch wenn es physisch und chemisch noch ganz das gleiche ist wie Brot. Und darum hört die Gegenwart Christi auch auf. (Das sollten sich nebenbei auch jene überängstlichen Skrupulanten merken, die die Patene nie genau genug purifi-zieren können.) Es bleibt also bei dem Prinzip: nur dort, wo die Spezies des Brotes vorhanden und noch vorhanden ist, kann es sich um die reale Gegenwart Christi handeln. Dieses allen gemeinsame Prinzip ist aber dahin zu präzisieren: Die Spezies des Brotes als eines menschlichen Sinngebildes kann auch aufhören, wo physikalisch-chemisch keine wesentliche Änderung eingetreten ist, wo also nur unter *mensch-lichen*, nicht physikalischen Aspekten Brot aufhört, „Brot“ zu sein. Man könnte heute ohne Zweifel vom Nahrungsmittelchemiker Gebilde herstellen lassen, die che-misch und auch physiologisch „dasselbe“ sind wie Brot und doch nicht als materia consecrabilis angesprochen werden können. Schon ein größerer Wasserzusatz oder ein größerer Wasserentzug können, obwohl im chemischen Sinn durchaus keine „Wesensveränderung“ vorliegt, bewirken, daß etwas nicht Brot, sondern z. B. ein Mehlabrei ist. Daraus folgt, daß etwas als Brot konstituiert wird nicht nur durch Eigenschaften, Merkmale und Umstände, die innerhalb der Kategorien der heutigen Physik und Chemie liegen, sondern auch durch solche, die außerhalb dieses Bereiches fallen. Daraus aber folgt wiederum, daß auch durch das Wegfallen *sorcher* Eigenschaften etwas aufhören kann, Brot zu sein.

Und so bleibt nur noch die Frage: kann *gegessenes* Brot nach menschlichem Er-messen noch als Spezies, d. h. also als Brot angesehen werden oder nicht? Es kann, wie jetzt schon klar sein muß, diese Frage nicht dadurch beantwortet werden, daß verlangt wird, das Brot müsse sich in einem chemischen Sinne, nach den Aussage-möglichkeiten und Bestimmungen der organischen Chemie, schon in etwas anderes verwandelt haben, als es vorher war. Wenn es dies tut, ist es natürlich ein Zeichen, daß kein Brot mehr vorhanden ist. Aber wenn es dies nicht tut, ist das noch kein Beweis dafür, daß in einem menschlichen Sinn noch Brot vorhanden ist. Die chemi-sche Veränderung ist ein positives Kriterium, aber kein exklusives. Man kann also mindestens nicht schließen: Das gegessene Brot ist im Magen noch einige Zeit „das-selbe“ (nämlich chemisch) wie vorher, also ist es noch Brot, also dauert die Gegen-wart Christi noch an. Nur weil man früher nicht deutlich genug unterscheiden konnte zwischen Brot als chemisch-physikalischer Wirklichkeit und Brot als Brot, konnte man diesen voreiligen Schluß ziehen. Wir behaupten nun umgekehrt: geges-senes Brot ist keine menschliche Wirklichkeit, deren Sinn der der Speise, des Geges-

senwerdens ist. Und daraus schließen wir, daß die Gegenwart Christi nicht mehr andauert. Man muß bei dieser Ansicht beachten, daß nicht alles, was in den Magen gebracht werden kann und dort eine nährende Wirkung hat, im allgemeinen, menschlichen Sinn darum schon in dem Sinn „Speise“ ist, wie sie hier verstanden werden muß. Denn sonst wäre auch das Brotpulver noch Brot und von einer durch ein Röhrchen in den Magen gebrachten Spezies müßte auch gesagt werden, daß sie ein Eucharistieempfang ist, was man mindestens nicht beweisen kann und schwer zu dem Verbot des Hl. Offiziums vom 27. 1. 1886 gegenüber einer solchen Praxis paßt. Brot, Speise ist nur das, was ein normaler Mensch in normalen Umständen in einem normalen Essensvorgang zu sich zu nehmen bereit ist. Auch hier kommt es nicht auf die Chemie, sondern auf den normalen menschlichen Gebrauch an, genau wie es bei der Frage, was Weizen als *materia consecrabilis* ist, nicht auf die Geheimnisse der systematischen Botanik und der Deszendenztheorie ankommt, sondern auf den durchschnittlichen menschlichen Sprachgebrauch. Und daher kann man unbesorgt sagen: ein gegessenes Brot ist nicht mehr Speise, nicht mehr Brot und also auch nicht mehr Zeichen der Gegenwart Christi. Bei den *defectus circa missam occurrentes* des *Missale Romanum* (X 14) ist eigens vorgesehen, daß eine erbrochene Spezies nicht wieder genossen werden müsse, wenn man sich ekle. Kann man aber etwas, was so als wenigstens unter Umständen nicht zumutbar für den Genuß erklärt wird, als „Speise“, als „Brot“ betrachten? Daß in der Praxis unter Umständen in einem läblichen sakramentalen „Tutiorismus“ so gehandelt wird, als ob die Gegenwart Christi noch andauere, ist keine Instanz für die grundsätzlichen Fragen.

Die gegenteilige Ansicht führt auch zu Konsequenzen, die mißlich sind und zeigen, daß diese Theorie auf schwachen Füßen steht. Zunächst einmal wäre man dann dem Urteil der Chemiker und Physiologen ausgeliefert. Diese müßten darüber befinden, wie lange die Gegenwart Christi bleibt. Das ist doch nicht anzunehmen. Sagt man aber: Nein, der normale menschliche Augenschein des nicht Gelehrten ist durchaus kompetent, darüber zu urteilen, ob noch Brot vorhanden ist oder nicht, dann müßte man antworten: Nach welchen Gesichtspunkten beurteilt denn der Mann des Alltags, ob etwas Brot ist oder nicht? Wenn er sagt: „Da ist chemisch noch dasselbe wie vorher gegeben“, unterstellt er sich, ob er es weiß und will oder nicht, der Kompetenz des Chemikers und Physiologen; sagt er: „Das ist genau das, was ich als Brot zu essen pflege; so etwas esse ich; das ist meine normale und natürliche Speise“, dann sagt er implizit, daß ein gegessenes Brot eben kein Brot mehr ist. Denn so etwas ißt man nicht, da es schon gegessen und darum zum Genuß ungeeignet ist. — Ferner führt diese Ansicht auch wenigstens in *psychologischer* Zwangsläufigkeit zu der Meinung, die ja auch von großen Theologen geteilt wurde, daß nämlich die sakramentale Wirkung des Sakraments *ex opere operato* noch wachsen könne, solange die genossene Spezies noch im Magen vorhanden sei. Zwar ist (wie schon im vorausgehenden Aufsatz bemerkt wurde) diese Ansicht darum nicht beweisbar und nicht richtig, weil der Genuß, nicht das Vorhandensein der Spezies im Menschen das sakramentale Zeichen ist. Aber immerhin: wenn man schon einmal daran festhält, daß die genossene Speise immer noch Brot sei, daß darum Christus noch geraume Zeit im Menschen real gegenwärtig ist, dann muß man für diese Behauptung einen

Heilssinn aufweisen. Denn sonst hat diese Behauptung der Realpräsenz durch längere Zeit im Magen des Christen schon gar keinen Sinn mehr, da ohne eine solche Wirkung sie nur eine lokale, leibliche Präsenz wäre, wie sie auch der Ungläubige und Ungetaufte haben kann (der in der Nähe des Tabernakels ist oder auch leiblich kommuniziert). Wird aber dieser behaupteten Lokalpräsenz eine solche gnadenhafte Wirkung zugeschrieben, dann ist es durchaus logisch, wenn man wünscht, daß die Spezies tunlichst so gestaltet wird, daß sie möglichst lange bleibt; dann entsteht die Frage, die doch schließlich nur der Physiologe beantworten kann, wie lange denn nun eigentlich diese gnadenmehrnde Gegenwart anhalte; dann müßte man die Länge der Danksagung an dieser je nach der Art der Spezies verschiedenen langen Resistenz der Spezies bemessen. Kurz, man kommt, wenn man schon einmal sich auf diese Ebene begibt, die mit dieser theologischen Hypothese gegeben ist, auf die seltsamsten Folgerungen, die man nur wieder überwinden kann durch den gesunden Menschenverstand, der besser gleich zu Beginn hätte auftreten sollen, mit der schlichten Einsicht, daß gegessenes Brot eben durch sein Verbrauchtsein als Brot aufhört, Brot zu sein, daß also dadurch genau so wie durch andere Umstände, die das Brot als menschliches Sinngebilde aufheben, die reale Gegenwart Christi aufhört. Erst von daher wird auch ganz verständlich, daß eben *Genuß* des Leibes des Herrn und nicht das Genossenhaben, die Geste des Essens und nicht der Vorgang des Verdauens das sakramentale Zeichen der Gnade ist. Dies ist aber wieder ganz verständlich: der menschliche Akt als „*actus humanus*“, nicht der physiologische Vorgang als „*actus hominis*“, ist als sakramentales Zeichen brauchbar, weil nur ein solcher auch Akt der Annahme der unter diesem Akt gebotenen Gnade und Bekenntnis des Glaubens und personaler Verkündigung des Todes des Herrn sein kann.

Der Widerstand einer nicht deutlich unterscheidenden Frömmigkeit gegen diese Sätze, die eigentlich Selbstverständlichkeiten sind, kommt letzten Endes daher, daß nicht genügend unterschieden wird zwischen der pneumatischen Gegenwart Christi durch seinen Geist in der Wesenstiefe des Menschen (in seinem „Herzen“) und der leibhaften Gegenwart des Leibes Christi im sakramentalen Zeichen und darum auch beim Genuß. Diese letztere Gegenwart ist nicht das Höhere und Erhabenere, das Ziel und der Lohn des Christen, sondern das Zeichen und das Mittel der bleibenden pneumatischen Gegenwart des Christus, die durch dieses sakramentale Zeichen bezeichnet und vermehrt wird. Durch dieses Sakrament kommt Christus wirklich zu uns und bleibt bei uns. Aber diese bleibende Gegenwart, zu der der Empfang des Leibes Christi unter den Gestalten des Brotes führt, ist nicht in der noch weiter bleibenden Gegenwart seines Leibes durch ein paar Minuten im Leib des Christen gegeben, sondern in der bleibenden und sich immer mehr vertiefenden Gegenwart des Herrn im Geist, in der Wahrheit, ohne die auch sein Fleisch nichts nütze wäre, wie der Herr selber sagt. In dieser pneumatischen Kommunikation personaler Art gipfelt die Kommunion. Und dieses Ereignis wird nicht dadurch herrlicher und größer, daß man ohne wirklichen Beweis behauptet, ihr *Zeichen*, das doch reine Mittelfunktion hat, dauere auch dann noch an, wenn der Genuß der geweihten Speise stattgefunden hat und beendet ist.

Eine ihrer selbst noch nicht ganz bewußte Frömmigkeit ist hier in einer seltsamen Unklarheit. Sie betrachtet den Moment der Kommunion als den Augenblick, in dem

der Herr *beginnt*, „da zu sein“, gewissermaßen „Audienz“ zu erteilen, so daß man nun mit ihm zu reden beginnen kann in einer Weise, wie es auch der in seiner Gnade als gerechtfertigt Lebende vorher nicht konnte, eben weil der Herr nicht „da war“. Aber eben diese Frömmigkeit markiert den Abschied des Herrn, der doch wieder gehen muß, wenn er nur eine Zeit lang „da ist“, gar nicht. Sie reflektiert nicht darauf. Der Fromme hebt nach einiger Zeit gewissermaßen von sich aus die Audienz auf, ohne darauf zu reflektieren, ob man dadurch den daseienden Herrn gewissermaßen stehen lassen oder ob die Audienz darum zu Ende sei, weil der Herr sich wiederum entfernt. Die theologische Theorie, daß dieses Dasein erst mit dem Aufhören der Gestalten im Magen nach einiger Zeit beendet werde, ist gelehrt Theorie, die faktisch in der normalen Frömmigkeit nicht vorkommt. Denn sonst müßte man ja viel genauer darauf reflektieren, wann dieses Aufhören dieser Gegenwart geschieht, worüber sich offenbar der normale Christ keine Gedanken macht. Anders ausgedrückt: in der üblichen Vorstellung müßten das Kommen Jesu und sein Gehen genau so bemerkenswerte Ereignisse sein, auf die sich der fromme Akt des Kommunizierenden richten müßte. Davon ist keine Rede. Das aber zeigt, daß hier etwas nicht genügend durchreflektiert ist. An sich ist die Sache einfach und klar (wenn man nicht diese übliche Meinung voraussetzt): durch das sakramentale Zeichen des Genusses des wahren Leibes des Herrn geschieht ein wachsendes Kommen und Gehen des Herrn in seinem Geiste, in seiner Gnade, und dieses ist die bleibende Frucht des Sakramentes, die *nicht* durch ein Wiederweggehen Christi aufgehoben wird. Aber eben dies zeigt, daß ein *leibhaftiges „Bleiben“*, das dann nach einiger Zeit erst aufgehoben wird, für den Sinn des Sakramentes gar nichts beträgt. Einfach darum, weil es ja wieder schlechthin rückgängig gemacht würde. Freilich, wenn man die Kommunion versteht als die Ermöglichung einer „Audienz“, die sonst nicht möglich ist, und wenn man die Danksagung von dieser Vorstellung her erklärt, dann muß man auf eine solche länger dauernde Gegenwart nach der Kommunion das entscheidende Gewicht legen. Dann aber entfernt man sich aus dem dogmatisch verifizierbaren Begriff dieses Sakramentes, dessen Sinn die Einheit mit Christus durch seine (wachsende) Gnade des Geistes ist. Wäre die leibliche Gegenwart Christi der Primäreffekt der Kommunion (zum Zwecke einer Audienz) (und nicht bloß das sakramentale wirksame Zeichen der eigentlichen Wirkung), dann müßte der Fromme unvermeidlich höchsten Wert auf eine möglichst lange dauernde leibliche Gegenwart Christi legen. Das aber tut er bezeichnenderweise doch wieder nicht. Daß dennoch nicht nur die Anbetung des Herrn im Sakrament berechtigt und notwendig ist, sondern auch eine „Danksagung“ nach dem Empfang des Sakramentes, das zu zeigen war gerade die Aufgabe des früheren Aufsatzes. Dies aber ist durchaus möglich ohne die Voraussetzung einer noch weiter dauernden Realpräsenz des Leibes Christi nach der Kommunion.