

denen nur eine einzige Kirche zu finden ist und die darum keine Räte kennen? Die Fronten und die erforderlichen Schritte sind dieselben. Die Räte sind nicht Kirche. Sie sind den Kirchen aber darum so ähnlich, weil sie wie jene an der ekklesialen Gemeinschaft arbeiten, die Gott heute und morgen neu aufbauen will. Je besser und wirksamer sie diese Aufgabe leisten, desto mehr werden sie sich selbst überflüssig machen, und wir können nur alle hoffen, daß die Zeit nicht mehr allzu ferne ist, in der keine Räte mehr nötig sind, in der darum auch keine Konferenzen wie diese mehr stattfinden müssen und die Diskussion über die ekklesiologische Bedeutung der Räte eingestellt werden kann, eine Zeit, in der wir uns ein wenig freier und ein wenig selbstvergessener an der Gemeinschaft freuen werden, die uns in Christus gegeben ist.

## Ein neues Eucharistieverständnis in der katholischen Theologie?

Zur Frage nach der Transsubstantiation und der Transsignifikation

VON PHILIPP KAISER

In den letzten Jahren stand neben anderen Fragen innerhalb der katholischen Theologie besonders auch die Eucharistielehre im Zentrum der Diskussion<sup>1</sup>. Die Gründe dafür sind mannigfaltig. Schon seit langem war die Feier der hl. Eucharistie das zentrale Anliegen der liturgischen Bewegung in Deutschland. Diese Bestrebungen wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen. Das Ergebnis war die Liturgiekonstitution, die als erstes Dokument vom Konzil verabschiedet wurde. Seitdem gibt es eine neue Gestalt der hl. Messe. Nach einer langen Zeit der Uniformität sind jetzt wieder mehrere eucharistische Hochgebete im Gebrauch, die gleichwertig nebeneinanderstehen. Die lateinische Einheitssprache wurde durch die Vielfalt der Volkssprachen abgelöst. Ein neues Gemeindeverständnis führte dazu, daß sich der Priester bei der Messe wieder dem Volk zuwandte. Es sollte allgemein sichtbar werden, daß die Eucharistie eine gemeinsame Feier des Priesters mit der Gemeinde ist. Dieses Anliegen fand schließlich auch in einer neuen Konzeption des Kirchenbaus seinen Niederschlag: Man sah in den Kirchen jetzt wieder vornehmlich den Raum der Gemeindeversammlung. In der Folgezeit wurde der Tabernakel vom Altartisch getrennt. So war für jedermann erkennbar, daß die feste Form der bisherigen Eucharistiefeier unversehens in Bewegung geraten war.

Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß auch verschärft die Theologie über die Eucharistie selbst in die Diskussion geriet, zumal hinter der Veränderung der äußeren Formen ein Wandel der geistigen Einstellung stand. Unter anderem war es hier der Begriff „Transsubstantiation“, der neu überdacht wurde. Diesem Thema und den diesbezüglichen neuen Interpretationsversuchen sollen die folgenden Überlegungen gelten.

## I

Der Begriff *Transsubstantiation*, der zunächst verbal gebraucht wurde, geht bis in die Zeit des 12. Jahrhunderts zurück und findet sich zum erstenmal bei *Guitmund von Aversa*<sup>2</sup>. Bereits auf dem 4. Laterankonzil (1215) wird dieser Terminus im offiziellen Konzilstext verwendet: *transsubstantiativis pane in corpus, et vino in sanguinem*<sup>3</sup>. Für die Hochscholastik wird dann „Transsubstantiation“ zu einem Schlüsselbegriff in den Spekulationen über das Sakrament der Eucharistie. Als zur Zeit der Reformation die Transsubstantiation in Frage gestellt wurde, schärfte das Konzil von Trient diese Lehre auf der 13. Sitzung vom 11. Oktober 1551 erneut ein. Man wollte damit bewußt an der Tradition festhalten, wie sie seit Jahrhunderten in der Kirche vorhanden war. Sehr rasch rückte diese Lehrformulierung zu einer typischen Unterscheidungslehre zwischen den Konfessionen auf. Die Nachwirkungen waren bis herauf in unsere Zeit zu verspüren. Man denke nur daran, welche Akzente das Fronleichnamfest gerade durch die Auseinandersetzungen mit den reformatorischen Kirchen bekam. Selbst wenn man heute auch innerhalb der katholischen Kirche und Theologie die Transsubstantiation nicht mehr als das Herz- und Kernstück der Eucharistielehre ansieht, so entsteht doch der Eindruck, daß, wenn man diese Lehraussage diskutiert, die katholische Lehre von der Eucharistie selbst in Frage gestellt wird. Wenn dem so ist — und die Enzyklika „*Mysterium fidei*“<sup>4</sup> sowie zahlreiche theologische Veröffentlichungen gehen in diese Richtung —, wird es gut sein, den Sinngehalt der Aussagen von Trient etwas näher zu betrachten, auch wenn dies hier nur skizzenhaft geschehen kann. Es geht also zunächst um den Stellenwert der Transsubstantiation in den Aussagen von Trient.

Allgemein unterscheidet man hier drei Schritte:

1. Dem Konzil von Trient kommt es vor allem auf die *Realpräsenz* Christi unter den eucharistischen Gaben von Brot und Wein an. Christus ist „wahrhaft, wirklich und wesentlich“ (*vere, realiter et substantialiter*) im Sakrament der heiligen Eucharistie gegenwärtig<sup>5</sup>. — Hier handelt es sich um die Stufe des *Glaubens*, der dieses Geheimnis anerkennt, ohne nach dem näheren Modus zu fragen.

2. Die Konzilsväter können sich diese eucharistische reale Gegenwart nicht anders vorstellen als aufgrund einer *Verwandlung* von Brot und Wein in Christi Leib und Blut<sup>6</sup>. — Hier handelt es sich bereits um die Stufe der *Reflexion* über den Vorgang bei der Eucharistie. Er wird als ein *ontisches* Geschehen interpretiert.

3. Brot und Wein werden von den Konzilsvätern in Anlehnung an das aristotelisch-scholastische Seinsverständnis als Substanzen verstanden. Die Verwandlung von Brot und Wein besagt dann eine Wandlung der Substanzen, und so kann das Geschehen bei der Eucharistie „zutreffend“ (aptissime) „*Transsubstantiation*“ genannt werden<sup>7</sup>. — Hier geht es um die Stufe der *naturphilosophischen* Auslegung, da das eucharistische Geschehen mit naturphilosophischen Begriffen und Denkvorstellungen näher erläutert wird.

Gerade an diesem 3. Punkt der tridentinischen Aussage entzündete sich die Diskussion. Das Konzil richtete sich gegen die Interpretationen der Reformatoren und schärfte daher die traditionellen Formulierungen erneut ein. Dabei bediente es sich eines bestimmten philosophisch-theologischen Denkschemas, das es aus der Tradition übernahm. Damit aber wollte sich die Kirche keinesfalls einem bestimmten Denkmodell verschreiben, was schon daraus hervorgeht, daß sie im Laufe der Geschichte verschiedene Systeme benützt hat, um jeweils eine zeitgemäße Antwort auf die anstehenden Fragen geben zu können.

Mit dem Begriff *Transsubstantiation* sollte im Grunde nichts anderes gesagt werden, als was bereits im 1. Kanon über die Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten festgestellt worden war. Edward Schillebeeckx bemerkt dazu: „*Inhaltlich* fügt der Kanon über die Transsubstantiation dem Kanon von der spezifisch eucharistischen realen Gegenwart nichts Neues hinzu. Eucharistische ‚reale Gegenwart‘ und ‚Transsubstantiation‘ sind im Sinne der Konzilsväter zwei identische Aussagen<sup>8</sup>.“ In demselben Sinne äußert sich auch Karl Rahner, wenn er die Definition von Trient als eine „logische Erklärung“ der biblischen Aussagen versteht: „Ich will damit sagen, die Lehre von der Transsubstantiation sagt mir inhaltlich nicht mehr, als mir die Worte Christi (gemeint sind die Abendmahlsworte) sagen, wenn ich sie ernst nehme<sup>9</sup>.“ Dies ergibt sich schließlich auch daraus, daß das Konzil selbst keine neue Lehre einführen, sondern nichts anderes sagen wollte, als was bisher schon Überzeugung der Kirche war<sup>10</sup>. An der Lehre von der Transsubstantiation hielt man deswegen fest, weil man sonst die wirkliche Realpräsenz Christi in der Eucharistie gefährdet sah. Aus diesem Grunde übernahm das Konzil die traditionelle Aussageweise, da es den alten überlieferten Glauben bewahren wollte.

Bei dieser Sicht der Dinge ist es denkbar, daß bei einem gewandelten Verstehenshorizont eine andere Zeit sich gezwungen fühlt, eine neue Formulierung

zu suchen und zu gebrauchen, um dem wahren „alten Glauben“ an die Gegenwart Christi in der Eucharistie die Treue zu halten, eben weil die überlieferten Formulierungen entweder mißverständlich oder ganz unverständlich geworden sind. — Diese Einstellung nehmen nun in der Tat heute eine Reihe von Theologen ein, und sie sind deshalb der Auffassung, daß die Aussagen von Trient neu zu interpretieren seien. Welches sind nun aber die Ausgangspunkte dieser Versuche? Wie verstehen sie das Geheimnis des eucharistischen Geschehens?

## II

1. Ausgehend vom *naturwissenschaftlichen Weltbild* setzte die Kritik zunächst beim *Substanzbegriff* an. Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse schienen letztlich das Substanz-Akzidens-Denken im traditionellen Sinn radikal in Frage zu stellen<sup>11</sup>. Das Weltbild der modernen Wissenschaften ist für die Begründung und Ausbildung der neuen Vorstellungen über die Eucharistie von großer Bedeutung. Danach besteht die Welt aus Substraten, die mit den Methoden der Physik, der Chemie, der Biologie und anderer Naturwissenschaften untersucht werden können; aber diese Welt und ihre Dinge werden jetzt nicht mehr nach ihrem metaphysischen Seinsgrund hinterfragt, dieser Bereich fällt faktisch völlig aus.

2. Diesem neuen Weltverständnis steht ein ebenfalls neues *Selbstverständnis des Menschen* gegenüber, das vor allem *personal* und *existentiell* geprägt ist. Zwar kann auch der Mensch als Objekt der Physik, der Chemie, der Biologie und anderer Wissenschaften gesehen werden, aber er ist doch zugleich entscheidend *mehr* und etwas *ganz anderes*: ein *personales* und *existentielles Wesen*. Der Mensch erfährt sich nicht primär als ein Wesen der Natur, sondern der Existenz, da er sich selbst erst im existentiellen und personalen Selbstvollzug verwirklichen kann.

3. Damit ist nun notwendig gegeben, daß der Mensch auch eine neue *Welterfahrung* hat und auf eine neue Weise mit dieser Welt umgeht. Die „Welt der Natur“ ist nicht schlechthin die „Welt des Menschen“, sondern sie wird dies erst, indem sie der Mensch als „seine Welt“ gebraucht. So haben die Dinge ihren Sinngehalt als „Dinge der Welt des Menschen“ nicht aus sich, nicht aus ihrem inneren Wesen, sondern er wird ihnen erst vom Menschen eingestiftet. Man sieht die Dinge nicht mehr primär von ihrer Natur her, sondern vom Menschen her. Die gesamte Welt wird in einem *anthropologischen Horizont* gesehen und gedeutet<sup>12</sup>. So ist z. B. ein Händedruck unter Freunden nicht nur eine Berührung zweier Hände, sondern wirkliches Zeichen der Freundschaft. Als solches bringt es eine Wirklichkeit zum Ausdruck, die zur „Welt des Menschen“ gehört und hier von substantieller, d. h. konstitutiver Bedeutung

ist. Was Wein für den Menschen wirklich „ist“, kommt dann zum Vorschein, wenn er von Freunden als Zeichen der Freundschaft getrunken wird. Hier wird sein Stellenwert als eine Größe der „Welt des Menschen“ erst richtig offenbar. In diesem Fall ist er etwas anderes als irgendein Getränk, das soundsoviel Alkohol, Zucker usw. enthält. Ähnliches gilt vom Mahl, das unter Freunden gehalten wird. Es ist etwas anderes und mehr als bloßes Sättigen, um den Stoffwechsel im menschlichen Organismus aufrechtzuerhalten. Diese Zeichenhaftigkeit der Dinge macht ihr *Wesen* als Dinge der „Welt des Menschen“ aus.

Es kommt also nicht darauf an, was die Dinge als solche sind, d. h. in physikalischer, chemischer und biologischer Hinsicht, sondern darauf, zu welchem Zweck sie dem Menschen dienen, welchen Sinngehalt sie für den Menschen haben, was sie für ihn bedeuten. Die Dinge haben zwar einen bestimmten Gehalt in sich, aber was sie für den Menschen wirklich sind, wird erst durch die In-Dienst-Nahme seitens des Menschen erkennbar. Der Mensch stiftet ihnen durch den humanen Gebrauch einen neuen Sinn ein, der für die „Welt des Menschen“ wesentlich, d. h. konstitutiv ist.

4. Auf dieser Ebene ist nun zu sehen, was die Theologen meinen, wenn sie statt von „Transsubstantiation“ von „*Transsignifikation*“ oder „*Transfinalisation*“ sprechen. Brot und Wein, die in der „Welt des Menschen“ nicht einfach nur chemische Substanzen sind, sondern einen eigenen Sinngehalt haben — sie können Zeichen der Nahrung und so des Lebens, Zeichen des Mahles und so der Freundschaft sein —, erhalten in der Eucharistiefeyer einen *neuen Sinngehalt*, sie werden Zeichen der Gegenwart und Hingabe Christi an den Vater für die Welt.

Im physikalisch-chemischen Bereich ändert sich nichts; wo sich etwas ändert, ist im meta-physischen Bereich, im Bereich der Sinnhaftigkeit, der Signifikation. Die Wesensverwandlung ist „Zeichen-Wandlung“<sup>13</sup>. Das Wesen wird hier nicht als etwas naturhaft Metaphysisches verstanden, sondern als Sinngehalt, der auch als ein *meta-physischer* bezeichnet werden kann, da er sich nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erkennen und nachweisen läßt. Engelbert Gutwenger bemerkt dazu: „Wesensverwandlung ist dort gegeben, wo einer Sache ein neuer Sinn vermittelt wird. Wesen und Sinn, Wesen und Sinngestalt sind auswechselbare Begriffe“<sup>14</sup>. Speziell für die Eucharistie bedeutet dies: „Die dynamische Komponente im Hingabewillen des Kyrios entzieht das konsekrierte Brot der profanen Sphäre und gestaltet es zum Symbol seiner sich hinschenkenden Gegenwart. Das konsekrierte Brot hat nicht mehr den Sinn, natürliche Nahrung zu sein. Seine Sinngestalt erschöpft sich darin, Symbol und Zeichen zu sein, Symbol der pneumatischen personalen Gegenwart des erhöhten Kyrios, der sich als geistige Speise anbietet“<sup>15</sup>.

5. Doch geht es den neuen Versuchen nicht einmal primär darum, von anderen philosophischen Grundlagen aus eine heute verstehbare und gültige Interpretation der „Transsubstantiation“ zu geben, sondern vor allem darum, die *personale Seite* und den *Ereignischarakter* des eucharistischen Geschehens deutlicher hervorzuheben. Hier liegt das entscheidende Anliegen der neuen Überlegungen. Christus ist selbst personal handelnd inmitten der Gemeinde gegenwärtig. Seine personale Anwesenheit ist vorgängig zur Konsekration der Gaben gegeben. Wenn wir das Brot essen, empfangen wir den in seiner Hingabe gegenwärtigen Herrn und erhalten so Gemeinschaft mit ihm. Es kommt nicht primär auf die Gaben als solche an, sondern auf das ganze Geschehen, das als eine Einheit zu sehen ist. Die Gaben haben dabei eine bestimmte Funktion, aber grundlegend ist die personale Gegenwart des Herrn und die Begegnung mit ihm. Josef Powers bemerkt hier wohl mit Recht zur Diskussion um die neuen Interpretationsversuche: „Leider konzentriert sich die Diskussion um Transsignifikation und Transsubstantiation häufig auf die Frage nach der physischen Substanz und übersieht dabei, daß die Brotwirklichkeit ganz im Rahmen einer Zeichenhandlung steht . . . Die Konsekration bedeutet nicht nur Verwandlung des Brotes in den Leib und des Weines in das Blut Christi, sondern letztlich Selbsthingabe Christi an die Kirche<sup>16</sup>.“ Die Eucharistie ist als ein einheitliches Geschehen zu verstehen, das einen sakramentalen Charakter trägt. Erst innerhalb dieser Feier werden die Bedeutung, die Funktion und damit der Stellenwert der Gaben richtig erkennbar, erhalten sie ihre eigentliche Sinndeutung.

### III

Zu den Versuchen einer Neuinterpretation hat das kirchliche Lehramt durch Paul VI. in der Enzyklika „Mysterium fidei“ Stellung genommen. Sie werden dabei nicht einfach abgelehnt, aber für ungenügend erklärt. So heißt es dort: „Nach der Wesensverwandlung bekommen die Gestalten des Brotes und Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, da sie nicht fürderhin gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank sind, sondern Zeichen einer heiligen Sache und Zeichen geistlicher Speise, aber sie bekommen eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, weil sie eine neue ‚Wirklichkeit‘ oder Realität enthalten, die wir mit Recht ontologisch nennen, denn unter den vorhin genannten Gestalten ist nicht mehr das verborgen, was vorher war, sondern etwas ganz Neues; und zwar nicht nur aufgrund des Urteils des Glaubens der Kirche, sondern durch die objektive Realität, da nach der Verwandlung der Substanz oder des Wesens des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi von Brot und Wein nichts bleibt als die Gestalten . . .<sup>17</sup>.“ Die Enzyklika wiederholt im Grunde die traditionelle, an der scholastischen

Konzeption ausgerichtete Position, die namentlich von der römischen Theologie vertreten wird. Die Gaben erhalten ihren Sinngehalt aus ihrem eigenen metaphysischen Wesen heraus, eine Änderung des Sinngehaltes, die von niemand bestritten wird, setzt dann auch einen Wandel im metaphysischen Bereich voraus. Andererseits zeigt die Enzyklika aber auch eine gewisse Offenheit gegenüber der neuen Entwicklung. Sie hält nicht nur an einer „Sprachregelung“ fest, indem sie den traditionellen Begriff der Transsubstantiation unterstreicht und ihn erneut einschränkt, sondern verwendet auch selbst den Begriff „Transelementation“, der in sich offener ist, für die eucharistische Wesensverwandlung. Wenn die Enzyklika weiterhin der Auffassung ist, daß es sich bei den Formulierungen, die von der Kirche für die Dogmen verwendet werden, um Aussageweisen handelt, die einer allgemeinen Menschheitserfahrung entstammen und nicht an eine bestimmte Kulturform oder eine Schule gebunden sind<sup>18</sup>, so wird man dazu sagen müssen, daß sie innerhalb der Theologie zunächst doch stärker im Horizont des aristotelisch-scholastischen Denkschemas verstanden werden. Weiterhin ist zu bemerken, daß die umfassendere und ganzheitliche Schau der Eucharistie, die sonst in der Enzyklika durchaus vorhanden ist, für die Erklärung des eucharistischen Geschehens an den Gaben nicht berücksichtigt wird.

Verschiedene namhafte Theologen stehen den neuen Interpretationsversuchen ebenfalls mit Vorbehalt gegenüber. Josef Ratzinger baut seine Ausführungen über die Transsubstantiation auf einen vertieften Substanzbegriff auf, den er vom Schöpfungsgedanken her entwickelt. Alles Geschaffene ist durch die Schöpfung ein „Sein-in-Selbständigkeit“<sup>19</sup>. Durch die Transsubstantiation verlieren Brot und Wein ihre kreatürliche Selbständigkeit und werden zu „reinen Zeichen“ der Anwesenheit Christi. „Sie sind nun so in ihrem *Wesen*, in ihrem Sein, *Zeichen*, wie sie vorher in ihrem *Wesen Dinge* waren“<sup>20</sup>. — Letztlich geschieht auch hier das Entscheidende in den Gaben selbst, in ihrem *Wesen*. Erst die Wesensverwandlung verleiht ihnen eine neue Zeichenhaftigkeit. Dies alles vollzieht sich im Bereich des Metaphysischen, der physikalische Bereich bleibt davon unberührt<sup>21</sup>.

Eine vermittelnde Position sucht Edward Schillebeeckx einzunehmen. Er meint, daß die Dinge ihren Sinngehalt nicht nur vom Menschen her bekommen, sondern daß er ihnen bereits vom Schöpfer eingegeben ist. Die Dinge sind nicht „Gemächte des Menschen“, sondern sie sind dem Menschen vorgegeben, auch wenn sie eine gewisse Sinnggebung durch den Menschen erfahren. „Die Schöpfungswirklichkeit geht jeder menschlichen Sinn-Stiftung voraus“<sup>22</sup>. Daher möchte Schillebeeckx den Begriff Transsubstantiation nicht einfach durch den der Transsignifikation ersetzen, sondern beides zusammensehen. „In der Eucharistie hängen Transsubstantiation . . . und Transsignifikation . . . unlöslich

zusammen, aber man kann sie *nicht schlechtthin* identifizieren<sup>3</sup>.“ Es ist nicht nur die Bedeutung, die sich an den Dingen ändert, sondern mit dem Sinngehalt wird auch der innere Gehalt der Dinge selbst verwandelt. „Die Bedeutung der phänomenalen Gestalten Brot und Wein wandelt sich, *weil* kraft des schöpferischen Geistes die Realität sich gewandelt hat, auf die das Phänomen hinweist: Nicht mehr Brot und Wein *ist*, sondern nichts weniger ist als der ‚Leib des Herrn‘, mir zur geistigen Speise angeboten. Weil sich das, was mittels des Phänomenalen signifiziert wird, objektiv gewandelt hat, hat sich das Signifizieren des Phänomenalen selbst mitgewandelt<sup>24</sup>.“ — Mit E. Schillebeeckx setzt sich G. B. Sala in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ auseinander. Er hält die Analyse der Realität bei Schillebeeckx für ungenügend<sup>25</sup>. — Doch soll im Rahmen dieser Überlegungen nicht näher auf die innerkatholischen theologischen Diskussionen eingegangen werden, sondern einige abschließende Gedanken folgen.

#### IV

Überblickt man die aufgezeigten Interpretationen des eucharistischen Geschehens, so ist sofort erkennbar, daß man von verschiedenen Verstehenshorizonten ausgeht. Die philosophischen und theologischen Ausgangspunkte unterscheiden sich teilweise erheblich voneinander. Es scheint ein Fall von *pluraler Theologie* vor uns zu liegen, wobei die eine Auffassung nicht ohne weiteres gegen die andere ausgespielt werden kann; auch der Versuch, die verschiedenen Entwürfe als gegenseitige Ergänzungen aufzufassen, dürfte kaum befriedigend sein, wenn auch das Gespräch miteinander unerlässlich ist<sup>26</sup>. „Plurale Theologie“ ist etwas anderes als eine Pluralität von Aspekten.

Von den verschiedenen Richtungen wird gemeinsam an der *Realpräsenz* Christi in der Eucharistie festgehalten: Das Brot ist der Leib des Herrn, der Wein sein Blut. Die *Verwandlung* aber, die in der traditionellen Konzeption, die das Seiende vom metaphysischen Sein und Wesen her denkt, in die Ebene des substantiellen Seins und Wesens verlegt wurde, wird jetzt im Bereich der Sinnhaftigkeit angesiedelt. Nach der Auffassung beider Richtungen ändert sich das, was man das „Wesen“ nennt: einmal die Substanz, ein andermal der Sinngehalt von Brot und Wein. Beide Male *ist* das, was uns in der Eucharistie gereicht wird, nicht mehr bloßes Brot oder bloßer Wein, sondern der Leib und das Blut Christi. So werden wohl hinsichtlich der Realpräsenz beide Konzeptionen dem Dogma von Trient gerecht. Dies muß man zugeben, wenn man nicht ein bestimmtes philosophisches bzw. theologisches Denken zur Voraussetzung dafür machen will, daß überhaupt von Realpräsenz gesprochen werden kann<sup>27</sup>.

Bleiben auch gewisse Fragen bei den neueren Versuchen offen, so haben sie doch den unbestreitbaren Vorzug, von einem umfassenderen Eucharistieverständnis auszugehen. Sie konzentrieren ihre Aufmerksamkeit nicht primär auf die Gaben, sondern auf das gesamte eucharistische Geschehen. Die personale und sakramentale Dimension steht im Vordergrund. Der gegenwärtige erhöhte Herr ist es, der dem Mahl und damit den Gaben von Brot und Wein einen neuen Sinngehalt gibt. Christus selbst gibt sich an seine Gemeinde hin und reicht uns im Brot seinen Leib und im Wein sein Blut. Die Begegnung zwischen dem erhöhten Herrn und der Gemeinde vollzieht sich auf der personalen Ebene, sie ist nicht bloß eine Frucht der Eucharistie, sondern konstituiert selbst das eucharistische Geschehen mit. Die eucharistische Mahlfeier ist sakramentales Symbolgeschehen des in seiner Selbsthingabe handelnden erhöhten Herrn.

Für das *ökumenische Gespräch* eröffnen die neuen Interpretationsversuche neue Möglichkeiten. Die Lehre von der Transsubstantiation braucht für den Dialog nicht unbedingt eine unüberwindliche Barriere darzustellen. Man sollte aber die lange Geschichte dieser Auslegung nicht einfach außer acht lassen. Sicherlich gab es in der Kirche eine Zeit, die den wahren Glauben auch ohne diesen Terminus bewahrte, doch läßt sich andererseits ein geschichtliches Entwicklungsstadium in der Kirche nicht einfach ignorieren, auch wenn man keinesfalls dabei stehenbleiben kann und darf.

Uns zumal erscheinen die Gegensätze, die die Zeit der Reformation und Gegenreformation zutiefst bewegten und erschütterten, heute oft nicht mehr so fundamental. So bemerkt zum Beispiel Josef Ratzinger zur „Konsubstantiations-Lehre“ Luthers: „Es wird sichtbar, daß ‚Transsubstantiation‘ gar keinen Gegensatz zu ‚Konsubstantiation‘ bedeutet, wenn letztere einfach sagen soll, daß Brot und Wein als physikalisch-chemische Größen unverändert weiter bestehen“<sup>28</sup>. Andererseits kann nicht übersehen werden, daß die neuen Interpretationen, die von einer „Transsignifikation“ sprechen, rein terminologisch starke Anklänge an die Ausführungen einiger reformatorischer Theologen haben, vor allem an *Johannes Ökolampad*. Doch ist hier der philosophische Hintergrund der heutigen Erklärungsversuche zu beachten. Zeichenhaftigkeit und Sinngehalt besagen eine substantielle Wirklichkeit an den Dingen selbst, insofern sie zur „Welt des Menschen“ gehören. Ändert sich in der Eucharistiefeyer der Sinngehalt der Gaben, so wandelt sich damit deren Wesen. Es handelt sich hier um die *Seinsdimension* der „Welt des Menschen“. Dieser Tatbestand wird wohl auch von jenen katholischen Theologen verkannt, die den neuen Interpretationsversuchen die erforderliche Seins- und Wirklichkeitstiefe absprechen, die nach ihrer Auffassung zur Erklärung des eucharistischen Geschehens notwendig ist<sup>29</sup>. Es geht hier keinesfalls lediglich um eine „phänomenologische Beschreibung“ des eucharistischen Geschehens, hinter der dann

erst die eigentliche Wirklichkeit läge. Vielmehr handelt es sich um die für den Menschen entscheidende Wirklichkeit, denn sie ist eine solche des *personalen* und *existentiellen Bereichs*<sup>30</sup>. Eine existentielle und personale Betrachtungsweise aber begreift die Wirklichkeit zwar *anders* als eine ontische Denkweise, aber sie erfährt sie nicht von vornherein weniger tief<sup>31</sup>.

Aus alledem ergibt sich, daß die Diskussion um die Eucharistie innerhalb der katholischen Theologie auch für das ökumenische Gespräch neue Möglichkeit bietet. Dies ist nicht verwunderlich, waren es doch nicht zuletzt auch ökumenische Gesichtspunkte, die zu diesen neuen Überlegungen führten.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Hierzu einige Literatur: M. Schmaus (Hrsg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960 (Referate und Diskussionen der deutschsprachigen Dogmatikertagung vom 7. bis 10. Oktober 1959 in Passau); Th. Sartory (Hrsg.), Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen, Recklinghausen 1961; Diskussion um die Realpräsenz, in: Herderkorrespondenz 19, 1965, S. 517—520; L. van Hout, Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden, in: Catholica 20, 1966, S. 179—199; W. Beinert, Die Enzyklika „Mysterium fidei“ und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: Theologische Quartalschrift (= ThQ) 147, 1967, S. 159—176; E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967; J. Powers, Eucharistie in neuer Sicht, Freiburg i. Br. 1968; Th. Schneider, Gewandeltes Eucharistieverständnis? (= Theologische Meditationen 24, hrsg. von H. Küng), Einsiedeln 1969; G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma, in: Zeitschrift für katholische Theologie (= ZkTh) 92, 1970, S. 1—34.

<sup>2</sup> Vgl. B. Neunheuser, in: Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus u. A. Grillmeier, Bd. IV/4b, Freiburg i. Br. 1963, S. 22.

<sup>3</sup> Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (= DS) 802.

<sup>4</sup> Die Enzyklika „Mysterium fidei“ wurde am 3. September 1965 von Papst Paul VI. veröffentlicht: AAS 57, 1965, 753—774; dt.: Herderkorrespondenz 19, 1965, S. 653—661.

<sup>5</sup> DS 1651 (Can. 1).

<sup>6</sup> DS 1652 (Can. 2).

<sup>7</sup> DS 1652 (Can. 2).

<sup>8</sup> E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967, S. 29 f.

<sup>9</sup> K. Rahner, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, S. 375. — Dieser Aufsatz erschien auch im Sammelband: Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen, hrsg. von Th. Sartory, Recklinghausen 1961, S. 330—354; Zitat S. 345.

<sup>10</sup> Vgl. DS 1642; dazu E. Schillebeeckx, a.a.O., S. 29 f.

<sup>11</sup> E. Schillebeeckx, a.a.O., S. 61—63.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation?, in: ZkTh 92, 1970, S. 3—6. 17 f.

<sup>13</sup> Vgl. L. van Hout, Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden, in: Catholica 20, 1966, S. 193 f.

<sup>14</sup> E. Gutwenger, Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie, in: ZkTh 88, 1966, S. 195 f.

<sup>15</sup> ders., a.a.O., S. 196.

<sup>16</sup> J. Powers, Eucharistie in neuer Sicht, Freiburg i. Br. 1968, S. 193 f.

<sup>17</sup> Herderkorrespondenz 19, 1965, S. 658.

<sup>18</sup> ebd., S. 655.

<sup>19</sup> J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147, 1967, S. 151 f.

<sup>20</sup> ders., a.a.O., S. 152.

<sup>21</sup> Vgl. auch M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, München 1970, S. 336—350.

<sup>22</sup> E. Schillebeeckx, a.a.O., S. 99.

<sup>23</sup> ders., a.a.O., S. 101.

<sup>24</sup> ebd.

<sup>25</sup> G. B. Sala, a.a.O., S. 24.

<sup>26</sup> Vgl. J. Powers, a.a.O., S. 198—200.

<sup>27</sup> Vgl. dazu den ausgewogenen Hirtenbrief der holländischen Bischöfe vom 9. Mai 1965, der in Auszügen in der Herderkorrespondenz wiedergegeben wird: Herderkorrespondenz 19, 1965, S. 519 f.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, a.a.O., S. 153.

<sup>29</sup> In diesem Sinne sind wohl auch die Darlegungen von C. E. O'Neill zu verstehen: Bilanz der Theologie III, hrsg. von H. Vorgrimler u. R. Vander Gucht, Freiburg i. Br. 1970, S. 268 f.

<sup>30</sup> K. Rahner bemerkt zu den „Auseinandersetzungen zwischen holländischen und römischen Theologen über die Eucharistielehre“ (Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, S. 18): „Aber ich habe dennoch den Verdacht, daß sie (gemeint sind die römischen Theologen) einfach auch beim besten Willen die philosophischen Voraussetzungen, die Existentialontologie, nicht nachvollziehen können, die hinter einer ernstzunehmenden Lehre von der Transsignifikation usw. liegen, und daß darum diese Gespräche unfruchtbar bleiben.“

<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, auf die neueren christologischen Entwürfe hinzuweisen. So ist zum Beispiel Karl Rahner der Auffassung, daß es neben einer ontischen auch eine onto-logische Christologie, neben einer Christologie in Seinskategorien auch eine solche in existentiellen Kategorien geben könne und müsse, die sich durchaus gleichwertig gegenüberstehen. Vgl. K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, S. 188—194; 192: „Wenn es eine ontische Christologie gibt, kann es auch eine existentielle geben . . . Es könnte also unbefangen gefragt werden, ob nicht ein radikal genaues Verstehen der Aussagen des Herren über sein ‚geistiges‘ Verhältnis zu Gott (dem Vater) zu Aussagen führen könnte, die als *ontologische* (existentielle) Aussagen denen einer ontischen Christologie gleichwertig wären.“ — Wenn dies aber von der Christologie gilt, warum soll es dann bei der Eucharistielehre nicht ähnlich sein?