

Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient

Von Wolfgang Beinert

Die Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl gehört zu jenen Stücken des christlichen Glaubensverständnisses, die in den letzten beiden Jahrzehnten im Rahmen der theologischen Neubesinnung innerhalb der Ökumene am meisten und am heftigsten diskutiert werden. Aus dem reformatorischen Raum seien nur die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957, vor allem die vierte und fünfte, erwähnt¹, und an die von Taizé ausgehenden Denkanstöße erinnert². In der katholischen Theologie wird das Verständnis der Realpräsenz nach verschiedenen Vorarbeiten seit etwa 1955 in neuem Ansatz zu vertiefen gesucht, der mit den Stichworten „Transfinalisation“ und „Transsignifikation“ gekennzeichnet ist. 1965 griff das Lehramt des Papstes mit der Enzyklika „Mysterium Fidei“ in die Gespräche ein. Paul VI. wollte damit ein kritisches Wort von der kirchlichen Tradition her sprechen, unterließ es jedoch, ein prinzipielles Veto gegen die neue Interpretation einzulegen. Die Erörterungen gingen auch in der Tat weiter, und heute scheint sich ein zunehmender, wenn auch durchaus kritischer Konsensus innerhalb der katholischen Theologie anzubahnen. Die schwerwiegendsten Bedenken resultieren nach wie vor aus der Eucharistielehre des Konzils von Trient, das das Geschehen der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi als Transsubstantiation beschrieben und dogmatisch determiniert hatte. War damit nicht ein für allemal festgelegt, wie die Gegenwart Christi im Sakrament des Altares zu verstehen sei, so daß alle weiteren Verstehensversuche von dem tridentinischen Begriff auszugehen hätten, der zwar der Deutung, aber nicht mehr der Veränderung unterworfen sei? Dies um so mehr, als das Wort zur Tesserä der katholischen Orthodoxie von Anfang an geworden war, mit dem man sich ebenso knapp wie nachdrücklich von allen anderen Interpretationen absetzen konnte.

Aus diesen historischen Implikationen ergibt sich die Gliederung unserer Ausführungen. Insofern die modernen Deutungen alle die Auseinandersetzung mit dem tridentinischen Dogma führen mußten, können sie nur von der Lehre dieser Kirchenversammlung her voll und ganz verstanden werden. Diese ist daher zuerst darzustellen. Erst dann

¹ Vgl. *J. Gottschalk*, Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Eine dogmatische Abhandlung über die vierte und fünfte Arnoldshainer Abendmahlsthese von 1957 (Essen 1966).

² *M. Thurian*, L'Eucharistie (Neuchâtel — Paris 1959).

kann die neue Konzeption entwickelt werden, zu der wir abschließend Stellung nehmen wollen. Da die ganze Problematik jedoch in die prinzipielle Frage des Dogmenverständnisses und der Struktur der dogmatischen Aussage eingebettet ist, müssen wir vor der eigentlichen Behandlung unseres Themas auf diesen Komplex wenigstens kurz, und soweit es dafür unerlässlich ist, eingehen.

I. Die dogmatische Aussage

Nach dem Selbstverständnis jeder christlichen Theologie ist es ihre erste Aufgabe, die Basistexte des Glaubens, die sie in der Heiligen Schrift findet, aufzuschließen nach ihrem inneren Sinn und zugleich von der Position und Situation des jeweiligen Hörers aus zu interpretieren. Daraus ergibt sich das Problem, daß die Basis des Glaubens niemals verlassen und „kein anderes Evangelium“ gepredigt werden darf, daß aber eben dieses Evangelium kraft seiner universalen Geltung in das Hier und Heute mit seiner wechselnden Bewußtseinslage konkretisiert werden muß. Zwangsläufig werden dann aber Fragen an es gestellt, die je anders und neu sind und die je andere und neue Antworten heischen. Der Theologe sieht sich bei seiner Arbeit zwei Gefahren ausgesetzt, zwischen denen er sein Schiff wie zwischen Scylla und Charybdis durchlavieren muß, um freies Fahrwasser zu gewinnen. Die eine Gefahr ist die Selbstgenügsamkeit einer nur mehr fundamentalistisch betriebenen Exegese, die keinen Schritt vom Wortlaut abweichen will und dabei den universalen Anspruch der biblischen Botschaft übersieht. Sie sperrt den Geist ein und braucht sich nicht zu wundern, wenn sie vom tötenden Wort erschlagen wird. Die andere Gefahr ist eine Hypertrophierung der Situation des Heute und Hier, die zum Prokrustesbett des Evangeliums gemacht wird. Das Wort der Schrift wird im Namen des Zeitgeistes vergewaltigt, der im minder bösen Fall nur „der Herren eigener Geist“, im Extremfall der Ungeist als Widerpart des Heiligen Geistes ist.

Theologie zeigt sich somit als eine nicht ungefährliche Anstrengung, die Texte der Heiligen Schrift zu verstehen, ihren Sinn zu erhellen und zu erheben, wobei sie sich nicht mit dem Versuch zufriedengeben kann, den „Sinn an sich“ zu statuieren, sondern auch nach dem „Sinn für mich“ fragen muß. Das hermeneutische Problem wird das Grundproblem theologischen Arbeitens. Da zu den elementaren Aussagen, die er in seinen Texten vorfindet, die Existenz der Kirche gehört, ist der Theologe in keinem Moment ein Privatgelehrter, der aus bloß persönlichem Interesse das hermeneutische Geschäft betriebe, sondern immer ein Mensch, dessen Tun in mehr oder weniger direkter Beziehung zur Verkündigung in der Kirche steht. Der „Sinn für mich“ ist „Sinn für mich als Glied der Kirche“ und somit auch Sinn für die Kirche.

Unter „Kirche“ ist primär sicher die Kirche von heute, die zeitgenössische Gemeinde der Glaubenden zu verstehen. Weil aber die Kirche der Gegenwart Kirche nur deshalb legitim ist, weil sie in ungebrochener Kontinuität mit der Kirche des Ursprungs und aller Zeiten steht, ist Bestandteil der theologischen Sinnerhellung auch das Verständnis der Kirche des Ursprungs und aller Zeiten von den Texten der Heiligen Schrift. Es gehört als dogmatischer Text und dogmatische Formel zum verpflichtenden Material des theologischen hermeneutischen Prozesses. Zwar herrschen zwischen den verschiedenen Gruppen innerhalb des Christentums zum Teil erhebliche Differenzen hinsichtlich des Umfangs und der Normkraft solchen Materials, doch stellt prinzipiell keine einzige in Abrede, daß es bestimmte Traditionen, Glaubensbekenntnisse oder Bekenntnisschriften gibt, die als obligates Vor-Verständnis den Maßstab der Schriftinterpretation bilden. Insofern sie freilich selbst wiederum Material des theologischen Prozesses sind und sich in dieser Qualität grundsätzlich nicht von Schrifttexten unterscheiden, unterliegen sie ihrerseits selber dem hermeneutischen Fragen des Theologen. Sie sind darum noch einmal auf ihre Valenz für die Kirche von heute zu untersuchen. Dies kann um so eher und um so unbefangener geschehen, als sie unbeschadet ihres authentischen und normativen Charakters nichts anderes sein wollen als Interpretation der Heiligen Schrift, die primäre Glaubensquelle ist. Ist es aber möglich und legitim, diese zu exegetisieren, zu interpretieren und von der Gegenwart her zu befragen und in Frage zu stellen, dann gilt das a fortiori auch von sekundären Texten.

Der hermeneutische Prozeß ist also niemals abgeschlossen. Selbstredend kann und muß auch die Interpretation des Theologen von neuem der kritischen Befragung unterworfen werden, die wiederum von den Elementen „Schrift“, „Tradition“ und „Gegenwart“ auszugehen hat. Der Motor dieses ständigen Fragens, das niemals zu Ende kommt, ist allerdings nicht ein skeptisches Mißtrauen in die Valenz der Dinge, das in einen rastlosen und doch den Keim der Vergeblichkeit in sich tragenden Ablauf von immer neuen Fragen einmündet. Er ist vielmehr im Wesen des theologischen Materials selbst gegeben. Die skripturistischen wie die traditionellen Basistexte des Christentums wollen nicht primär Einsicht, sondern Glauben wecken. Sie wenden sich nicht exklusiv an den Intellekt, sondern beanspruchen die integrale und totale Existenz des Menschen als Wort Gottes an den Menschen, der sich ihm glaubend oder ungläubig stellen muß. Offenbarung ist ein interpersonales Geschehen, das sich aber von jeder anderen ähnlichen Kommunikation durch die essentielle Ungleichheit der Partner unterscheidet. Ist es schon in der zwischenmenschlichen Mit-Teilung fraglich, ob sie je so geschehen kann, daß alles Sagbare gesagt, alles Verstehbare verstan-

den, alles Kommunikable kommuniziert wird, so wird dies beim Dialog Gottes mit den Menschen von vornherein unmöglich. Könnte der Mensch Gott in seinem Wesen so verstehen, daß nichts mehr auszuloten, kein Sinn mehr zu erhellen bliebe, dann hätte er Gott begriffen und wäre letztlich größer als Gott, weil er Gottes habhaft und mächtig geworden wäre. Die Unmöglichkeit dieses Gedankens ist in der traditionellen Terminologie in der Aussage eingekleidet, daß Gott und sein Wort die Qualität eines ‚mysterium ineffabile‘ eignet. Für die theologische Arbeit bedeutet das nichts anderes, als daß sie zwar zu richtigen und sicheren Einsichten gelangen kann, aber trotzdem niemals adäquat ihr Ziel erreicht³. Der theologische Prozeß ist nicht nur unabschlossen, er ist unabschließbar.

In jeder theologischen Aussage — gleichgültig ob sie von der Schrift selbst, von der authentischen Tradition oder vom einzelnen Theologen gemacht wird — sind darum zwei Elemente zu unterscheiden, die Aussageintention und die Aussageformel als Ausdruck der Intention. Erstere ist, setzen wir ihre Authentizität und Autorität voraus, nicht überholbar, insofern sie treffend das Wort Gottes anzielt und es richtig, wengleich inadäquat und defizient, versteht. Die Formel ist die Festlegung und Kommunikationsform der Glaubensintention als Glaubenssatz. Dieser kann unter Wahrung der in ihm festgehaltenen authentischen Glaubensintention jederzeit verbessert, geklärt oder verdeutlicht werden bis zum Extremfall der Preisgabe des Satzes. Gerade um des Festhaltens an der Glaubensintention willen kann es theologisch notwendig werden, die Glaubensaussage neu zu formulieren.

Theologie geschieht darum sachlogisch wie auch normalerweise im historischen Ablauf in drei Schüben, denen drei Ebenen des Verständnisses entsprechen. Die erste nennen wir die „theologische“: Aussagen über Gott und sein Heilswerk werden in allen möglichen Aussageweisen vom Mythos und von der Allegorie über die Symbolaussage bis hin zur historischen Erzählung gemacht. So redet vor allem die Heilige Schrift selbst. Das Neue Testament beispielsweise berichtet in verschiedenen, in sich selbst wieder sehr mannigfaltigen Aussagereihen von Jesus von Nazareth, den es als den Christus Gottes zeigt. Bald wird auf seine Menschlichkeit, bald auf seine eigentümliche Transzendenz verwiesen.

Die zweite Ebene können wir als „ontologische“ bezeichnen: in einer ersten Reflexion werden die Aussagereihen der ersten Ebene gesichtet und in einer Seinsaussage zusammengefaßt, die auf den wesentlichen Gehalt des Gesagten abzielt. Ein solches Bedenken der christologischen Formeln des Neuen Testaments führt dann etwa zur Formulierung: „Jesus von Nazareth ist wahrer Gott und wahrer Mensch.“

³ Vaticanum I, Const. dogm. „Dei Filius“, cap. 4 (DS 3016).

Die dritte Ebene läßt sich als „hermeneutische Ebene“ charakterisieren: im ständigen Blick auf die „theologischen“ Aussagen wird die „ontologische“ Formel nach ihrem Sinn, nach ihrer Möglichkeit, nach ihren Konsequenzen befragt. In unserem Beispiel etwa erheben sich Fragen der Art: Wie ist die scheinbare Inkompatibilität göttlicher und menschlicher Existenz zu denken, zu erklären, verständlich zu machen; wie müßte man sich das „Modell“ einer solchen Einheit vorstellen usw.? In der Alten Kirche fanden sie ihre Lösung in der Formel von Chalkedon. Diese war dann ihrerseits wieder zu allen Epochen der Theologiegeschichte bis zur heutigen Stunde neuen Anfragen ausgesetzt.

II. Die Lehre des Konzils von Trient

Diese wenigen und sehr unvollständigen Bemerkungen über die Struktur der dogmatischen Aussage können immerhin behilflich sein, den status quaestionis der Eucharistiefrage von Trient und von heute besser zu verstehen. Ausgangspunkt aller Kontroversen um das Altarsakrament in der Dogmengeschichte war die von den Synoptikern und von Paulus überlieferte „theologische“ Aussage Christi, daß „dieses Brot“ sein Leib, „dieser“ Wein sein Blut *ist*. Es handelt sich dabei um einen wahrhaft theologischen Satz: Er behauptet eine Realität im göttlichen Bereich, die durch die ausdrückliche Bemerkung, Brot und Wein seien für die Vielen und Zeichen des Neuen Bundes, in Beziehung zum Heilswerk Gottes gesetzt wird. Die innerkirchliche Reflexion über diesen Satz führte zu dem Schluß, daß das behauptete Leib- bzw. Blutsein „dieser“ Nahrungsmittel ontologisch zu verstehen sei: Brot und Wein *sind* nicht mehr Nahrung, sondern *sind* in ihrer eigentlichen und tiefsten Realität Leib und Blut Christi. In der ontologischen Sprache ließ sich das so formulieren, daß man von einer *conversio entis*, einer Seinswandlung sprach, die zwar empirisch nicht feststellbar, aber nichtsdestoweniger von höchster Realität ist. Diese realistische Position der Orthodoxie wurde nun verschiedentlich angegriffen — es sei an die Kontroverse zwischen *Ratramnus* und *Paschasius Radpertus* und an den Streit um *Berengar von Tours* erinnert — durch symbolistische Deutungen des „theologischen“ Sachverhaltes. Sie kommen darin überein, daß sie die Elemente von Brot und Wein lediglich als Zeichen für die Gegenwart Christi verstehen, denen ihre Seinsform durch die Erhebung zu eucharistischen Gestalten nicht genommen wird. Um diese Bestreitung des „ontologischen“ Satzes der Orthodoxie abzuwehren und die rechtläubige Position zu verdeutlichen, sah sich die Kirche gezwungen, ihn in neuer Befragung zu verdeutlichen. Es mußte geklärt werden, wie die Transposition von einer zur anderen Wirklichkeit ohne jede empirische Veränderung verständlich gemacht

werden könne, um der symbolistischen Gefahr wirksam entgegentreten zu können. Die hermeneutische Problematik war damit aktuell geworden.

Im 16. Jahrhundert fand sich die katholische Kirche von neuem mit diesen alten Problemen durch die reformatorische Abendmahlslehre in ihren verschiedenen Ausformungen konfrontiert. Ohne auf eine Analyse dieser Lehren einzugehen, rekurrieren wir sofort auf die Formulierungen, wie sie als häretische Aussagen dem Konzil vorlagen. In einer Liste, die die Theologenkommision des Konzils, das damals in Bologna tagte, über die verschiedenen Irrtümer hinsichtlich der Eucharistie am 3. Februar 1547 zusammengestellt hatte, lautete der erste und dritte Satz:

„1. In der Eucharistie sei nicht wahrhaft Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, sondern lediglich zeichenhaft, so wie man auch sagt, im (Pokal auf einem) Wirtshauschild sei Wein. — Das ist der Irrtum von Zwingli, Okolampad und den Sakramentariern.“⁴

„3. In der Eucharistie sei zwar Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, aber gleichzeitig mit der Substanz von Brot und Wein, so daß keine Transsubstantiation, sondern eine hypostatische Union zwischen Menschheit (Christi) und Brot- und Weinsubstanz statthabe.“⁴

Hier taucht nun erstmals in der Konzilsdiskussion das Wort auf, das zum Ausdruck der tridentinischen Eucharistielehre schlechthin werden sollte. Wie die fast selbstverständliche Erwähnung zeigt, war es im Bewußtsein der Theologen bereits der gültige Ausdruck der ontologischen Interpretation der skripturistischen Aussagen auf hermeneutischer Ebene. Tatsächlich gehörte es, nachdem es erstmals bei *Roland Bandinelli*, dem späteren Papst Alexander III., um 1140 in eucharistischem Kontext aufgetaucht war, seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zum kirchlichen Vokabular⁵. Das IV. Laterankonzil von 1215 und das Konzil von Florenz (1442) hatten in ihren Dekreten das Verbum ‚transsubstantiare‘ stehen⁶. Es war kein Fremdwort, aber es war auch kein unumstrittenes Wort, wie der Verlauf der Diskussion noch zeigen sollte.

Gegen die genannten Irrtümer wollte das Konzil nun die rechte Lehre einschärfen. Am 9. Mai 1547 wird der Generalkongregation ein entsprechender Entwurf vorgelegt. Er besteht auf einer wirklichen Ge-

⁴ Concilium Tridentinum (ed. Görres-Gesellschaft) V, 869: „1. In Eucharistia non esse revera corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi, sed tantum ut in signo, sicut vinum dicitur esse in circulo ante tabernam. — Hic error est Zwinglii, Oecolampadii et sacramentariorum.“

3. In Eucharistia esse quidem corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi, sed simul cum substantia panis et vini, ita ut non sit transsubstantiatio, sed unio hypostatica humanitatis et substantiae panis et vini.“

⁵ B. Neunbeuser, Art. „Transsubstantiation“ in: LThK X, 311—314.

⁶ Vgl. DS 802. 1352.

genwart Christi im Altarssakrament und lehnt eine bloß zeichenhafte oder figurative Präsenz ab. Es findet eine Wandlung (*conversio*) der Substanzen von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut Christi statt. „Diese Konversion wurde von unseren Vätern in höchst geeigneter Weise Transsubstantiation genannt.“⁷ Dieser Ausdruck wird also als traditionell hingestellt, die Tradition aber nicht weiter nachgewiesen.

Vom 17. bis 23. Mai unterzog ein Gremium von Fachtheologen im Bischofsrang dieses Schema der Kritik. Die Aufmerksamkeit wendet sich aber nicht diesem Begriff zu, sondern hat die Sicherstellung der Realpräsenz im Auge. Die Bischöfe wollen vor allem das ‚re vera‘ des Entwurfs deutlicher aussagen: man solle ‚realiter, veraciter‘, ‚vere et realiter‘, ‚substantialiter et realiter‘, ‚identice et realiter‘, ‚verum corpus‘ zufügen, lauten ihre Vorschläge⁸. Aus dem gleichen Grund wollte der Bischof von Verona im zweiten Kanon die Formel ‚manentibus tamen speciebus panis et vini‘ eingefügt wissen. Der transemprirische Charakter der wirklichen Gegenwart wurde dadurch klarer akzentuiert⁹. Ein weiterer wichtiger Vorschlag zu Kanon II legte Wert darauf, von einer ‚conversio sacramentalis‘ zu sprechen¹⁰. Obwohl er die besondere Eigenart des eucharistischen Geschehens verdeutlicht hätte, blieb er unberücksichtigt. Das gleiche Schicksal hatte in der Diskussion des zweiten Schemas, das der Generalkongregation am 25. Mai vorgelegt wurde und vor allem die erwähnten beiden Modi eingearbeitet hatte, die Anregung eines Konzilvaters, statt ‚species‘ ‚accidentia‘ zu sagen¹¹. Allerdings war weniger der scholastische „Geruch“ dieses Wortes für die Verwerfung maßgebend als die Tatsache, daß der Text in possessione war. Damit war die Diskussion zunächst beendet.

Sie wird erst 1551 wieder aufgenommen, jetzt wieder in Trient. Am 2. September dieses Jahres wurde nochmals eine Liste der Irrtümer vorgelegt, die wesentlich nüchterner als jene von 1547 ist. Neu ist die Inkriminierung *Luthers* für die These vom Modell der hypostatischen Union¹². Rund einen Monat später, am 3. Oktober, haben die Bischöfe den dritten Entwurf der Kanones in Händen¹³. Der erste Kanon zeigt sich wiederum bemüht, die Realpräsenz wortreich herauszustellen. Aus dem Paar ‚vere et realiter‘ wird das Dreigespann ‚vere, realiter et substantialiter‘; es wird eigens betont, daß „Leib und Blut“ nur Kurz-

⁷ Vgl. die beigegebene Synopse auf S. 361–363; dort auch die Fundstellen.

⁸ CT VI, 142.

⁹ Ebd. 143.

¹⁰ Ebd. (episcopus Britonoriensis).

¹¹ CT VI, 157 (episcopus Asculanus).

¹² CT VII, 112.

¹³ Vgl. die Synopse (S. 361–363).

formeln für die Anwesenheit des ganzen Christus mit Seele und Gottheit seien. Nicht bloß die signifikative und figurative, sondern dazu noch die virtuelle Deutung der eucharistischen Gestalten wird verworfen, sofern sie exklusiv gemeint ist. Auch der zweite Kanon fällt auf durch seinen Wortreichtum. Er wendet sich gegen die Impanationstheorie. Vor allem aber tritt das Engagement der Verfasser für das Wort „Transsubstantiation“ ins Auge. Nicht nur die Väter, sondern „die gesamte katholische Kirche“ haben dieses Wort gebraucht, wird nun behauptet. Diese Aussage ging sicher zu weit. Noch am 9. September hatte der Theologe *Melchior Cano* das Wort gegen den Vorwurf der Neuheit verteidigen müssen. Er bemerkte, daß die Väter es nicht kannten, obschon die Sache selbst keineswegs neu sei. Nicht einmal auf die beiden Konzilien von Lateran und von Florenz könne man sich zwingend berufen, da beide Dekrete nicht *de fide* seien. Der eigentliche Rechtfertigungsgrund für *Cano* ist in der Notwendigkeit gelegen, bei Bedarf neue Worte für traditionelle Sachverhalte einzuführen, wie dies in der frühen Kirche wiederholt geschehen ist¹⁴. Aus diesem Referat wie auch aus den ausdrücklichen Voten anderer Väter geht hervor, daß der Hauptgrund für die tridentinischen Konzilsväter, das strittige Wort stehen zu lassen, seine Bestreitung durch die Häretiker war¹⁵. Es war zum Schlagwort der ganzen Auseinandersetzung geworden; hätte man plötzlich darauf katholischerseits verzichtet, mußte der Verdacht naheliegen, man rücke auch von der orthodoxen Auffassung ab.

Nach erneuter Diskussion am 6. und 7. Oktober¹⁶ wird am 9. Oktober das verbesserte (4.) Schema der Kanones eingebracht. Es ist nunmehr gestraffter und konziser gefaßt, was die beiden ersten Kanones betrifft, die uns hier vornehmlich interessieren. Der emphatische Rekurs auf die Tradition von „Transsubstantiation“ unterbleibt und wird durch das offene und relativ schwache ‚*catholica ecclesia . . . appellat*‘ ersetzt. Dieser Text wird, abgesehen von zwei stilistischen, für den Inhalt aber bedeutungslosen Korrekturen, am 11. Oktober 1551 als Konon I und II des ‚*Decretum de ss. Eucharistia*‘ in der dritten Sessio publiziert¹⁷.

Versuchen wir den Text und seine Geschichte zu analysieren, dann fällt Folgendes auf:

1) Die tridentinische Eucharistielehre steht im antisymbolistischen Traditionszusammenhang des katholischen Sakramentsverständnisses. In den Anschauungen der Sakramentarier sah man die Gefahr einer Neuauflage des Berengarismus. Trient hütet sich vor dem krassen Sen-

¹⁴ CT VII, 125.

¹⁵ Vgl. CT 113.188.

¹⁶ CT VII, 183—186.

¹⁷ CT VII, 203 (DS 1651 f.).

sualismus der römischen Synode von 1059¹⁸, weist aber nach wie vor jeden Versuch zurück, die Gegenwart Christi ausschließlich (*tantummodo*) symbolisch zu verstehen. Die Eigenart und Einmaligkeit der Präsenz Christi in der Eucharistie wird hervorgehoben.

2) Die Sinnspitze der tridentinischen Texte ist auf diese Hervorhebung der Realpräsenz gerichtet. Gerade sie wird in der Textgeschichte mehr und mehr verdeutlicht (*re vera — vere et realiter — vere, realiter et substantialiter*); praktisch kreisen beinahe alle Kanones des Eucharistiedekretes darum: Das eucharistische Brot *ist* wirklich (*can. 1. 8. = DS 1651. 1658*), vollständig (*can. 3 = DS 1653*) und bleibend (*can. 4. 6. 7 = DS 1654. 1656. 1657*) der gegenwärtige Christus.

3) Diese besondere Gegenwart Christi wird in *can. 2* als Substanzwandlung minutiös beschrieben.

4) Um der besseren Abgrenzung gegen die häretischen Ansichten willen und wegen des gelegentlichen Gebrauchs in kirchlichen Dokumenten wird diese Substanzwandlung „in sehr geeigneter Weise“ als Transsubstantiation bezeichnet. Dieser Begriff ist einerseits nicht unumstritten, andererseits wird die Betonung des Traditionswertes mehr und mehr abgeschwächt (*a patribus nostris — patres nostri et universa catholica ecclesia — catholica ecclesia*). Vom ersten Auftauchen bis zur endgültigen Publikation im Eucharistiedekret wird er als „sehr geeignete Bezeichnung“ eingeführt (*aptissime*). Es dürfte schwer zu beweisen sein, daß damit eine ausschließliche, unveränderliche und definitive Festlegung gemeint ist.

5) Die Väter von Trient bewegen sich in doppelter Weise innerhalb der Tradition: Sie beschreiben die Wandlung naturphilosophisch als ein Geschehen von der physischen zur transzendenten Wirklichkeit¹⁹, und sie benutzen die Sprache der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Nach langen und heftigen Auseinandersetzungen über die Berechtigung einer solchen Aussage herrscht heute unter allen Theologen die Auffassung, daß Trient zwar nicht die scholastische Naturphilosophie kanonisiert habe, aber daß es in ihrer Terminologie gedacht hat. De facto blieb den Bischöfen nichts anderes übrig: Sie hatten gar keine andere Sprache zur Verfügung und wären, selbst wenn sie sie gehabt hätten, gar nicht verstanden worden — auch nicht von den Reforma-

¹⁸ DS 690: Danach wird der Leib Christi nach der Konsekration ‚sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri‘.

¹⁹ Der Text von Trient hält sich eng an die Ausführungen des hl. *Thomas von Aquin*; vgl. S. Th. III, 75. Bei *Gregor von Nyssa* findet sich — wohl singular in der griechischen Patristik — *metastoichein = transelementare*; vgl. *Or. cat. magna* 37 (PG 45, 97); dazu *J. Betz*, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* 1/1 (Freiburg 1955) 314 f.

toren, die sich selbst dieser Kategorien bedienen. Wenn die Konzilsväter sie gebrauchten, redeten sie ganz einfach verständlich.

6) Führen wir unsere Distinktion von Aussageintention und Aussageformel ein, können wir sagen: Die Intention des Konzils von Trient, das die genuine und orthodoxe Glaubenslehre verteidigt und autoritativ und authentisch festlegt, will a) darauf bestehen, daß Brot und Wein nach der Konsekration eine neue Wirklichkeit sind: nicht mehr Nahrungsmittel, sondern die Anwesenheit des ganzen Christus; b) betonen, daß diese Realpräsenz Christi einen besonderen und einzigartigen Charakter hat, der sich gleicherweise auch in der übrigen sakramentalen Wirklichkeit nicht findet.

Diese Definition ist sach- und sinngemäß von jeder weiteren Reflexion festzuhalten, die katholisch sein will. Gleiches kann aber nicht unbedingt von der sprachlichen Formulierung, von der Terminologie, vom zeitgenössischen Denkhintergrund, sofern er zur Formulierung beigezogen werden mußte, gesagt werden. Wegen der Autorität eines Konzils wird allerdings die Theologie nicht leichtfertig von alledem abrücken. Es gibt auch in dieser Disziplin die berechtigte Forderung nach der einheitlichen Sprachregelung, etwa um handliche Begriffe für die gegenseitige Verständigung zu haben, um die Einheit der Glaubensgemeinschaft zu fördern oder um sich von Heterodoxien abzugrenzen. In dem Moment allerdings, wo die konziliare Formel mißverständlich, unverständlich oder angesichts neuer Denksituationen unzureichend wird, gewinnt die Forderung nach einer Neuinterpretation der Glaubensaussage das Übergewicht über bloße Autoritäts- und Opportunitätsgründe. ‚Sacramenta propter homines‘ — dieser alte Satz gilt auch von der Lehre über die Sakramente.

Die Mehrzahl der heutigen Theologen ist der Überzeugung, daß diese Situation eingetreten ist.

III. Die Lehre von der Transsignifikation

Sie kamen dazu aus philosophischen wie theologischen Gründen: Der aristotelische Substanzbegriff erwies sich vor den neuen physikalischen Erkenntnissen als reichlich unvollkommen; die anthropologische Konzentration der modernen Philosophie entdeckte von neuem den Wert und die Bedeutung des Symbols; Hand in Hand damit ging die Erforschung des patristischen und mittelalterlichen Symbolismus, dessen tiefe theologische Relevanz man erkannte; man begriff deutlicher als vorher, daß die Gegenwart Christi sich vielfältig realisiert; schließlich wollte man sich nicht von dem schon erwähnten Frühling der ökumenischen Eucharistiebesinnung ausschließen, der nach dem Krieg erwachte. Man wandte sich im Bestreben, die Eucharistielehre verständlicher und anziehender darzustellen, von Anfang an von der tridenti-

nischen Substanzlehre ab. Ausgehend von der modernen Phänomenologie suchte man zwischen der empirischen Erscheinungsform und der dahinterliegenden ontologischen Wirklichkeit zu unterscheiden, die im Falle des Altarssakramentes die Realpräsenz Christi ist. Schon 1913 hatte *L. Godefroy* im „Dictionnaire de Théologie Catholique“ geschrieben, jede Philosophie sei mit dem tridentinischen Dogma vereinbar, wenn sie zwischen Phänomen und Wirklichkeit, zwischen Erscheinung und noumenaler Realität unterscheidet²⁰. Damit war bereits grundsätzlich die naturphilosophische zugunsten einer allgemein ontologischen Interpretation aufgegeben. *I. de Baciocchi* ging einen Schritt weiter, insofern er den ontologischen Charakter der eucharistischen Wandlung auf der Ebene der Zeichenhaftigkeit sieht: Die eucharistischen Gaben werden in ihrer Wirklichkeit verändert, insofern er sie zu Zeichen und Mitteln der Gegenwart Christi in der Kirche macht²¹. Damit ist erstmals wieder der Versuch gemacht, den eucharistischen Realismus und den sakramentalen Symbolismus zu verbinden. Auf diesem Weg gehen dann der Belgier *A. Vanneste* und die Deutschen *L. Scheffczyk* und *B. Welte* weiter²². Der Sinn des Seins der Dinge wird demnach von Gott her bestimmt. Erst die Sinngebung des Seienden konstituiert aber dessen volle Wirklichkeit. Ein farbiges Stück Stoff bekommt eine neue Wirklichkeit, wenn eine Regierung es zur Nationalflagge erhebt. Obwohl sich empirisch gar nichts ändert, ist es nicht mehr das gleiche wie zuvor: nicht mehr ein bloßes Dekorationsstück, sondern Symbol eines Staates. In der Eucharistie findet eine ähnliche Neuschöpfung des Sinnes und damit eine Veränderung der Wirklichkeit statt, die vom Herrn selbst initiiert wird. Brot und Wein haben nun nicht mehr den Zweck, als Nahrung für den menschlichen Leib zu dienen, sondern sind der Ausdruck der in ihnen Wirklichkeit gewordenen Anwesenheit Christi. *Welte*, von dem der Vergleich stammt, hält also an einer objektiven sakramentalen *conversio* fest,

²⁰ Vgl. DTC V, 1326—1356: „Eucharistie d'après le Concile de Trente.“ Vgl. besonders ebd. Sp. 1349: „Toute philosophie est donc conciliable avec le dogme si elle sauvegarde la distinction, sans laquelle le dogme serait inacceptable, entre les apparences et la réalité, entre des objets sensibles et les objets intelligibles, entre les phénomènes et les nomènes“. — In unserer Darstellung können wir die Geschichte der Neuinterpretation nur kurz nachzeichnen. Vgl. ausführlichere Angaben bei *I. van Hout*, Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden, in: *Cath* 20 (1966) 179—199; *E. Schillebeeckx*, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Düsseldorf 1967); *W. Beinert*, Die Enzyklika „Mysterium Fidei“ und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: *ThQ* 147 (1967) 159—176. In den genannten Arbeiten reiche Literaturangaben.

²¹ *Présence eucharistique et transsubstantiation*, in: *Irénikon* 32 (1959) 139—161.

²² *A. Vanneste*, Bedenkingen bij de scholastieks transsubstantiatieleer, in: *Coll-BrugGandav* 2 (1956) 322—335. — Die Beiträge von *L. Scheffczyk* und *B. Welte* im Sammelband *M. Schmaus* (Hrsg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie (München 1960). Vgl. auch *B. Welte*, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 459—467.

doch vollzieht sie sich nicht mehr auf kosmologischer Ebene, sondern besteht in einer Sinnveränderung.

Als sich in der Mitte des letzten Jahrzehnts die personalistische Betrachtungsweise auch in der Theologie durchsetzte, wurde das Problem der Eucharistie nun auch unter diesem Gesichtswinkel betrachtet. Der Engländer *Ch. Davis* sah im eucharistischen Geschehen eine interpersonale Aktivität zwischen dem der Gemeinde sich schenkenden Christus und den kommunizierenden Gläubigen²³. Das eigentliche Ziel des Tuns Christi, scholastisch ausgedrückt: die *res sacramenti*, ist seine Gegenwart in den Gläubigen. Der Schwerpunkt liegt nun nicht mehr auf dem Vorgang der Wandlung, sondern auf deren Sinn und Ergebnis. Freilich wird sie dazu vorausgesetzt und auf der Linie von *de Baciocchi* sakramental gedeutet: Die eucharistischen Gestalten sind Mittel zur Herstellung der wechselseitigen Gegenwart Christi und der Menschen.

Die Holländer *P. Schoonenberg* und *L. Smits* wenden ihre Aufmerksamkeit nun auf diesen Begriff „Gegenwart“. Im personalen Kontext ist sie die Selbstmitteilung einer Person an die andere und deren Akzeptierung durch jene. Sie geschieht bei Menschen leibhaftig durch Zeichen, insofern der Leib oder vom Menschen dazu erklärte Dinge zu Zeichen der personalen Kommunikation werden. Sie erhalten damit eine neue, ihnen an sich nicht eigene Wirklichkeit. Ähnlich ist die eucharistische Wandlung zu denken: Brot und Wein sind nicht mehr Nahrungsmittel, sondern personale Zeichen der Gegenwart Christi, das Angebot seiner Selbstmitteilung. Sie bekommen damit eine neue Sinnrichtung: erstmals tauchen die Begriffe *Transsignifikation* und *Transfinalisation* auf²⁴.

Am klarsten und mit großer Meisterschaft hat *E. Schillebeeckx* in seinem Interpretationsversuch²⁵ die beiden Schlüsselbegriffe, um die sich der Denkansatz kristallisierte, herausgearbeitet: Gegenwart und Wirklichkeit. Er bekennt sich nachdrücklich zur Aussageintention des tridentinischen Konzils. Christus ist wirklich, wahrhaft und substantiell auf eine spezifisch von allen anderen Präsenzmodi abgesetzte Weise im Altarssakrament gegenwärtig. Die sakramentalen Gestalten gewinnen eine neue Wirklichkeit durch Christi Tun: sie sind sein Leib, nicht mehr Brot und Wein. Beide Begriffe werden jedoch von *Schillebeeckx* personalistisch verstanden. Wie seine Vorgänger ist auch er von der personalen Qualität der Gegenwart überzeugt. Er übernimmt auch die Interpretation von Wirklichkeit, baut sie jedoch unter dem Einfluß

²³ Understanding the Real Presence, in: The Word in History (The St. Xavier Symposium [New York 1966]) 154—178.

²⁴ Vgl. *E. Schillebeeckx*, a. a. O. (Anm. 20) 78 f.

²⁵ Ebd., vor allem 81—102.

von *Leenhardt* weiter aus. Was Wirklichkeit ist, hat sie nicht aus sich selbst, sondern aus dem Sinn, den sie hat. Erst der Sinn konstituiert die Wirklichkeit als Wirklichkeit. Sinngerber der Wirklichkeit ist aber nicht der Mensch, sondern der Schöpfergott. Da sein Schöpfungsakt ebenfalls Selbstmitteilung ist, die in alle Dinge eingestiftet ist und die göttliche Präsenz in allen Dingen begründet, sind sie eine reale Offenbarung Gottes. Darin liegt ihre Realität. Der Mensch kann sie nicht mehr stiften, sondern nur noch erhellen und zur Erscheinung bringen; dies gelingt ihm nicht völlig, da die Wirklichkeit Gott schon immer verhüllt und somit Mysterium ist. Nur insofern kann die Wirklichkeit ein Gemächte des Menschen genannt werden, als er auf der Ebene des Menschen die Wirklichkeit durch Sinnggebung gestalten kann, nicht aber auf der Seinsebene. Aus Naturprodukten kann er etwa das Kulturprodukt Brot und Wein gestalten; er kann Brot und Wein zum Zeichen der Lebensfreude, der Gastfreundschaft, der Gemeinschaft machen. Brot und Wein erhalten durch diese Sinnggebung eine neue Wirklichkeit: Sie haben nicht mehr nur eine biologische Funktion, sondern sind der Ausdruck interpersonaler Beziehungen.

Das eucharistische Geschehen ist nach *Schillebeeckx* ein Vorgang neuer Sinnggebung, die in zwei Bereichen wirksam wird, im sakramentalen (Brot und Wein werden zu Zeichen der Gegenwart Christi) und im gnadenhaften (Brot und Wein sind nunmehr Zeichen der Selbsthingabe Christi und seiner heilschaffenden Gegenwart im kommunizierenden Gläubigen). Das sakramentale Geschehen ist jedoch nicht isoliert zu betrachten, sondern als Teil eines Gesamtvollzuges, der als Mahl konstituiert ist. In diesem Mahl werden die Gestalten Subjekte einer neuen Sinnstiftung, insofern sie von Christus zu Zeichen seiner präsentischen Selbsthingabe gemacht werden. Der Holländer legt größten Wert auf den ekklesialen Vollzug dieser Sinnstiftung. Die Gegenwart Christi im Altarssakrament ist Gegenwart in seiner Kirche und für sie. Das ist nur möglich durch eine wirkliche Wandlung des Brotes und Weines.

„Die Bedeutung der phänomenalen Gestalten Brot und Wein wandelt sich, weil kraft des schöpferischen Geistes die Realität sich gewandelt hat, auf die das Phänomenale 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.“²⁶

Eine Transsignifikation hat stattgefunden, die zwar nicht identisch sei mit der Transsubstantiation, insofern sie eine neue Betrachtungsweise der Wirklichkeit voraussetze, aber doch mit ihr in engem Zusammenhang stehe.

²⁶ Ebd. 101.

IV. Transsubstantiation und Transsignifikation

Die letztgenannte Behauptung von *Schillebeckx* müssen wir genauer untersuchen. Hier liegt der springende Punkt der ganzen Auseinandersetzung. Wenn wir auch bereits festgestellt haben, daß prinzipiell vom Begriff des Dogmas her im allgemeinen und der Intention des Konzils von Trient im einzelnen eine Neudeutung des Glaubensgutes auf hermeneutischer Ebene möglich und gestattet ist, so ist damit noch nicht gesagt, ob *diese* neue Interpretation das tatsächlich leistet.

J. A. Jungmann, der Altmeister der deutschen Liturgiewissenschaft, hat vor kurzem in einem Aufsatz die theologische traditionelle Betrachtung des eucharistischen Geheimnisses mit der Betrachtung eines Bauwerkes verglichen. Er meint, seit dem Mittelalter habe man immer nur die Seitenansicht genossen, sich aber nicht vor die Fassade gestellt. So habe man noch gar nicht die volle Schönheit dieser Architektur gesehen²⁷. In der Tat, die Auseinandersetzungen in der Dogmengeschichte kreisten beinahe ausschließlich um die Realpräsenz und ihre Erklärung. Man hat die anderen Aspekte nicht vergessen. Das Konzil von Trient beispielsweise erklärt im Proömium zum Eucharistiedekret, Christus habe dieses Sakrament seiner Kirche vermacht ‚tamquam symbolum . . . eius unitatis et caritatis, qua Christianos omnes inter se coniunctos et copulatos esse voluit‘²⁸. ‚Ut sumatur, institutum‘²⁹, das bleibt erkannt und anerkannt. Aber diese ekklesiale Sicht der Eucharistie steht in keinem organischen Zusammenhang mit der Lehre von der Realpräsenz; diese wird in zu großer Isolierung (wenigstens faktischer Art) von der ‚res sacramenti‘ gesehen. Hier liegt ein entscheidender Mangel der ganzen Kontroverse. Man muß *Jungmann* auch zustimmen, wenn er meint: „Aber so richtig der Gedanke ist, der mit Transfiguration und Transfinalisation ausgedrückt wird: wenn man darin nur die nähere Sinnggebung der wirklichen Gegenwart sieht, so bleiben wir damit immer noch im Schlepptau der mittelalterlichen Betrachtungsweise. Wir bleiben bei der Seitenansicht des großen Bauwerkes“³⁰.

Bibeltheologisch gesprochen, darf man den Satz „Dies ist mein Leib“, „Dies ist mein Blut“ nicht trennen von der Fortsetzung: „der für euch hingegeben wird“, „zur Vergebung der Sünden“. Der Sinn und Zweck dieses Sakramentes ist die Einheit der Kirche in und mit Christus. Wir müssen darum davon ausgehen, daß der Herr das Geschehen in diesem Sakrament ausrichtete und hinordnete auf dieses Ziel. Nun ist aber die Einigung mit der Kirche keine bloß symbolische Verbindung, die ohne wirkliche Präsenz der Glieder auskommen

²⁷ Die Eucharistie in neuer Sicht, in: Entschluß 26 (1970) 4—6.

²⁸ DS 1635.

²⁹ DS 1643.

³⁰ A. a. O. (Anm. 27) 4.

kann, so wie es etwa bei den Mitgliedern eines Wohltätigkeitsvereins durchaus der Fall sein kann: Sie sind lediglich durch gemeinsames Almosengeben miteinander verbunden, sehen sich aber — und erst recht die Empfänger ihrer Gaben, die vielleicht weit entfernt leben — niemals. Die Einheit zwischen Christus und Kirche ist eine lebendige Einheit, die auf der ausdrücklichen Verheißung „Siehe, ich bin bei euch alle Tage“ beruht³¹ und in der Heiligen Schrift mit personalen Kategorien ausgedrückt wird, die nur unter der Voraussetzung einer wirklichen Gegenwart gedacht werden können: Christus und Kirche sind wie Haupt und Leib, wie Bräutigam und Braut, wie Weinstock und Rebe. Diese lebendige und personale Gegenwart ist angesichts der Struktur göttlichen Heilshandelns erforderlich.

Schillebeeckx hat richtig gesehen, daß schon der christliche Schöpfungsbegriff die Präsenz Gottes verlangt. Denn Gott als *unus et simplex* handelt stets aus der Fülle seines Seins heraus, so daß jede Aktivität Gottes Gegenwart setzende Selbstmitteilung Gottes ist. Eben deswegen ist die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis gegeben³². A fortiori ist Gott dort gegenwärtig am Werk, wo er Heil schafft. Angesichts der konkreten Heilssituation, die die Situation des Unheils voraussetzt, erscheint die heilschaffende Selbstmitteilung Gottes als Selbstgabe Gottes in der Liebe, die Gnade ist, d. h. Präsenz Gottes bei den Begnadeten. Denn Gnade ist in ihrem tiefsten und letzten Verständnis Gottes Präsenz.

Ist aber die Kirche nach dem Zeugnis des Zweiten Vatikanischen Konzils das allgemeine Werkzeug des göttlichen Heilshandelns durch Christus im Heiligen Geist, das Ursakrament des Christusheiles³³, dann muß Gott real in Christus durch den Heiligen Geist in ihr gegenwärtig sein. Diese göttliche Gegenwart ist näherhin die Gegenwart Christi, weil die Kirche die Gemeinde des menschengewordenen Jesus Christus ist, der diese Anwesenheit verheißten worden ist. Jede Rede von der Realpräsenz Christi muß also so sein, daß sie die ekklesiale Realpräsenz voraussetzt und in Rechnung stellt. Das gilt auch von der eucharistischen wirklichen Gegenwart und ist der Grund für die Lehre, daß Eucharistie nur in der Kirche und im amtlichen kirchlichen Vollzug sein kann. Weiter ist zu bedenken, daß Gegenwart primär ein personaler Begriff ist, der an der Unteilbarkeit der Person partizipiert. Weil Christus also nur eine Person ist, kann er nur als der eine in der Kirche und auch in der Eucharistie gegenwärtig sein.

Diese Überlegungen können verständlich machen, daß jede Präsenz

³¹ Mt 28, 20.

³² Vgl. Vaticanum I, Const. dogm. „*Dei Filius*“, cap. 2 (DS 3004).

³³ Vaticanum II, Const. dogm. „*Lumen Gentium*“ 1. 9. 48; Const. past. „*Gaudium et Spes*“ 42.45.59; Const. „*Sacrosanctum Concilium*“ 26; Decretum „*Ad gentes divinitus*“ 5.

Christi, also auch die eucharistische Gegenwart, eine wirkliche Gegenwart ist. Wie aber ist dann die charakteristische Präsenz im Altarsakrament zu erklären, von der das Tridentinum betont spricht? Das Vaticanum II hat überdies auf verschiedene Modi der Gegenwart Christi in der Kirche hingewiesen³⁴. Eine Antwort auf diese Problematik bietet eine Besinnung auf das Zustandekommen der Gegenwart Christi — also auf den Fragenkomplex der klassischen Eucharistielehre. Gehen wir jedoch von christologischen, nicht von naturphilosophischen Erwägungen aus, werden wir zur Erkenntnis geführt, daß das göttliche Heilshandeln in der Welt de facto christologisch determiniert ist. Das bedeutet: Alles Heil der Welt kommt dieser nicht anders denn durch Christus zu. Mit anderen Worten aber bedeutet das, daß alles Heilsgeschehen durch das Christusereignis bestimmt ist, das seinen Höhepunkt und seine Bedeutung durch Inkarnation und Auferstehung bekommt. Beide Ereignisse haben grundsätzlich die gleiche Struktur: Es geht um die (bleibende) Verbindung von Gott und Welt im Medium der Menschheit, nur die Blickrichtung wechselt: Sie läuft einmal von oben nach unten in der Betrachtung der Kenosis, das andere Mal in umgekehrter Richtung als Meditation über die Erhöhung. In ontologischer Sprache könnten wir sagen, beide Male verleihe Gott einer geschaffenen Realität (der Menschheit Christi) einen neuen Sinn (ihre unvermischte und ungetrennte Zuordnung zur Gottheit) und schaffe damit eine neue Wirklichkeit (die Menschheit wird Suppositum der göttlichen Personalität). Dabei tritt keinerlei physische Veränderung ein: Die Menschheit bleibt sie selbst — sonst wäre Christus nicht wahrer Mensch. Sie wird aber in eine neue Wirklichkeit kraft der neuen, von Gott ihr verliehenen Intentionalität transponiert: Der Mensch Jesus ist Gott. Die natürliche Wirklichkeit gewinnt dabei den Charakter eines realen Zeichens: Sie ist und bleibt Menschheit, aber sie ist zugleich, was sie natürlicherweise nicht sein kann, Menschheit Gottes.

Eine solche Signifikanz liegt durchaus im Bereich menschlicher Zeichenhaftigkeit. Das wirklich menschliche Zeichen erschöpft sich nicht darin, auf etwas anders, als es selbst ist, zu verweisen, sondern aktuiert selbst eine menschliche Intention. Denn wenn der Mensch sich auch nicht immer (im Gegensatz zu Gott) voll verwirklicht, so handelt er doch als Individuum immer aus der Fülle seines Seins heraus. In diesem Sinne ist ein vollmenschliches Zeichen real, es ist die Wirklichkeit selbst. Ein Kuß oder eine Umarmung ist nicht nur ein Hinweis auf meine Liebe, sondern zugleich die Aktualisierung dieser Liebe und damit diese Liebe selbst³⁵. Es ist als Zeichen nicht ohne weiteres zu erset-

³⁴ Vaticanum II, Const. „Sacrosanctum Concilium“ 7.

³⁵ G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma, in: ZKTh 92 (1970) 17.

zen; zugleich ist aber auch zu sagen, daß ein an sich auch chemisch-physikalisch oder biologisch analysierbarer Vorgang kraft der neuen Sinnhaftigkeit eine neue Wirklichkeit erhalten hat, obgleich er weiterhin diesen Analysen unterliegen kann.

Wird nun ein solches Zeichen als Manifestation der göttlichen Heilsintentionalität gesetzt, sprechen wir von einem sakramentalen Zeichen. Da Christus aber als Inkarnierter und Erhöhter das Ur-Bild und die Ur-Gegebenheit göttlichen Heilshandelns ist, ist das Christusergebnis das eigentliche fundamentale Sakrament. Alle andere Sakramentalität spielt sich unter gleichen Voraussetzungen und in prinzipiell gleicher Weise ab. Anders gesagt: Christus ist immer gegenwärtig in der Weise der Inkarnation und Erhöhung.

Das Realzeichen der Inkarnation und Erhöhung aber kann vielfach variiert werden, indem es in immer neuen Einzelzeichen verdeutlicht wird, je nachdem, welche menschliche Wirklichkeit davon betroffen werden soll. Die Menschwerdung und Erhöhung Christi werden dadurch in keiner Weise modifiziert, da sie einen unüberbietbaren Höhepunkt der Sakramentalität darstellen. Deswegen kann auch das eucharistische Geschehen nicht in der Weise der hypostatischen Union gedacht werden. Wohl aber können andere und neue menschliche Wirklichkeiten von Gott mit neuem Sinn versehen werden und kraft dieser Intention Mittel und Zeichen des Heiles als besondere Weise seiner begnadenden Gegenwart werden. Das Spezifikum liegt dann nicht in der Gegenwart Gottes in Christus durch den Heiligen Geist — diese ist immer gegeben, wo Gnade und Heil sich ereignen —, sondern in der je spezifischen Betroffenheit der menschlichen Wirklichkeit. So greift die Bildung einer Gemeinde als Heilsgemeinschaft die soziale Wirklichkeit des Menschen auf und transponiert sie auf die sakramentale Ebene: Kirche und Heil können dann zu Synonyma werden, so daß weiterhin alle anderen Heilszeichen auch und wesentlich ekklesial modifiziert werden und die Kirche eben Ursakrament genannt werden kann. Gott kann die menschliche Sprache als Weise menschlicher Selbstmitteilung zum Zeichen seiner Selbstmitteilung im Wort erheben; er benutzt die Signifikanz des Wassers als Zeichen und Mittel der Reinigung und transponiert sie auf die Ebene der Sündenvergebung und Zulassung in die Gemeinde der Heiligen und Reinen. Auch in allen diesen Fällen findet eine Transsignifikation statt, d. h. eine neue Sinnggebung, die darin besteht, daß eine Wirklichkeit zum Ausdruck einer anderen Intentionalität wird, damit aber auch eine neue Wirklichkeit selber wird. Die Transsignifikation geschieht durch Transfinalisation.

In eigentümlicher und einmaliger Weise geschieht das in der Eucharistie. Brot und Wein werden nicht nur als Nahrungsmittel von Christus betrachtet, sondern als Konstitutivemente des Mahles und damit

als Sinnbilder für das Mahl selbst. Dieses ist nicht bloß ein Sättigungsvorgang, sondern darüber hinaus Zeichen der Einheit, des Friedens, der brüderlichen Gemeinschaft. Im biblischen Kontext ist es zugleich Zeichen des Bundes, d. h. der treuen Zuwendung Gottes an die Seinen in seinem Volk. Nach Christi Worten ist das Sakrament des Altares ja auch Zeichen des Neuen Bundes und wird in engem Zusammenhang mit dem Bundesopfer am Kreuz eingesetzt, dessen Anamnese bis zur Parusie befohlen wird. Das Volk des Neuen Bundes aber ist die Heilsgemeinde der Kirche. So bekommt das Abendmahl einen ausgesprochen ekklesialen Sinn. Indem man an ihm teilnimmt und die Gaben des Mahles ißt, gewinnt man Anteil an der erlösenden Heilstat Christi, die ihren sichtbaren Höhepunkt im Kreuzestod hat, der die Selbsthingabe Christi an die Seinen in der Kirche und durch sie an die gesamte Menschheit ist. Indem der Herr die Mahlelemente Brot und Wein nimmt und sie zu realen Zeichen seiner Selbsthingabe an die Kirche macht, die die Hingabe seines Leibes und Blutes ist, erhalten sie eine absolut neue Sinnggebung, die ihnen im menschlichen Bereich nicht zukommt. Ihre Wirklichkeit ist damit total anders geworden, ihr Sein ist vom menschlichen Bereich in den göttlichen transponiert worden. Sie sind nicht mehr Brot und Wein, nicht mehr bloße Mahlelemente, sondern real und wirklich Leib und Blut des in der Aktualität seiner Selbsthingabe an die Kirche gegenwärtigen Herrn. Sie werden zu realen Zeichen der Selbstmitteilung Gottes im Neuen Bund, der durch sie immer neu gewirkt wird. Durch die Eucharistie wird die Kirche gewirkt: Der mit Leib und Seele, Gottheit und Menschheit anwesende Christus wirkt den Leib Kirche. Das geschieht so in keinem anderen Sakrament. Denn dort ist Christus zwar ebenfalls ganz und in voller Wirklichkeit zugegen, aber in der Weise der gnadenhaften geistigen Gegenwart, die wesentlich dem Geschehen zugeordnet ist. Im Sakrament des Altares ist der Modus seiner Gegenwart der der leibhaftigen Präsenz, bei der die Komponente der bleibenden Wirksamkeit betont ist. Die eine und integrale Gegenwart Christi differenziert sich nach der Weise seiner Wirklichkeit, die anders im geistigen, anders im verklärt-leiblichen Sein ist. Die Differenz impliziert keine numerische Verschiedenheit, wohl aber eine (nur im Glauben freilich erfassbare) Konkretisierung der Gegenwart³⁶. Hier ist der Grund zu suchen, weshalb alle anderen Sakramente im Bezug zur Eucharistie stehen und in ihr das Heilshandeln Gottes in der Kirche seinen Höhepunkt findet. Die eucharistische Realpräsenz stellt somit eine spezifische und unüberholbare Weise der Anwesenheit Gottes unter den Menschen dar.

Sind diese Darlegungen kohärent, dann ist mit ihnen die Aussagein-

³⁶ Vgl. G. Söhngen, *Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament* (München — Salzburg 1967), vor allem 41—47.

tion des tridentinischen Dogmas voll und ganz gewahrt: In der Eucharistie ist Christus real präsent; diese Präsenz ist einmalig und von allen anderen Gegenwartsweisen abgehoben. Allerdings sind wir zu diesen Feststellungen nicht auf kosmologischem Weg, sondern aus der Meditation über das Heilswerk Gottes durch Christus in der Kirche gekommen, die sich aus den Schrifttexten anbietet. Wir haben sie verbunden mit Gedanken aus der anthropologischen Reflexion über Schlüsselbegriffe der eucharistischen Theologie: Gegenwart und Wirklichkeit. Sie wären schon in Trient die wichtigsten Termini gewesen, um die die hermeneutischen Versuche des Konzils kreisten. Die Arbeit der Kirchenversammlung ist durch die Neuinterpretation nicht abgetan, sondern vielmehr aufgenommen worden. In diesem Sinn ist die Tradition in den neuen Denkansatz voll eingebracht.

Insofern er das eucharistische Dogma auf einem anderen als dem tridentinischen Weg zu erhellen versucht, ist er ohne unmittelbar sachlichen Zusammenhang mit der Transsubstantiationslehre und nicht nur deren Modifizierung. Hier muß man *Schillebeeckx* widersprechen. Aus dem gleichen Grund aber kann man nicht sagen, die tridentinische Lösung sei obsolet oder überflüssig. Sie ist ein Versuch der Verständniserhellung, der in seinem Denkansatz und seiner Vorstellungswelt kohärent und richtig ist. Vergleicht man jedoch beide Interpretationen, so zeigt sich die Defizienz des kosmologischen Weges. Er bringt die Dynamik der Eucharistie als Mittelpunkt des Heilswirkens Christi in der Welt durch die Kirche nicht deutlich genug zum Ausdruck; er wird dem ekklesialen Bezug der Eucharistie nicht gerecht; er läuft Gefahr, sensualistisch mißverstanden zu werden, insofern die Anwesenheit Christi nicht genügend von der lokalen Anwesenheit einer Person geschieden ist. Alles das aber stellt der Begriff der Transfinalisation in seinem ekklesialen Kontext heraus.

Auch er ist sicher nicht frei von allen Mängeln und Zweideutigkeiten. Die Gefahr des symbolistischen Mißverständnisses ist nicht auszuschließen, die im tridentinischen Ansatz vermieden wird. Der Begriff des sakramentalen Zeichens, das ein Realzeichen ist, sollte jedoch genügend Schutz bieten, nicht an dieser Klippe zu scheitern, nachdem man sicher nicht mehr an der sensualistischen zugrunde gehen kann.

Scylla und Charybdis werden durch die eine so wenig wie durch die andere Interpretation ihrer Gefährlichkeit beraubt. Man wird aber weder unter den Segeln von Trient noch unter der Flagge der Transsignifikation zwangsläufig ihre Opfer werden. Welches Schiff man wählt, ist eine Frage des besseren Reisens. Um das Scheitern kommt man ohnehin einzig und allein durch das gläubige Vertrauen auf die rettende Gnade des in der Eucharistie sich schenkenden Herrn herum.

Concilium Tridentinum: Canones de SS Eucharistiae Sacramento

Canon I

SCHEMA I CT VI, 124	SCHEMA II CT VI, 155	SCHEMA III CT VII, 178	SCHEMA IV CT VII, 187
SQD in eucharistiae sacramento	SQD in sanctissimo eucharistiae sacramento	SQD in sanctissimo Eucharistiae sacramento	SQ negaverit, in sanctissimo Eucharistiae sacramento
non contineri	non contineri	non contineri	contineri
re vera	vere et realiter	vere, realiter et substantialiter	vere, realiter et substantialiter
corpus et sanguinem DNJC,	corpus et sanguinem DNJC,	corpus et sanguinem una cum anima et divinitate DNJC, ac proinde totum Christum,	corpus et sanguinem una cum anima et divinitate DNJC, ac proinde totum Christum,
sed tantummodo	sed tantummodo	sed tantummodo	sed dixerit tantummodo
esse ibi	esse	esse	in eo esse (1)
ut in signo	ut in signo	ut in signo	ut in signo
vel figura,	vel figura,	vel figura aut	vel figura aut
		virtute:	virtute:
a. s.	a. s.	sit anathema maranatha	a. s.
			Der publizierte Text entspricht dem Schema IV, mit Ausnahme der Worte (1): „esse in eo“ (DS 1651)

Canon II

SCHEMA I CT VI, 124	SCHEMA II CT VI, 155	SCHEMA III CT VII, 178	SCHEMA IV CT VII, 187
SQD alio modo in eucharistiae sacramento	SQD in eucha- ristiae sacra- mento alio modo	SQ in sacrosanc- to Eucharistiae sacramento	SQD, in sacro- sancto Eucha- ristiae sacra- mento
contineri	esse	remanere	remanere
corpus et san- guinem DNJC	corpus et san- guinem DNJC	substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine DNJC, aut secundum execrabiles et prophanas vocum novitates Chri- stum impanatum esse dixerit,	substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine DNJC,
		negaverit autem	negaveritque
quam eo, quem sancta catholica ecclesia hactenus praedicavit et docuit,	quam eo, quem sancta catholica ecclesia hactenus tenuit,		
conversione scil. singulari et mirabili totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in san- guinem,	conversione scil. mirabili et singulari totius substan- tiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem,	mirabilem illam et singularem conversionem totius substan- tiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem,	mirabilem illam et singularem (1) totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem,
	manentibus dum- taxat speciebus panis et vini,	manentibus dum- taxat speciebus panis et vini,	manentibus dum- taxat speciebus panis et vini,

SCHEMA I CT VI, 124	SCHEMA II CT VI, 155	SCHEMA III CT VII, 178	SCHEMA IV CT VII, 187
ita ut sub ut- raque specie et qualibet eius parte separatione facta totus Christus conti- neatur,	ita tamen, ut sub qualibet specie totus Christus con- tineatur,		
quae quidem conversio	quae quidem conversio	quam quidem conversionem	conversionem quam (2)
a patribus nostris	a patribus nostris	patres nostri et universa catholica ecclesia	catholica ecclesia
aptissime	aptissime	aptissime	aptissime
transsubstan- tatio	transsubstan- tatio	transsubstanti- ationem	transsubstan- tiationem
nuncupata est,	nuncupata est,	nuncuparunt:	appellat:
a. s.	a. s.	a. s.	a. s.
			Der publizierte Text entspricht dem Schema IV mit den Ausnah- men: (1): singularem, conversionem (2): quam qui- dem conversio- nem (DS 1652)