

Stefan Kopp | Paderborn

geb. 1985, Priester, Professor für Liturgiewissenschaft
an der Theologischen Fakultät Paderborn

s.kopp@thf-paderborn.de



Geistliche Kommunion 2.0

Zur Renaissance eines theologischen Begriffs

Vor genau 70 Jahren beklagte der damalige Bonner und spätere Regensburger Dogmatiker Johann Auer (1910–1989) in der Zeitschrift „Geist und Leben“ ein „Abwerten oder Totschweigen der geistigen Kommunion neben der sakramentalen“¹ und schloss seine Überlegungen mit einem Zitat von Papst Pius XII. (1939–1958) ab, der in seiner Enzyklika *Mediator Dei* von 1947 empfohlen hat: „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 hingeggebene, dem Willen des Erlösers sich ganz überlassende Seelenhaltung und möglichst brennenden Eifer der Liebe sich mit ihm verbinden“².

Eine so verstandene „Begierdekommunion“ – in Analogie zur „Begierdetaufe“ und zur „Begierdebuße“³ – habe nach Auer u.a. folgende Vorteile: Sie ermögliche auch denen eine wirkliche und wirksame Teilhabe an der Messfeier, denen aus Gründen politischer Verfolgung oder im Stand schwerer Sünde die sakramentale Kommunion nicht möglich sei. Überdies diene sie allen „Suchenden“ und „Kämpfenden“ als vorbereitende Hin- oder Rückführung zur sakramentalen Kommunion. Ähnliches gelte unter anderen Voraussetzungen für die Sterbenden, von denen die geistige Kommunion im Notfall nicht nur als Trost,

1 J. Auer, *Geistige Kommunion. Sinn und Praxis der communio spiritualis und ihre Bedeutung für unsere Zeit*, in: GuL 24 (1951), 113–132, hier: 114.

2 Ebd., 132 (Übers. v. Auer).

3 Unter „Begierdebuße“ versteht Auer in Abwandlung der Bezeichnung „Begierdetaufe“ das innige Verlangen nach vollkommener Reue, wenn der Empfang des Sakraments im Notfall nicht möglich ist, aber der feste Vorsatz besteht, dies bei nächster Gelegenheit nachzuholen. – Vgl. J. Auer, *Geistige Kommunion*, 128f. [s. Anm. 1].

sondern unter besonderen äußereren Umständen auch als „ein vollgültiger Ersatz für das heilige Viaticum“⁴ angesehen werden könne. Überhaupt sei diese Art des Kommunizierens für alle Gläubigen zur Stärkung der Frömmigkeit sowie der Ehrfurcht vor der Eucharistie und damit zur Vermeidung eines zu alltäglich-mechanistischen Empfangs des Sakraments wichtig. In Analogie zu den Sakramen-ten sieht Auer gar eine Wirkung der geistigen Kommunion *ex opere operato*. Er denkt dabei an die Anbetung vor dem ausgesetzten Allerheiligsten sowie auch vor dem verschlossenen Tabernakel und geht sogar von ihrer Wirkung „bei körperlicher Abwesenheit von der Kirche, wenn sie unfreiwillig ist“⁵, aus.

Auer beteiligt sich mit seinem noch ganz an (neu-)scholastischen Denksche-
mata orientierten spekulativen Ansatz am Diskurs über die geistliche bzw. die
bei ihm so genannte geistige Kommunion der 1950er-Jahre.⁶ Er tut dies aus Sor-
ge um den Verlust eines älteren, aus seiner Sicht wesentlichen Glaubensguts zu
einer Zeit, in der die sog. Kommuniondekrete von Papst Pius X. (1903–1914)
und die Aufbrüche der Liturgischen Bewegung schon längst zur Praxis einer häu-
figeren Kommunion geführt haben und in der am Vorabend des Zweiten Vatika-
nischen Konzils (1962–1965) immer mehr nach sach- und zeitgemäßen Formen
der Beteiligung der Gläubigen am Gottesdienst der Kirche gefragt wird.⁷ In dem
Maß, in dem die Bedeutung der sakralen Kommunion der Gläubigen als
integraler Bestandteil der Messfeier in der Folge zunimmt, nimmt die Bedeutung
der geistlichen Kommunion ab und wird im theologischen Diskurs – abgesehen
von Überlegungen zu besonderen pastoralen Situationen und im ökumenischen
Kontext – später kaum mehr aufgegriffen.⁸

Unter völlig anderen Vorzeichen und Rahmenbedingungen erfährt die geist-
liche Kommunion derzeit eine unerwartete Renaissance. Seit Beginn der Coro-
na-Krise im Jahr 2020 wird sie von manchen nicht nur sachlich, sondern auch
begrifflich – z.T. ganz unterschiedlich verstanden – als eine Art geistliche Kom-
munion 2.0 wiederentdeckt: einerseits als eine (der Not der Situation geschulde-
te) Ersatzform für die Teilnahme an der Liturgie der Kirche, die mit digitalen

4 Ebd., 132.

5 Ebd., 131.

6 Weitere Diskurspartner dieser Zeit sind innerhalb des deutschen Sprachgebietes v.a. Karl Rahner (1904–1984) und Heinz Robert Schlette (*1931). – Vgl. dazu K. Rahner, *Über die Besuchung des Al-
lerheiligsten*, in: *GUL* 32 (1959), 260–270; H. R. Schlette, *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei
Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin* (MThS.S 17). München 1959; ders., *Kommuni-
kation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion* (QD 8). Freiburg i. Br. 1959.

7 Vgl. dazu die instruktive Übersicht in: W. Haunerland, *Liturgische Bewegung in der katholischen Kirche
im 20. Jahrhundert*, in: J. Bärsch / B. Kranemann (Hrsg. in Verbindung mit W. Haunerland / M. Klö-
ckner), *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte
und kulturelle Kontexte*. Bd. 2: *Moderne und Gegenwart*. Münster 2018, 165–205.

8 Vgl. dazu etwa noch B. Weiß, *Geistliche Kommunion – eine Hilfe für wiederverheiratete Geschiedene?*, in:
T. Schneider (Hrsg.), *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie* (QD 157). Frei-
burg i. Br. 1995, 226–235; P.-W. Scheele, *Die geistliche Kommunion, eine Hilfe für viele*, in: R. Althaus /
K. Lüdicke / M. Pulte (Hrsg.), *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche* (FS H. J. F. Reinhardt)
(MKCIC.B 50). Essen 2007, 571–578.

Hilfsmitteln realisiert wird; und andererseits vereinzelt auch als eine sachlich höchst problematische Ersatzlösung für Gläubige, die auf eine bestimmte Spendereform bestehen – frei nach dem Motto „Wenn keine Mundkommunion, dann bitte geistliche Kommunion“. Eine verantwortliche Verwendung des Begriffs heute setzt – gerade vor dem Hintergrund solcher Phänomene und Erscheinungsformen – sowohl eine fundierende historische Einordnung als auch eine weiterführende theologische Reflexion des Begriffs voraus. Deshalb stellt dieser Beitrag aktuelle Beobachtungen in den Kontext theologiegeschichtlicher Ursprünge und lehramtlicher Weichenstellungen, ohne dabei historisch-kritische Anmerkungen zu problematischen frömmigkeitsgeschichtlichen Facetten auszusparen, und fragt nach heutigen Perspektiven.

Theologiegeschichtliche Ursprünge

In der Sache sind die theologiegeschichtlichen Ursprünge der späteren Rede von einer geistlichen Kommunion vor allem in den Schriften des Augustinus (354–430) zu finden. Grundlegend ist bei ihm in diesem Zusammenhang die Frage, ob jemandem die Wirkungen eines Sakramentes zuteilwerden können, ohne das Sakrament persönlich zu empfangen.⁹ Im Anschluss an die sog. Brotrede im Johannesevangelium (vgl. Joh 6,22–71) bezeichnet Augustinus bereits den „Vollzug des personalen Glaubens an Christus“¹⁰ als ein „Essen“ (*manducare*). Der lateinische Kirchenvater prägt dafür den knappen Satz: *Crede, et manducasti*¹¹ („Glaube, und du hast gegessen“). Augustinus geht es beim persönlichen Glaubensvollzug als „Essen“ primär um ein Erkennen und Vollziehen dessen, was die Eucharistie bezeichnet. Durch „das recht vollzogene sakramentale Essen“¹² werde das vorausgegangene „geistliche Essen“ des Glaubens und der Zugehörigkeit zum Leib Christi (*manducatio spiritualis*) intensiviert und gefestigt.¹³ Dieser Ansatz ist auch der theologische Hintergrund für die berühmte Aussage, dass Christen sein sollen, was sie sehen, und empfangen sollen, was sie sind: Leib Christi.¹⁴

9 Vgl. P. Fonk, Art. *Geistliche Kommunion*, in: LThK³ Bd. 4 (1995), 390; P.-W. Scheele, *Die geistliche Kommunion*, 571f. [s. Anm. 8].

10 H. R. Schlette, *Die Lehre von der geistlichen Kommunion*, 9 [s. Anm. 6].

11 Augustinus, *Io. eu. tr.* 25, 12 (CCL 36, 254).

12 H. R. Schlette, *Die Lehre von der geistlichen Kommunion*, 11 [s. Anm. 6].

13 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 26, 19 (CCL 36, 269). Das sichtbare Sakrament (Essen und Trinken) bezeichnet eine unsichtbare Wirklichkeit (die *unitas* der Kirche / mit Christus) – und diese muss für einen fruchtbaren Empfang gegeben sein. – Vgl. dazu M. Klöckner, *Sacramentum corporis et sanguinis Christi*, in: AugL 4,7/8 (2018), 1289–1312, hier: 1292f.

14 *Estote quod videtis, et accipite quod estis* (Augustinus, s. 272 [PL 38, 1246–1248, hier: 1247f.]). – Zur Liturgietheologie bei Augustinus wird am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München eine Habilitationsschrift vorbereitet.

Bei der Weiterentwicklung und Vertiefung der Eucharistie- bzw. Sakramentenlehre im Mittelalter wurden die augustinischen Gedanken wieder aufgegriffen. Hugo von St. Viktor (um 1097–1141) unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen einem personalen und einem sakumentalen Aspekt der Sakramente: Gemeinsam bilden diese beiden Aspekte im sakumentalen Geschehen eine Einheit, wobei für ihn der personale Glaube im Vergleich zum sakumentalen Vollzug höher einzustufen ist. Dies hat zur Folge, dass er beispielsweise trotz Joh 3,5 die Möglichkeit sieht, nur durch den Glauben, ohne den Empfang der Taufe, gerettet zu werden.¹⁵ Voraussetzung dafür sei, dass der Nicht-Empfang des Sakramentes nicht einer Ablehnung oder Geringschätzung der Religion entspringe. Ohne etwa den Begriff *manducatio spiritualis* aufzugreifen, gilt für ihn Ähnliches mit Blick auf die Eucharistie. Das Verlangen nach dem Sakrament – sowohl nach der Taufe als auch nach der Eucharistie – sei Ausdruck und Zeichen des Glaubens. Über diese Zeichenfunktion hinaus habe das Sakrament aber natürlich eine eigene Wirksamkeit, vor allem die „Festigung der personal-geistlichen Einheit mit Christus“¹⁶.

Darauf aufbauend differenziert Thomas von Aquin (1225–1274) drei Weisen der *manducatio*. In seinem Sentenzenkommentar unterscheidet er das – unabhängig vom bzw. vor dem Empfang der Eucharistie stehende – *manducare spiritualiter Christum*, also das „geistliche Essen“ im Vollzug des personalen Glaubens an Christus, vom *manducare spiritualiter hoc sacramentum*, also von der geistlichen Speise des Sakraments, die entweder im Modus des *manducare sacramentaliter et spiritualiter* oder des *manducare tantum spiritualiter* empfangen werden könne.¹⁷ Das heißt: Nur die letzten beiden Typen der von Thomas so genannten geistlichen Speise beziehen sich überhaupt auf das Sakrament. Der eine meint den sakumentalen Empfang der geistlichen Speise, der andere das Verlangen bzw. den Vorsatz (*votum*), das Sakrament zu empfangen.¹⁸ Rein begrifflich handelt es sich damit bei allen drei unterschiedenen Typen der *manducatio* um „geistliche Kommunion“. Nicht *spiritualiter*, sondern nur *corporaliter* – so sein gegensätzlicher Begriff – wird die Eucharistie nach Thomas von Aquin dagegen ausschließlich beim *manducare mere sacramentalis*, also beim unwürdigen Kommunionempfang, genossen. Diese begriffliche und inhaltliche Komplexität in den Unterscheidungen gibt er in seiner *Summa theologiae* auf, straft seine Überlegungen und streicht in seinem Konzept praktisch die Kategorie einer außer- oder vorsakumentalen geistlichen Speise im Vollzug des personalen Glaubens

15 Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christiana fidei* II, 6,7 (PL 176, 452A–454C); deutsche Übersetzung: Hugo von St. Viktor, *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*. Übers. v. P. Knauer (Corpus Victorinum, Schriften 1). Münster 2010, 427–430.

16 H. R. Schlette, *Die Lehre von der geistlichen Kommunion*, 17 [s. Anm. 6].

17 Vgl. Thomas von Aquin, *Sentenzenkommentar* IV. Hrsg. v. R. Busa (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 1). Stuttgart 1980, d. 9, q. 1, a. 2, qc. 4.

18 Vgl. dazu auch H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament*, 20f. [s. Anm. 6].

an Christus. Übrig bleibt von seinen theologischen Differenzierungen letztlich ein *duplex modus manducandi*, also zwei Weisen des Sakramentsempfangs: sakramental und geistlich.¹⁹ Die geistliche Kommunion definiert der Kirchenlehrer – in Analogie zu seinen Überlegungen zu einer „Begierdetaufe“ – als „Begierdekomunion“ (*manducatio in voto*).²⁰

Lehramtliche Weichenstellungen

Anknüpfend an den Reflexionsstand der mittelalterlichen Theologie rezipiert das kirchliche Lehramt die fest im hochscholastischen Denken verankerte Vorstellung von einer geistlichen Kommunion auf dem Konzil von Trient (1545–1563) und legt – mit weiteren inhaltlichen Akzentverschiebungen im Vergleich zum Konzept der mittelalterlichen Theologen – drei Arten zu kommunizieren fest: *sacramentaliter*, (*tantum*) *spiritualiter* sowie *sacramentaliter simul et spiritualiter*. Dazu wird mit Verweis auf die Lehre der „Väter“ erläutert, dass manche das Sakrament „lediglich *sakramental* [*sacramentaliter*] genießen als Sünder; andere nur *geistlich* [*spiritualiter*], nämlich jene, die, jenes vor Augen gestellte himmlische Brot dem Verlangen nach essend, mit lebendigem Glauben, „der durch die Liebe wirkt“ (*Gal 5,6*), seine Frucht und seinen Nutzen verspüren; die dritten aber zugleich *sakramental und geistlich* [*sacramentaliter simul et spiritualiter*] (*Kan. 8*); es sind aber diejenigen, die sich zuvor so prüfen und herrichten, daß sie, mit dem Hochzeitsgewande angetan, zu diesem göttlichen Tische hinzutreten (vgl. *Mt 22,11f.*)“²¹.

Bemerkenswert an dieser Definition ist einerseits die abwertende Kategorisierung der „nur“ sakramentalen Kommunion und andererseits die amtliche Aufwertung der geistlichen Kommunion, die damit mehr als eine theologisch denkbare Option für besondere Situationen wird. Abgesehen von den begrifflichen Anleihen, die das Konzil bei Thomas von Aquin nimmt, kann die theologische Wurzel dieses dogmatischen Wandels vor allem in der spätantiken (und teilweise mittelalterlich rezipierten) Sakramententheologie des Augustinus erkannt werden. Vorausgesetzt wird dabei nämlich die auf diesen zurückgehende Vorstellung, dass erst der personale Vollzug des Glaubens in Liebe einen würdigen Kommunionempfang ermögliche bzw. – auch mit Hugo von St. Viktor – der personale Glaube im Vergleich zum sakramentalen Vollzug höher einzustufen sei, was zumindest für die Kategorisierung des späteren Thomas von Aquin so nicht gilt. In der begrifflichen und inhaltlichen Differenzierung des Konzils erscheint die

19 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III. Hrsg. v. R. Busa (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 2). Stuttgart 1980, 80,1 resp. u. ad 3.

20 Vgl. dazu auch die einleitenden begrifflichen Differenzierungen bei Johann Auer [s. Anm. 1ff.] und die instruktive Übersicht in: H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament*, 22ff. [s. Anm. 6].

21 DH 1648 (Herv. im Original).

geistliche Kommunion als eigenständige Form des Kommunizierens, die nach seiner Lehre u.U. objektiv höher als die sakramentale Kommunion einzustufen sei. Diese stehe nur unter der Bedingung der Möglichkeit höher, dass sie würdig (im Stand der Gnade) empfangen wird, womit nun auch lehramtlich eine bestimmte Disziplinierungs- und Frömmigkeitspraxis definitiv festgelegt wird. Eine solche Praxis hat ihre Ursprünge in der mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit und entspricht – auch und vor allem in gegenreformatorischer Abgrenzung – dem nachtridentinischen Ideal einer gesteigerten Ehrfurcht vor dem Sakrament.

Diese lehramtliche Weichenstellung wurde auch im *Catechismus Romanus*²² von 1566 aufgegriffen, der im Auftrag des Konzils entstanden ist und als „ein wichtiges nachtridentinisches Instrument im Bereich katechetisch-dogmatischer Belehrung“²³ gesehen werden kann. Auch der Katechismus unterscheidet drei Arten, die Eucharistie zu empfangen: *sacramentum tantum* („nur sakramental“, mit negativer Konnotation: also im Stand der Sünde), *spiritu tantummodo* („nur im Geist“, als „Begierdekommunion“) sowie *sacramento et spiritu* („sakramental und geistlich“, also in der Idealform).²⁴ Vorsichtiger und zurückhaltender als in der „reinen“ Lehre des Konzils von Trient wird hier allerdings die Stellung der geistlichen Kommunion eingestuft und auch Gefahren bei dieser Form werden benannt. Man beraube sich wesentlicher himmlischer Güter, wenn man sich ohne triftige Gründe mit der geistlichen Kommunion als Ersatz für die sakramentale begnügen. Das klingt aus heutiger Sicht fast so, als reagiere der Katechismus damit bereits einige Jahre nach dem Konzil bewusst auf eine bestimmte Frömmigkeitspraxis oder sehe ihre problematischen Seiten, die sich bereits im Mittelalter ausgeprägt haben, zumindest deutlicher.²⁵

Historisch-kritische Anmerkungen

Vermutlich war es bereits eine Reaktion auf die auch von Auer angezeigte Krise, dass in den 1950er-Jahren die theologische und lehramtliche Entwicklung der geistlichen Kommunion zum ersten (und einzigen) Mal eingehender historisch-kritisch untersucht wurde.²⁶ Vor allem der Philosoph und Theologe Heinz R. Schlette (*1931) stellte in seinen grundlegenden Studien dabei mit Blick auf nachtridentinische Katechismen und Gebetbücher zu Recht „eine Weiterentwicklung der thomasischen bzw. tridentinischen Lehre von der manducatio spi-

22 *Catechismus Romanus seu Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*. Rom 1566. Ed. critica hrsg. v. P. Rodriguez. Vatikanstadt 1989.

23 S. Kopp, *Volkssprachliche Verkündigung. Die Modellanreden in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes* (StPaLi 42). Regensburg 2016, 300.

24 Vgl. *Catechismus Romanus*. Pars II, cap. 4, n. 55 [s. Anm. 22].

25 Vgl. dazu auch H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament*, 24–27 [s. Anm. 6].

26 Vgl. dazu auch die einleitenden Überlegungen dieses Beitrags und die Literaturangaben in Anm. 6.

ritualis in *voto*²⁷ fest, die von einer theologischen Denknotwendigkeit im Grunde zu einer bestimmten Devotionsübung, zu einer spirituellen *technique déterminée*²⁸ geworden sei, wie es Erzbischof Louis de Bazelaire (1947–1966) von Chambéry ausdrückt. Mit Verweis auf einen wichtigen Beitrag des französischen Erzbischofs von 1953²⁹ mit zahlreichen Quellenbezügen auf moraltheologische Handbücher des 17. bis 19. Jahrhunderts, die für diese Entwicklung symptomatisch sind, zeigte Schlette eindrucksvoll die schrittweise „Angleichung“ der geistlichen Kommunion an die sakramentale – eben mit Ausnahme des realen Eucharistieempfangs. Zu den unterschiedslos auf beide Weisen des Kommunizierens zutreffenden Anforderungen gehören nach Schlette: „ein Akt der Reue, des Glaubens an die reale Gegenwart Christi im Sakrament, ein Akt der Liebe angesichts der Güte Christi und unseres Elendes, Akte der Demut und des Verlangens nach dem Sakrament, sodann der Akt der Vereinigung des Geistes mit dem im Sakrament anwesenden Christus, endlich der Akt des Dankes und des Lobes wegen der empfangenen Gnade.“³⁰

Im Gegensatz zu dem eingangs vorgestellten Ansatz von Johann Auer bedurfte es für Schlette keiner Erklärung, „daß die Gnade in dieser Übung nur ‚ex opere operantis‘, nach dem Wert der persönlichen Disposition und Andacht, nicht ‚ex opere operato‘, durch die Kraft des Sakramentes selbst, erlangt wird“³¹. In deutlicher Abgrenzung zu eucharistietheologisch problematischen Devotionalisierungstendenzen der geistlichen Kommunion findet er bei Louis de Bazelaire drei historische Beispiele, „wie ein zu einseitiges und vom Sakramentalen losgelöstes geistliches Kommunizieren“³² zu merkwürdigen Formen führen könne: „Nachdem man ihr die tägliche Kommunion untersagt hatte, soll die hl. Angela de Merici (1474–1540) diese durch häufige geistliche Kommunion bei der Messe ersetzt, ‚suppliert‘ haben. Dabei fühlte sie sich oft von Gnaden eingehüllt, die die gleichen waren wie jene, die sie beim Empfang der sakramentalen Gestalten erfahren hatte (...). Von der seligen Agatha vom Kreuz (1546 bis 1621) wird berichtet, sie habe eine solche Liebe zum Sakrament besessen, daß sie gestorben wäre, hätte ihr Beichtvater sie nicht die Übung der geistlichen Kommunion gelehrt; nachdem sie sich diese angeeignet hatte, habe sie gewöhnlich am Tage bis zu zweihundertmal geistlich kommuniziert (...). Jesus selbst soll der demütigen Schwester Paula Maresca (?) ein goldenes und ein silbernes Gefäß gezeigt und dazu die Worte gesprochen haben: ‚Dans le vase d’or, je conserve vos communions sacramentelles et dans le vase d’argent, vos communions spirituelles‘ (...).“³³

27 H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament*, 27 [s. Anm. 6].

28 L. de Bazelaire, *Communion spirituelle*, in: DSp 2 (1953), 1294–1300, hier: 1295.

29 Vgl. ebd.

30 H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament*, 27 [s. Anm. 6].

31 Ebd., 28.

32 Ebd.

33 Ebd., 28f.

Heutige Perspektiven

Der kurSORische theologie-, dogmen- und frömmigkeitsgeschichtliche Durchgang zeigt, dass der Begriff der geistlichen Kommunion und seine Verwendung nie ganz eindeutig und klar waren, sondern immer (er)klärungs- und vertiefungsbedürftig blieben. Mit der Weiterentwicklung theologischer Konzepte, lehramtlicher Aussagen und individueller Bedeutungszuschreibungen waren im Laufe der Geschichte jeweils auch Verschiebungen seiner Prägung verbunden. Solche Verschiebungen hatten letztlich vor allem zur Folge, dass sich der Begriff im Laufe der Jahrhunderte nach dem Konzil von Trient von einem eucharistietheologischen immer mehr zu einem devotionspraktischen Terminus entwickelte, womit tendenziell eine erhöhte Gefahr von theologischen und/oder spirituellen Einseitigkeiten bzw. Schieflagen verbunden war.

Was ist vor diesem Hintergrund ein sachgerechtes Verständnis der geistlichen Kommunion heute? Ist das *votum sacramenti*, also das Verlangen bzw. der Vorsatz, das Sakrament zu empfangen, ein Surrogat für die unmögliche oder gar verweigerte Kommunion, wie Auer dies explizit formuliert hat, wie dies aber auch spätere Überlegungen zu besonderen pastoralen Situationen und im ökumenischen Kontext implizit voraussetzen? Ist die geistliche Kommunion denen überhaupt erlaubt und möglich, die nicht im Stand der Gnade sind? Kann sie für diese fruchtbar sein? Solche Fragen sind zumindest systemimmanent wichtig, soll die geistliche Kommunion nicht wie eine Umgehung repressiver Bestimmungen des Kirchenrechts erscheinen bzw. dafür instrumentalisiert werden. Ihren guten Sinn, Trost zu spenden sowie eine ekklesiale, sakramentale und spirituelle Anbindung zu erhalten, erfüllt die geistliche Kommunion (auch) heute dort, wo die sakramentale Kommunion im Rahmen der Liturgie nicht möglich ist.

Seit Beginn der Corona-Krise im Jahr 2020 mit einer in der Überschrift so genannten Renaissance des theologischen Begriffs „geistliche Kommunion“ sind dazu noch weitere Aspekte gekommen, die neu wahrzunehmen und kritisch zu reflektieren sind: von der schlicht medial vermittelten Teilnahme an der Liturgie bis hin zu ganz neuen Formen einer „Schaufrömmigkeit“. In einem – beschleunigt und verstärkt – digitalen Zeitalter kann eine mediale Form der Beteiligung an der Liturgie für viele Menschen, die alltäglich oder allsonntäglich aus der Eucharistie leben und denen die physische Versammlung vor Ort aufgrund gelender gesetzlicher Vorgaben zum Infektionsschutz nicht möglich ist, eine wichtige geistliche Hilfe und Stütze in schwierigen Zeiten sein.³⁴ In diesem Zusammen-

34 Vgl. insgesamt zu diesem Themenfeld jüngst: S. Kopp / B. Krysmann (Hrsg.), *Online zu Gott?! Liturgische Ausdrucksformen und Erfahrungen im Medienzeitalter* (Kirche in Zeiten der Veränderung 5). Freiburg i. Br. 2020, 9–21.

hang wurde immer wieder von der „intentionale[n] Teilnahme“³⁵ gesprochen – auch ein Versuch, den Gewinn eines geistlichen Anschlusses an eine reale Gottesdienstfeier begrifflich zu fassen, wovon die geistliche Kommunion unterscheiden werden kann. Denn es gibt Menschen, die intentional an einem medial via Rundfunk oder Internet übertragenen Gottesdienst teilnehmen, aber für sich klar haben, dass sie auf die Kommunion verzichten und bewusst auch kein *votum sacramenti* setzen – vergleichbar mit der Teilnahme an der Messfeier, ohne die Kommunion zu empfangen. Andere setzen dabei das *votum sacramenti* und haben also beides: intentionale Teilnahme und geistliche Kommunion.

Im Hinblick auf problematische Verständnisse und Verwendungen des Begriffs in der Gegenwart kann abschließend festgehalten werden: Geschieht die Revitalisierung der geistlichen Kommunion in Verbindung mit fragwürdigen theologischen Grundlagen, ideologischen Deformationen und/oder einer irritierenden Frömmigkeitspraxis, kann dadurch auch ein (geistlicher) Schaden bzw. zumindest Verwirrung entstehen. Ein Beispiel aus der Praxis: Wenn bei der Kommunionausteilung als Ersatz für die im Moment nicht mögliche Mundkommunion auf die geistliche Kommunion verwiesen wird, ist diesbezüglich sicherlich eine Grenze überschritten. Das eingangs zugespitzt formulierte Motto „Wenn keine Mundkommunion, dann bitte geistliche Kommunion“ kann sicherlich als eine Verdunkelung dieser Weise des Kommunizierens identifiziert werden. Aufgabe der Theologie war und ist, solche Entwicklungen zu beobachten, Chancen und Grenzen von theologischen Begriffen und ihrer sachgemäßen Verwendung zu benennen, kritische Nachfragen zu stellen und an Kriterien für eine reflektierte Praxis mitzuwirken.³⁶

- 35 B. Gilles, *Durch das Auge der Kamera. Eine liturgisch-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 16). Münster – Hamburg – London 2000, 14. – Vgl. dazu *Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen. Leitlinien und Empfehlungen*. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (ADBK 169). Bonn 2007, 16f. (Kapitel „Mittelbare Teilnahme und intentionale Mitfeier“).
- 36 Zu dieser Aufgabe bzw. zu einigen Fragen und Kriterien vgl. auch B. Irlenborn / S. Kopp, *Der Media Turn als Herausforderung für die Liturgie*, in: ThGl 108 (2018), 356–373, hier bes.: 370–373.