

Zum Beispiel Transsignifikation

Skizze über die Möglichkeit und Notwendigkeit dogmatischer Neuinterpretation

I

„Was kann und soll man heute noch glauben?“ Diese peinliche Frage an die Vertreter des kirchlichen Hirtenamtes, die heutzutage nicht selten gestellt wird, ist provoziert durch eine Interpretation des Glaubens durch die Theologen, die scheinbar an allen bisher sicheren Positionen rüttelt. Die modernen Kommunikationsmittel tragen die Diskussionen bis ins letzte Dorf. Gott und der Teufel, Auferstehung und Erbsünde, Papstamt und Bibelinspiration – fast alles ist in diesen Wandlungsprozeß des Verstehens einbezogen, was noch vor kurzem als spezifische und unerschütterliche Lehre der katholischen Kirche galt. Die Frage ist nicht allein deswegen peinlich, weil das traditionelle und bequeme Bild einer statisch-unveränderlichen Kirche, die alles hat, kann und weiß, zerrissen wird, sondern vor allem auch, weil der Priester, der seiner Gemeinde den Glauben verkünden soll, selber unsicher geworden ist und (schon aus zeitlichen Gründen) kaum mehr die Möglichkeit hat, den theologischen Neuaufbruch zu verfolgen oder ihm sogar verantwortlich und guten Gewissens zu folgen und sich mit den Kategorien vertraut zu machen, die ihn zu einer pastoralen Antwort befähigen. Das ist immer gefährlich, kann aber zur Bedrohung seiner geistlichen Existenz führen, wenn die „neue“ Theologie die tragenden Pfeiler dieses seines Lebens erschüttert.

In besonderem Maße gilt das, wenn das traditionelle Eucharistieverständnis in die Diskussion gerät, das er einst übernommen und oft recht unreflex bewahrt hat. Denn er muß sich, wenn er sein Priestertum ernst nimmt, wesentlich von der Eucharistie her verstehen. Diese aber wird nun an einem zentralen Punkt ins theologische Gespräch gezogen, im Verständnis der Transsubstantiation, die zu einem Schlüssel- und Erkennungswort, zur Tessa des tridentinischen Glaubens gehört. Von Holland ausgehende Denkanstöße, die weithin von der Theologie aufgenommen wurden, haben dazu geführt, daß man diesem Begriff – zweifellos einem der geschliffensten und präzisesten des Konzils im 16. Jahrhundert – Valet sagt, weil er veraltet, überholt und unverständlich geworden sei, und ihn durch neue Begriffe wie „*Transsignifikation*“ oder „*Transfinalisation*“ ersetzen möchte. Das hat zu großer Unruhe in der Kirche geführt, die die Enzyklika „*Mysterium Fidei*“ vom 3. September 1965 zu steuern suchte. Die Diskussion ist damit allerdings nicht beendet, sondern erst recht angeregt worden¹.

¹ Ausgewählte Literatur zu den im Artikel angeschnittenen Problemen. (In den meisten der angeführten Werke weiterführende Literatur):

a) *Eucharistielehre im allgemeinen, vor allem dogmengeschichtlich*: J. R. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forsch. z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte XV/1–3), Paderborn 1926; F. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi, Rom 1941; J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (1955); II/1 (1964²), Freiburg; K. Rahner, Wort und Eucharistie, in: Schriften IV, Einsiedeln 1960, 313–355; B. Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Handbuch d. Dogmengesch. IV/4b), Freiburg 1963; A. Winkelhofer, Eucharistie als Osterfeier, Frankfurt/M. 1964; H. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre b. z. Beginn der Hochscholastik, Münster 1965; W. Gessel, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus, Würzburg 1966; H. Volk / F. Wetter, Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und euch. Frömmigkeit, Mainz 1968; H. de Lubac, Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969.

b) *Diskussion um die Transsubstantiationslehre*: J. T. Clark, Physics, Philosophy, Transsubstantiation, Theology, in: ThSt 12 (1951), 24–51 (Literatur!); K. Rahner, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: Schriften IV, Einsiedeln 1960,

Diese Zeilen wollen die Neuansätze weder noch einmal darstellen noch sie zum wiederholten Male diskutieren. Hierüber gibt es genügend Literatur. Es wird weder eine Rechtfertigung noch eine Verwerfung der neuen Termini angezielt. Wesentlich wichtiger scheint die prinzipielle Frage zu sein, warum sie nicht nur trotz eines in seltener Klarheit vorliegenden Dogmas aufkommen konnten, sondern auch von nüchternen und kirchlich denkenden Wissenschaftlern aufgenommen worden sind. Die vorhandene Literatur befaßt sich mit dieser Frage — bezogen auf das tridentinische Dogma — nur selten und beiläufig. Doch geht es hier um eine fundamentale Vorfrage, die die größten Schwierigkeiten nicht nur theoretischer, sondern, wie angedeutet, auch existenzieller Art bereitet.

II

Die Enzyklika enthält einen Satz, der in der Erörterung, wenn nicht unterschlagen, so doch möglichst an den Rand oder unter den Strich gedrängt wird. Das Lehrschreiben wendet sich gegen die Versuche, die Konzilsformeln „auf eigene Faust“ anzufassen, und fährt dann fort: „Diese und die anderen Formeln, deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen des Glaubens vorzulegen, drücken Begriffsinhalte aus, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern sie stellen dar, was der menschliche Geist über die Wirklichkeit in der universalen und notwendigen Erfahrung ausmacht und mit geeigneten und bestimmten Worten bezeichnet, die der Umgangssprache oder der gehobenen Sprache entnommen sind. Deswegen sind diese Formeln den Menschen aller Zeiten und aller Orte angepaßt.“

Dieser Passus scheint sich unmittelbar auf die Versuche einer Neuinterpretation der

357–385; E. Gutwenger, Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre, in: ZKTh 83 (1961), 260–294; J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 129–158; W. Beinert, Die Enzyklika „Mysterium Fidei“ und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 159–176; K. Rahner, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: Schriften VIII, Einsiedeln 1967, 395–408; E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967; Concilium 3 (1967), 287–321, Beiträge zum Thema von D. Stanley, J. Meyendorff, R. Beralot, J. Ratzinger, P. Schoonenberg, W. Boelens; J. M. Powers, Eucharistie in neuer Sicht, Freiburg 1968 (Die holländische Literatur 201–203); J. P. de Jong, Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit, Regensburg 1969; G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma, in: ZKTh 92 (1970), 1–34; P. A. Simon, Probleme des Eucharistieverständnisses heute, in: Anz. f. d. kath. Geistlichkeit 79 (1970), 139–142.

c) Zur Dogmenentwicklung: K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Schriften I, Einsiedeln 1956², 49–90; ders., Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O. IV (1960), 11–50; ders., Was ist eine dogmatische Aussage, a. a. O. V (1962), 54–81; A. Darlap, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: Myst. salutis I, Einsiedeln 1965, 3–156; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965; J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung, Freiburg 1965 (Quaest. disp. 25); ders., Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der kath. Theologie, Köln-Opladen 1966; ders., Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen, in: Semmelroth-Haust-Rahner, Martyria — Liturgia — Diakonia, Mainz 1968, 59–70; Z. Alszeghy / M. Flick, Dogma auf dem Wege, Bergen-Enkheim 1968; P. Schoonenberg (Hg.), Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969; W. Beinert, Ewiges und Geschichtliches in der Botschaft der Kirche, in: Catholica 23 (1969), 345–367.

d) Hermeneutische Fragen: E. Fuchs, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1963³; H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1965²; R. Marlé, Das theologische Problem der Hermeneutik, Mainz 1965; E. Simons, Die Bedeutung der Hermeneutik für die kath. Theologie, in: Hörgl-Rauh, Grenzfragen des Glaubens heute, Einsiedeln 1967, 277–302; E. Simons / K. Hecker, Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik, Düsseldorf 1969; C. Casper / K. Hemmerle / P. Hünermann, Theologie als Wissenschaft, Freiburg 1970 (Quaest. disp. 45).

² Enzyklika „Mysterium Fidei“, Übersetzung in der HerKorr 19 (1965), 653–661; der angeführte Passus 655. Dort auch Zitation der Augustinusstelle von Anm. 13.

Transsubstantiationslehre zu beziehen, die ihr gerade Zeit- und Sprachgebundenheit vorwarfen. Insgesamt werden die Einwände in fünf Gründen zusammengefaßt³.

1. Die aristotelische Naturphilosophie, die dem tridentinischen Dogma zugrundeliegt, ist mit dem modernen *naturwissenschaftlichen Denken* unvereinbar. Nach der Planck'schen Quantentheorie sei es undenkbar, eine materielle Wirklichkeit als Substanz zu bezeichnen; höchstens noch auf den Menschen könne dieser Begriff angewendet werden. Da die Eucharistie außerhalb der chemisch-physikalischen Strukturen steht, müsse man jede kosmologische Kategorialisierung aufgeben, auch wenn sie von den gesicherten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ausgehe⁴.

2. Auf Grund der geistig-kulturellen Voraussetzungen des Konzils wurde in der *Gnadenlehre von Trient* der Instrumentalcharakter der Gnade hervorgehoben; das führte in der Sakramentenlehre zu einer Verflüchtigung oder wenigstens Hintansetzung des Zeichencharakters der Sakramente. Das Symbol galt als etwas Unwirkliches, nur mehr Hinweisendes, das mit der Sache selber nicht mehr verbunden schien. Da auf der Ebene des Symbols der Realismus des katholischen Eucharistieverständnisses nicht mehr zum Tragen kommen konnte, habe man sich auf die naturphilosophische Ebene begeben müssen, auf der allein er habe gewahrt bleiben können. Inzwischen aber habe die Theologie von der Phänomenologie gelernt, daß es eine Realsymbolik gibt, in der Zeichen und Bezeichnetes in dialektischer Wirklichkeit umspannt sind. Damit könne man dem zeichenhaften Charakter der eucharistischen Spezies ebenso gerecht werden wie dem vom Dogma geforderten Realismus.

3. Die Sprache der Väter von Trient, lautet ein weiterer Einwand, hatte sich so sehr mit der allgemeinen zeitgenössischen *Philosophie* — der des Aristoteles — identifiziert, daß sie heutigen Denkkategorien nicht mehr zugänglich erscheint. Da der Glaube aber glaubhaft verkündet werden müsse, d. h. in der Sprache der Menschen, die hier und jetzt glauben sollen, könne die Terminologie des Tridentinum dem Verkündigungsanspruch der Kirche unseres Jahrhunderts nicht mehr genügen.

4. In der *Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*⁵ wird von einer vielfachen Gegenwart Christi gesprochen. Damit entsteht die Frage, wie die reale Gegenwart des Herrn im Altarsakrament von den anderen Weisen seiner Präsenz abzuheben sei.

5. *Ökumenische Kontakte* mit dem Eucharistieverständnis der reformatorischen Kirchen nötigten die Theologen, die eigene Position im Blick auf das Eucharistieerlebnis der anderen Christen zu begründen, zu werten und zu klären⁶.

Das Lehrschreiben Pauls VI. erhebt nicht den Anspruch der Infallibilität; erst recht tun dies nicht die vorgebrachten Einwände. So stehen beide der kritischen Untersuchung zur Verfügung, die in aller Unbefangenheit und mit dem Bewußtsein der eigenen Relativität vorgenommen werden kann.

Die Gegensätze der beiden Voten haben ihren Grund in einer verschiedenen Stellung zur Wirklichkeit. Die Enzyklika nimmt einen *essentialistischen* Standpunkt ein: sie ist prinzipiell bemüht, aus der Vielfalt der Erscheinungen das Wesentliche herauszukristallisieren und aus dem bewegten Meer der Phänomene ans sichere Land als Quintessenz zu retten. Was zum Wesen einer Sache gehört, ist immer vorhanden, unabhängig von allen Veränderungen; diese werden als akzidentell, den Kern der Sache nicht berührend verstanden. Dieses Denken versteht sich als legitime Verwirklichung des aristotelisch-thomistischen Gedankenguts, zumeist in neuscholastischer Einkleidung, und entspricht zudem dem romanisch-objektiven Denken. Es hat den Vorteil, zu scharf umrissenen Thesen und Definitionen zu führen, die sich von ihrem Ausgangspunkt her als all-

³ E. Schillebeeckx, a. a. O. (Anm. 1 b) 61–70.

⁴ Vgl. C. Vollerts, *Current Theology: The Eucharist, Controversy on Transsubstantiation*, in: ThSt 22 (1961), 391–425.

⁵ Konst. „Sacrosanctum Concilium“ 7: „Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht . . . wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt . . .“ (Übersetzung der Aschendorff-Ausgabe 1964).

⁶ Vgl. J. Powers, a. a. O. (Anm. 1 b), 121–170.

gemeingültig verstehen. Die Repräsentanten der neuen Theologie dagegen vertreten die Auffassung, daß zum Wesen aller kontingenten Dinge (zu denen als Menschenwort auch das Dogma gehört) die Veränderlichkeit gehört. Das Wesen einer Sache kommt immer und notwendig in ihrer *Existenz* zum Ausdruck. Diese aber ist als kontingente Existenz selber dem Fluß ausgesetzt und steht unter dem Gesetz der Geschichtlichkeit. Ihr Gegenwärtigsein ist als Schnittpunkt aus Vergangenheit und Zukunft zu verstehen.

Hinter der Fragestellung liegt also das alte Problem von Sein und Werden — eine philosophische Fundamentalfrage. Es wird hier auf die dogmatische Problematik appliziert und lautet dann: sind dogmatische Aussagen ein für alle Male gültig und unveränderlich, oder sind sie selbst historisch zu verstehen und darum — in einer näher zu bestimmenden Weise — überholbar?

III

Was ist eine dogmatische Aussage? Von der Antwort darauf hängt die Lösung unseres Problems ab. Man kann sie auf doppelte Weise zu geben versuchen, von der Geschichte eines Dogmas her oder vom Verständnis des je vorliegenden Glaubenssatzes. In beiden Fällen kann man davon ausgehen, daß es ein *interpretierendes Urteil* ist.

Beginnen wir mit der historischen Antwort. „Interpretierendes Urteil“ meint nichts anderes als die selbstverständliche Aussage, daß das Dogma kein primärer Satz ist, der vom Himmel her von Gott selber so, wie er formuliert ist, in die Welt hineingesprochen worden wäre, sondern das Ergebnis einer langen, oft sich durch Jahrhunderte ziehenden Reflexion der Theologen auf einen in der Offenbarung gegebenen Sachverhalt. Aber auch er ist kein erratischer Block in der Landschaft, die der menschlichen Wirklichkeitserfahrung zugänglich ist, sondern das Ergebnis des göttlichen Heilshandelns in eine bestimmte Zeit, Kultur, Welterkenntnis und Welt-Anschauung hinein. Die vielen Sätze, die sich zwischen den Buchdeckeln einer Bibel befinden, sind nicht in einem Augenblick entstanden, sondern geben sich uns zu erkennen als das Resultat eines einmaligen und unwiederholbaren Dialogs Gottes mit den Menschen, der sich rund ein Jahrtausend hingezogen hat.

Das ist nicht nur eine historische Aussage, sondern auch eine theologische, die das Wesen der Offenbarung Gottes freilegt. Wenn Gott zu den Menschen reden will, dann muß er es so tun, daß diese es verstehen. „Die Menschen“ — das sind in concreto die Angehörigen einer bestimmten raum-zeitlichen Konstellation in der Geschichte, die eben deswegen bestimmte Denkvoraussetzungen, Lebenserfahrungen, Verstehenshorizonte haben. Will sich Gott ihnen verständlich machen, dann muß er sich von diesem seinem Ziel her notwendig so artikulieren, daß er zunächst und vor allem in dieser Stunde vernehmbar wird. Gerade wenn wir überzeugt sind, daß er sein Wort in inspirierten Schriften niedergelegt und bewahrt wissen wollte, mußte er so verständlich werden, daß die Hagiographen wenigstens in etwa (wenn auch nicht notwendig total) sein Wort erkannten und es kommunikativ tradierbar machen konnten.

Ihren höchsten und unüberbietbaren Ausdruck hat die Kundgabe Gottes in der Mitteilung des Logos, d. h. in der Menschwerdung seines Sohnes gefunden. In Jesus Christus ist die Fülle der Zeit gekommen. Er ist darum letzter Maßstab und letzter Bezugspunkt allen Redens Gottes. Damit ist er aber auch Maßstab und Bezugspunkt jeden Sprechens von Gott, das im christlichen Verständnis nichts anderes sein kann als Sprechen von seiner Offenbarung: anders wissen wir kaum etwas vom Heilsschaffen Gottes. Jede biblische Aussage trägt damit aber ebenso wie jede nachbiblische Rede über die Offenbarungsdaten das inkarnatorische Stigma. Christus als der „*Deus incarnatus*“ ist der letzte Bezugspunkt, in dem, auf den hin und von dem her sich Glaube und Theologie (als Wissenschaft vom Glauben) und Lehramt der Kirche (als authentische Interpretation der Offenbarung) aussprechen können.

Inkarnation Christi heißt nun aber, daß der Logos voll und ganz in die Geschichte ein-

gegangen ist. Da die Geschichtlichkeit eine Wesenskonstituante des Menschen ist⁷, konnte Christus nur Mensch werden und sein, wenn er ihre Gesetzlichkeit übernommen hat. Erst dann kann auch sein Leben jene Einmaligkeit gewinnen, die seine „*acta et passa (et dicta) in carne*“ von der Krippe bis zum Kreuz zur erlösenden Heilstat für alle Menschen machen. Anders wäre Christus ein doketisches Gespenst und seine Tat am Kreuz ein Mythos.

Das gilt auch für sein Wort und damit, weil er Bezugspunkt aller Worte Gottes und von Gott ist, auch für die biblischen und dogmatischen Aussagen. Wären sie nicht auch geschichtlich, wären sie nicht auch gleichsam Fleisch geworden in einer genau definierten (wenn auch nachher mit den Mitteln der historischen Wissenschaften nicht immer definierbaren) Stunde, dann könnten sie nicht „in Ewigkeit bleiben“ und Heilszusage für alle Menschen sein, sondern reduzierten sich letzten Endes auf einen bloßen allgemeinen Weisheitsspruch, der in keiner Weise normativ gedacht werden könnte.

Wenn wir das sowohl von der dogmatischen Aussage wie von den biblischen Worten sagen müssen, dann folgt daraus, daß der unmittelbare Bezugspunkt des Dogmas als Interpretation einer biblischen Offenbarungsgegebenheit wiederum ein geschichtliches, d. h. in die Koordinaten einer bestimmten Relationalität eingespanntes Datum ist, das selbst noch einmal den Regeln und Gesetzen der Hermeneutik unterliegt, also selbst nicht primär ist. Auch die Offenbarung untersteht dem Gesetz der Geschichtlichkeit.

Dies gilt ebenso von der theologischen Reflexion, deren Ergebnis dann irgendwann einmal der definierte Glaubenssatz ist. Sie versucht zu erheben, was Gott mit einer bestimmten Aussage meint und uns sagen will. Mittels der hermeneutischen Hilfen bemüht sie sich zunächst, dem betreffenden Text oder der Gegebenheit nahe zu bleiben. Sie möchte aus dem Historischen das Bleibende, aus dem menschlichen Satz das Wort Gottes erheben und in einer gewissen Systematik darstellen, um in der Sprache und den Denkkategorien der Zeit seinen Heilswert zu erhellen. So wie die biblischen Schriften sich selbst nicht als okkasionelles Wort begreifen, sondern als bleibendes Wort „damit ihr glaubt . . . und . . . Leben habt“⁸, so will die theologisch-dogmatische Interpretation bemüht sein, diesen glaubenerweckenden und damit in gewisser Weise metahistorischen Gehalt herauszustellen.

Im Idealfall geschieht das ohne ein anderes Interesse als jenes, dem Wort Gottes gerecht zu werden, d. h. um es zu verstehen und verständlich zu machen, damit man den Akt des Glaubens setzen kann. Es kann aber sein, daß die Interpretation – unter Umständen erst zu einem viel späteren Zeitpunkt – selber wieder der Verständnishilfe bedarf, weil sie in sich ungenügend ist oder geworden ist. In den meisten Fällen kam der Anstoß dazu von einer Häresie, die die notwendige Zweideutigkeit jeder Interpretation auf eine bestimmte Richtung hin eindeutig machte und eben darin „Auswahl“ wurde, weil damit der Gesamtbezug gestört war. Schuld daran waren nicht die ersten Interpreten, die nicht präzise genug interpretiert hatten. Die Ambiguität ihrer Auslegung rührt daher, daß sie nicht anders als in Menschenworten sprechen konnten, die schon deswegen zweideutig sind, weil sie in der geschichtlichen Kontingenz formuliert sind. Wenn also eine neue historische Situation entsteht, dann wird sie notwendig in Frage gestellt. Das ist ganz wörtlich zu verstehen. Es ist dann die Aufgabe der Theologie und des Lehramtes als authentischer Interpretationsinstitution, nun noch einmal zu versuchen, den Offenbarungsgehalt, der fragwürdig geworden ist, deutlicher, präziser, vernehmlicher (in der neuen Situation) auszusagen. Auch wenn das Lehramt mit aller seiner Autorität in kritischer und verantwortlicher Prüfung der Positionen unter dem Antrieb des Hl. Geistes sich für die je orthodoxe entscheidet,

⁷ Vgl. W. Beinert, a. a. O. (Anm. 1 c).

⁸ Jo. 20, 31.

stellt es sich nicht außerhalb der christologischen oder inkarnatorischen Struktur der Rede über Gott. Seine Infallibilität besteht (mit) darin, daß es eben dies nicht tun kann. Es würde anders von Christus abfallen und damit seine Authentizität verlieren. Das aber bedeutet dann, daß die theologischen wie die lehramtlichen Aussagen in die Geschichte eingebunden bleiben. Daraus gewinnen sie ihre Kraft und Bedeutung für die Kirche.

Schematisch könnte man die Entstehung eines Dogmas als einen Weg mit drei Phasen oder Abschnitten darstellen:

1. *der biblische Befund*;
2. *die textnahe Interpretation dieses Befundes*;
3. *die dogmatische Formel als amtlich-theologische Norminterpretation*.

Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür bietet das Dekret des Tridentinum über die Eucharistie. Dort ist geradezu ein Lehrbuchexempel dieses Weges dargestellt, das selbst noch einmal kurz zusammengefaßt im vierten Kapitel erscheint⁹. Dort heißt es:

„Weil aber Christus, unser Erlöser, das, was er unter der Gestalt des Brotes darbrachte, wahrhaft als seinen Leib bezeichnete (1. Stufe), war es beständige Überzeugung in der Kirche und ist nun wiederum Gegenstand der Erklärung dieser Synode: durch die Konsekration von Brot und Wein geschieht eine Wandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes unseres Herrn und der ganzen Weinsubstanz in die Substanz seines Blutes (2. Stufe). Diese Wandlung wird von der heiligen katholischen Kirche in eigentlicher und treffender Weise (vere et convenienter) Transsubstantiation genannt (3. Stufe).“

Zuerst wird also der biblische Bezugspunkt der Erklärung genannt, der Abendmahlsbericht der Evangelisten, auf den im Originaltext durch die entsprechenden Bibelstellen verwiesen wird. Dann wird die einhellige Tradition der Kirche bezüglich des Verständnisses der Einsetzungsworte angeführt: es handelt sich um eine totale Verwandlung des Brotes in den Leib Christi, des Weines in sein Blut. Die Spezies sind nicht mehr, was sie vorher waren, sondern etwas ganz anderes. Dieses „ganz andere“ wird schließlich als Wesensverwandlung präzisiert, als „transsubstantiatio“.

Mit diesem Wort, das übrigens nicht ganz unbehelligt in den Konzilstext gelangt ist¹⁰, wird der Abschluß einer Entwicklung erreicht, die sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen läßt¹¹. Aber ist damit wirklich eine Aussage gemacht, die unter keinen Umständen mehr überholt werden kann? Die Enzyklika Pauls VI., aus der jener so strenge Passus von der Unveränderlichkeit der Dogmen entnommen worden war, den wir eingangs zitierten, bietet ein Beispiel dafür, daß es keineswegs so ist: sie will nicht von vornherein die neuen Formeln der Theologen ausschalten¹². Ein solcher Gegensatz ist nichts Neues in der Theologiegeschichte. So hatte schon Augustin in der Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Philosophie darauf hingewiesen, daß die Philosophen an keine Sprachregelung gebunden seien. „Bei uns aber besteht zu Recht eine gewisse Sprachregelung, damit nicht etwa durch die freie Wortwahl die gemeinte Sache zur gottlosen Meinung werde“¹³. Das hat aber den Bischof von Hippo nicht gehindert, selber der kirchlichen Sprachregelung neue Maßstäbe zu setzen. Die grundsätzliche Entscheidung fiel bereits auf dem Konzil von Nikaia. Damals versuchten die Arianer die Väter zu irritieren, indem sie den Ausdruck „homousios“ als unbiblisch deklarierten. Deshalb sei er abzulehnen. Als die Bischöfe sich dennoch entschlossen, den umstrittenen Begriff ins Glaubensbekenntnis einzuführen, entschieden sie sich für

⁹ DS 1642.

¹⁰ Belege bei E. Schillebeeckx, a. a. O. (Anm. 1 b) 24.

¹¹ Siehe unten - V -.

¹² A. a. O. (Anm. 2) 658: „Nach der Wesensverwandlung bekommen die neuen Gestalten des Brotes und Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck.“

¹³ De civ. Dei X, 23 (CC 47, 297).

die Anerkennung der geschichtlichen Realität im Bereich des Glaubens. Diese wirklichkeitsgerechte Feststellung ist seitdem in der Kirche verbindlich geblieben.

Damit ist kein dogmatischer Relativismus statuiert, sondern einzig und allein die Lebendigkeit des Wortes Gottes von der Kirche her garantiert. Nähme man etwa den arianischen Einwand ernst, dann wäre das Ende jeder Theologie gekommen und das kirchliche Lehramt zum überflüssigsten Ornament der Kirche geworden. Man brauchte lediglich biblische Texte – am besten mit Hilfe einer Gebetsmühle – zu rezitieren: jede Predigt darüber, jede Erklärung wäre illegitim, da notwendig nicht mehr biblisch. Die amtliche Kirche hätte allenfalls noch eine gewisse Überwachungspflicht, daß auch wirklich niemand etwas anderes tut. Sie fiel unter ihr Hirtenamt, nicht mehr unter das Lehramt, das es, wie gesagt, gar nicht mehr geben könnte.

Mit Recht erklären darum die *deutschen Bischöfe* in ihrem Schreiben „an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind“: „Es gibt . . . keinen Glaubensinhalt, dessen Weiterentwicklung durch vertiefte Erkenntnis der Offenbarung oder neue Aspekte des menschlichen Denkens nicht möglich wäre, unter Umständen auch notwendig werden könnte¹⁴.“ Das gilt auch für das Dogma von Trient. Wir können feststellen, daß auf dem langen Weg vom Abendmahlssaal bis in den Dom von Trient in keinem Moment von der geschichtlichen Bedingtheit der Aussagen abstrahiert worden ist – weil man davon auch gar nicht abstrahieren konnte. Wollte nun jemand sagen: „Das war bis Trient so, dann aber nicht mehr“, dann machte er einen logisch nicht zu rechtfertigenden Sprung. Auch die Väter des damaligen Konzils standen unter der *condition humaine*, also in der Kontingenz der Geschichtlichkeit. Ändert sich diese *condition*, unter der das Dogma formuliert worden ist, dann muß das biblische Faktum von neuem der Reflexion unterzogen werden.

Theologie und Lehramt sind kirchlich. Diese Reflexion kann sich darum nicht anders als im Rahmen der Kirche vollziehen. Diese ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich als katholisch, als universal in allen Dimensionen begreift. Die neue Bedachtsamkeit auf das Wort Gottes kann sich darum nicht in anderer Weise vollziehen als unter Berücksichtigung dessen, was bereits bedacht worden ist. Dieses Mitbedenken der Tradition ist notwendig, weil nur in ihr das Wort der Hl. Schrift uns als lebendiges Wort erreicht, da es außerhalb der Kirche nur tötender Buchstabe sein könnte, der als der rein gewesene auch bloß der nur verwesene wäre. Zum anderen ist es erforderlich, weil die Kirche nicht eine aktualistisch sich je neu verwirklichende Entität ist, sondern eine kontinuierliche, weil katholische Wirklichkeit, deren Kontinuität der Hl. Geist als Lebensprinzip der Kirche ist, der sie in immer gleichem Wirken in die Worte des Herrn einführt¹⁵. Darum ist nicht die formale Identität, sondern die sachliche, d. h. geistliche Kontinuität der Lehraussagen die kirchliche Form der Schriftinterpretation. Daraus aber folgt gerade die Neuinterpretation der dogmatischen Aussagen als bleibende Aufgabe der Kirche. Wollte man sie leugnen, verurteilte man Gottes Wort zum Tod, weil man es gefangen setzte in einen festen Raum. Verlassen von den Menschen, stürbe es den Tod der Auszehrung.

Eine solche Notwendigkeit der dogmatischen Neuinterpretation ergibt sich schließlich auch noch aus dem Bedenken der eschatologischen Dimension der Kirche. Christus ist nicht nur der Gekommene, sondern auch der noch Kommende. Der Glaube als das Primäre der christlichen und kirchlichen Existenz ist darum auch von daher nichts Fertiges, das ein für allemal abgeschlossen sein könnte, sondern ein Prozeß, der von der Theologie wie vom Lehramt wesentliche Anstöße empfangen muß durch die Eröffnung immer neuer Perspektiven der Christuswirklichkeit, die sich der Kirche stets neu darbietet bis zur endgültigen Begegnung zwischen der Kirche und ihrem Herrn im Eschaton.

¹⁴ Veröffentlicht 1967, Nr. 10.

¹⁵ Vgl. Jo. 16, 13.

Versuchen wir, unsere These nicht nur vom Historischen her zu begründen, sondern auch von der inneren Struktur der dogmatischen Aussage selbst. Ist sie ein interpretierendes Urteil, dann müssen wir auf die Struktur des Urteils reflektieren – im allgemeinen zunächst, dann aber auch, insofern es ein interpretierendes Urteil ist.

Jedes Urteil erhebt den Anspruch auf Wahrheit, selbst dann noch, wenn es eine bewußte Lüge ist. In diesem Fall wird die Wahrheit nur vorgespiegelt, ist aber nicht gegeben. Will man also ein Urteil verstehen, dann muß man den Wahrheitsanspruch des Urteils als begründet erkennen. Das geschieht nicht dadurch, daß ich lediglich die einzelnen Worte und Wortverbindungen dieses Satzes, in dem das Urteil formuliert ist, erkenne, sondern dadurch, daß ich mich über die einzelnen Worte erhebe und von höherer Warte aus den Gesamtzusammenhang überblicke und als richtig, d. h. der Wirklichkeit entsprechend bejahe. Damit habe ich mich aus der Immanenz dieses Satzes erhoben und ihn in mein Verständnis hinein transponiert und damit auch transzendiert. Das ist geschehen durch das Medium der Sprache. Denn das Urteil liegt mir immer in sprachlicher Form als Rede oder als Schreibe vor. Damit ist aber gleichzeitig gesagt, daß das Urteil nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß es Mit-Menschen gibt. Denn Sprache ist ihrem Wesen nach Mit-Teilung des Mit-Menschen (oder im analogen Sinn anderer geistbegabter Wesen). Ich kann also ein Urteil nur verstehen, weil es Mitmenschen gibt. Sein Wahrheitsanspruch tritt demnach immer auf im Rahmen der sozialen Dimension des Menschen. Um ihn erkennen zu können und damit das Urteil zu verstehen, muß ich gleichzeitig also diese dialogische Bedingung des Urteils einbeziehen. Das heißt konkret, daß ich auf den anderen Menschen selbst rekurrieren muß, auf seine condition humaine, um das Urteil zu verstehen.

Das gilt grundsätzlich von jedem Verstehensversuch eines Urteils, auch des dogmatischen. Hier aber ist die condition humaine von eigener Art. Während die Urteile normalerweise weltimmanente Wirklichkeiten anzielen, versteht sich das dogmatische Urteil als Aussage über transzendente Realitäten. Als solche beruht es nicht mehr auf der Erfassung und dem Verständnis der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, sondern einzig und allein auf einem Zeugnis: „Niemand hat Gott jemals gesehen; der einzige Sohn, der im Schoß des Vaters ist, der hat Kunde von ihm gebracht“¹⁶. Diese Kunde, dieses Zeugnis ist zunächst eines unter vielen anderen menschlichen Zeugnissen und damit unter den Gesetzen, die dafür gelten. Dann aber – und hier liegt seine Eigentlichkeit – tritt es mit dem absoluten Anspruch auf, Gottes Zeugnis zu sein. Das aber ist es gerade und nicht anders als darin, daß es Zeugnis des Jesus von Nazareth ist, des Menschen, der von Gott kam, aber in allem außer der Sünde uns gleich geworden ist. Er ist der einmalige Zeuge Gottes, der zugleich immer Zeugnis ablegt, weil er als der Erhöhte alle Tage bei uns weilt.

Die dogmatische Aussage ist die Bezeugung des Urzeugnisses. Als wahres Urteil wird es nur verstanden, wenn es immer wieder auf den Dialogpartner transzendiert wird, der in unserem Fall nicht bloß eine geschichtliche Gestalt, sondern der unsagbare Gott selber ist. Das Dogma steht in der paradoxalen Situation, Bezeugung des Unausdenklichen und Unausmeßbaren zu sein. Es ist ihm aufgetragen, dort zu reden, wo man eigentlich ehrfürchtig schweigen müßte. Weil es somit in einer unmöglichen Lage ist, die allein von der Gnade Gottes her zur tatsächlichen Möglichkeit gemacht wird, darum kann das Dogma niemals mit einer sprachlichen Gestalt, in einer bestimmten Aussage terminieren. Tut es das aber doch, dann kann das nur aus einer Alternative heraus geschehen, die nicht mehr christlich ist. Entweder bleibt es bei der definierten Gestalt aus der Resignation eines dogmatischen Agnostizismus oder weil es der vermessenen Ansicht wäre, das Geheimnis sagbar gemacht zu haben. Damit hätte das Dogma seine

¹⁶ Jo. 1, 18.

Qualität als Glaubenssatz verloren und wäre zu einem Wissenssatz geworden. Der Zeuge Jesus Christus wäre überflüssig geworden und durch die Gestalt des Dogmatisierenden ersetzt, der das Geheimnis genau erfaßt zu haben vorgeben müßte. Insofern aber der Glaubenssatz auch eine Heilszusage ist, weil durch den Glauben (auch den artikulierten) unser Heil wird, wäre in einer solchen Hypothese unser Heil nicht mehr allein „durch unseren Herrn Jesus Christus“, sondern auch noch durch andere Herren.

Peter Hünemann macht darauf aufmerksam, daß die christliche Rede von und zu Gott ständig von der doppelten Gefahr des *Fundamentalismus* und der Tendenz zur *entmythisierenden Aufklärung* bedroht ist¹⁷. Während wir damit beschäftigt sind, diesen Tendenzen in der Kirche zu wehren, dürfen wir nicht dem platten Fundamentalismus verfallen, der die schneidende Schärfe der Unsagbarkeit von den Sätzen des Glaubens fernhalten möchte. Eine solche Erstarrung zu verhindern, ist in erster Linie die Theologie berufen. Um Jesu Christi willen hat sie den Dienst in der Kirche zu tun, unangemessene Verabsolutierungsansätze schonungslos zu entlarven¹⁸.

Weil aber Christus als der gottmenschliche Zeuge zwar ein für allemal gesprochen hat, in seinem einen Wort aber beständig Heil schafft, hat das theologische Verstehen auch diese Wirkungsgeschichte des Heiles in die Bemühung um das Neuverständnis dieses Zeugnisses aufzunehmen. Das geschieht, indem die Neuinterpretation die alte Formel „hinterfragt“ auf ihren genuinen Bezug zum Christuszeugnis, das ihre innerste Wirkkraft ist. Damit wird die dogmatische Formel immer von neuem in Bewegung gesetzt: aus der Todesstarre, die sie im fundamentalistischen Miß-Verständnis bedroht, herausgerissen, teilt sie nun dem neuen Versuch eine eigene Dynamik mit. Sie erweist sich in diesem Sinne von bleibender Fruchtbarkeit in jenem christlichen Sinne, daß nur das sterbende Weizenkorn Frucht bringt. Darin aber bleibt die Kontinuität des Zeugnisses wie auch der Bezeugenden in der Kirche erhalten.

Der Sinn einer dogmatischen Formel, so können wir zusammenfassend sagen, wird nicht in einer Dimension erfüllt. Sie ist weder eherner Buchstabe auf unvergänglicher Tafel noch ein bloßes Wort, das in den Wind gesprochen ist. Vielmehr ist sie Aussage des Glaubens. Will sie dieser Funktion gerecht werden, muß sie lebendig bleiben wie dieser selbst. Lebendig sein ist *Werden in der Kontinuität*.

V

Erscheint der Weg einer Neuinterpretation dogmatischer Aussagen prinzipiell eröffnet, bleibt uns noch die Darstellung der eucharistischen Problematik unter dem Aspekt legitimer Darstellung des tridentinischen Dogmas. Man kann dies durch Analyse der verschiedenen Formeln selbst tun oder in einem Aufriß des historischen Kontextes der betreffenden dogmatischen Aussage. Der zweite Weg scheint uns der interessantere zu sein.

In der Patristik wurde das eucharistische Geheimnis entsprechend dem antiken Wirklichkeitsverständnis als reale Gegenwart des Herrn in den Gestalten aufgefaßt. Brot und Wein sah man nicht als beliebige Zeichen an, die durch andere ersetzt hätten werden können, sondern als *reale Symbole*, die ausdrückten, was sie bezeichneten und vom Bezeichneten her ihren letzten symbolischen Sinn erhielten. Das Symbol wurde als Wirklichkeit verstanden. Das ist allen Kirchenvätern gemeinsam, ungeachtet der Tatsache, daß die einen, wie etwa Augustinus, die sakramentale Wirklichkeit mehr intellektualistisch-spiritualistisch, die anderen mit Ambrosius mehr realistisch interpretierten.

Als dieses Verständnis von der Realität des Symbols allmählich schwindet, kommt es im 9. Jahrhundert zur ersten großen Eucharistiekontroverse zwischen den beiden Benediktinern *Ratramnus* und *Paschasius Radpertus*. Dieser verteidigte mit Berufung

¹⁷ Ort und Wesen theologischen Denkens, in: B. Casper usw., a. a. O. (Anm. 1 d), 111.

¹⁸ A. a. O. 113.

auf Ambrosius die völlige Identität des historischen und des eucharistischen Christusleibes. Ratramnus bekennt sich gleichfalls zur wirklichen Gegenwart Christi, doch sieht er sie in symbolischer Weise, „in figura“, verwirklicht. Er meint damit Augustinus zu kommentieren, doch ist inzwischen Symbol und Wirklichkeit nicht mehr miteinander vereinbar zu denken. Wirklich ist nur mehr die materielle Realität. Die Formel *in figura, non in veritate*“ klang jetzt zweideutig, auch wenn der Mönch mit der „figura“ eine Wirklichkeit meinte.

Hier wurden bereits die Weichen für die kosmologische Interpretation gestellt. Endgültig wurde die eucharistische Theologie auf das neue Geleise gebracht, als im 11. Jahrhundert Berengar von Tours die alte Kontroverse belebte. Aber jetzt ist das Symbol nur mehr ein leeres Zeichen, das auf die Wirklichkeit, die Präsenz Christi, bloß noch hinweist. Brot und Wein bleiben bestehen und sind Symbol der rein geistigen Vereinigung mit dem Leib des Herrn im Himmel. Unglücklicherweise waren die Gegner Berengars ausgesprochene Sensualisten, die in krassem Realismus Physis und Wirklichkeit gleich setzten¹⁹. Wollte man den Spiritualismus vermeiden und die reale Gegenwart Christi im Altarssakrament festhalten, stand kein anderer Weg als die kosmologische Argumentation offen. Diese blieb im Mittelalter vorherrschend. Zu Beginn der Neuzeit wurde sie dadurch gestärkt, daß die Reformatoren nochmals den augustini-schen Symbolgedanken aufgreifen wollten. In der Verteidigung des katholischen Realismus mußte Trient mit einer gewissen Zwangsläufigkeit seine physisch-kosmische Position beziehen, zu der der Hylemorphismus seine Kategorien zur Verfügung stellte.

Auf dieser Ebene ist auch der fragliche Begriff „Transsubstantiation“ angesiedelt. Er hat eine weit vor Trient reichende Tradition. Erstmals findet er sich im Sentenzenbuch Roland Bandinellis, des späteren Papstes Alexander III. Der scharfsinnige scholastische Denker glaubte, mittels dieses Terminus die Realpräsenz gegenüber allen spiritualistischen Verflüchtigungen zu verteidigen. Der Begriff reussierte, wenn auch nicht widerstandslos, wie sich noch in Trient zeigte. Indem er allerdings in das dogmatische Dekret über die Eucharistie übernommen wurde, führte er die Verengung der eucharistischen Theologie zum Höhepunkt. Die Kirchenversammlung und die sich daran anschließende Theologie stellte fast nur noch die Realpräsenz und den Opfercharakter der Eucharistie heraus. Die reiche patristische Reflexion über das Wechselverhältnis von Kirche und Altarssakrament²⁰ etwa wurde kaum berücksichtigt.

Ein neues Verständnis für die bisher vernachlässigten Aspekte beginnt sich seit ungefähr einem halben Jahrhundert durchzusetzen. Ausgehend von den historischen und systematischen Arbeiten eines Ildefons Herwegen aus Maria Laach und eines Ansgar Vonier aus Buckfast möchte man die tridentinische Eucharistielehre keineswegs verdrängen, sie aber wohl vom patristischen Verständnis her integrieren für das heutige Verständnis der Gläubigen. Mehr und mehr erkennt man die Zeitgebundenheit der Formel von Trient, die von einer bestimmten Fragestellung her konzipiert war und im Rahmen dieser Fragestellung die richtige und sachgemäße Bezeugung des in der Schrift bezeugten Sachverhaltes ist.

Gerade darum wäre es unangemessen, diese Dimension, in der die tridentinischen Väter dachten und vielleicht auch nur denken konnten, zur universalen und allein gültigen für alles Nach- und Bedenken zu machen. Eine solche Überinterpretation ist nicht nur nicht gerechtfertigt, sondern auch ohne Ergebnis: „Qui nimis probat, nihil probat.“ Tauchen neue Fragen von einer neuen Perspektivität auf, sind sie aufs neue und neu zu beantworten, indem das „Alte“ in die Antwort eingebracht wird. Der gute Hausvater des Evangeliums holt Neues und Altes aus seinem Schatz.

¹⁹ Die Professio fidei für Berengar (DS 690): „... panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri ...“

²⁰ Vgl. H. de Lubac, a. a. O. (Anm. 1 a).

Manche Schwierigkeiten, die eine unbefangene Betrachtung der Transsubstantiationslehre erfährt, sind psychologischer Natur. Sie rühren daher, daß der fragliche Begriff seit der Gegenreformation vielfach zur Feldparole des nachtridentinischen Katholizismus wurde. Man besaß damit ein „handliches“ Schibboleth in einer wichtigen Unterscheidungslehre, eine Kurzformel, die den wesentlichen Unterschied zur reformatorischen Eucharistieauffassung klar ausdrückte. Solche Devisen sind von großer Bedeutung für eine Gemeinschaft, vor allem in Zeiten der Gefahr und der angestrengten geistigen Auseinandersetzung. Die moderne Psychologie kennt die Wirkung solcher Losungen. Ist jedoch diese Auseinandersetzung beendet oder nimmt sie andere Formen an, dann ist eine solche Parole nicht nur nicht mehr nötig, sondern unter Umständen sogar hinderlich, um nicht zu sagen gefährlich. Sie ist nicht mehr Kampfsymbol, sondern wirkt nur noch als Zeichen unbeweglicher Gesinnung. Es kann dann aber sein, daß jemand, der aus diesen Gründen daran festhält, sich den Weg zur wirksamen Verkündigung des Evangeliums versperrt. Denn die Hauptaufgabe der Kirche ist nicht die Bewahrung irgendwelcher Formeln um ihrer selbst willen, sondern die möglichst durchgreifende Verkündigung des Evangeliums. Sie erfolgt immer auch dadurch, daß man versucht, sie so zu gestalten, daß sie verstanden und angenommen wird. Auch hier gilt der wohl alte, aber wenig in die Wirklichkeit umgesetzte Satz: „*Sacramenta propter homines.*“

Die Schwierigkeiten, die der moderne Mensch mit der hylemorphistischen Substanzlehre hat, sind nicht wegzuleugnen. Es erscheint wenig sinnvoll, sie dermaßen zu abstrahieren, daß ein allgemeiner philosophischer Substanzbegriff übrigbleibt, der zwar nicht falsch, aber auch nicht mehr sehr verständlich ist²¹. Dagegen hat der Mensch von heute ein ausgeprägtes und noch wachsendes Verständnis für interpersonale Wirklichkeiten sowie seit neuestem auch für die Bedeutung des Symbols zur Erfassung der Realität²². Daran möchte die neue Interpretation anknüpfen.

Die kosmologische Konzeption der Wandlung von Brot und Wein führte im praktischen Verständnis gewöhnlich dazu, daß man sie sich nach dem Muster des Wunders der Hochzeit zu Kana vorstellte: wie dort aus Wasser Wein wurde, so wird in der Eucharistie aus Brot und Wein Leib und Blut des Herrn. Die typologische Deutung des Kanawunders auf die Eucharistie mußte solche Auffassungen noch begünstigen. Doch wird bei näherer Überlegung ohne weiteres klar sein, daß es sich im Altarsakrament um kein Naturwunder handelt. Die Konsekration versetzt nicht einen chemisch-physikalischen Aggregatzustand in einen anderen, sondern eine naturlich-kulturhafte Wirklichkeit (Brot und Wein) in eine übernatürliche Realität (Leib und Blut des erhöhten Christus). Denn wenn Christus real präsent ist, dann ist er es nicht anders als er hier und jetzt existiert: als der Erhöhte. Aber das ist eine Existenzform, die mit naturwissenschaftlichen Mitteln und Kategorien nicht mehr definierbar ist. Kosmologische Begriffe sind darum eher mißverständlich als das Verständnis fördernd.

Worin besteht nun die reale Gegenwart Jesu Christi im Sakrament des Altares? Mit der Kirchenversammlung von Trient müssen wir sagen, daß der ganze Christus gegenwärtig ist wahrhaft, wirklich und wesentlich mit Leib und Blut, Gottheit und menschlicher Seele²³. In moderner Terminologie können wir auch so formulieren: Christus ist als Ganzer anwesend, d. h. personal, als Person, die nicht nur irgendeine Persönlichkeit ist, sondern der heilschaffende Herr. Wenn seine Gegenwart die der

²¹ P. A. Simon, a. a. O. (Anm. 1 b) 139.

²² Vgl. etwa M. Lurker, Bibliographie zur Symbolkunde (Bibl. Bibliographica Aureliana XII/XVIII/XXIV), Baden-Baden 1968, mit den Neuerscheinungen der letzten sieben bis achtzig Jahre auf 695 Seiten.

²³ DS 1651.

personalen Präsenz ist, dann ist damit auch gesagt, daß er immer als Handelnder, als sich Mitteilender bei uns ist. Denn zum Wesen der Person gehört ihre Aktivität. Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß Christus durch das Sakrament uns begnaden kann. Denn Gnade ist nicht ein von außen sich über uns ergießender Strom, sondern die Mitteilung des göttlichen Lebens selbst. Man kann es nur geschenkt bekommen, wenn man gewissermaßen an den göttlichen Lebenskreislauf angeschlossen wird. Dies aber geschieht nur so, daß man personal mit dem personalen Gott verbunden ist. Es wird nun verständlich, daß die eucharistische Gegenwart real sein muß. Wäre sie nur metaphorisch zu verstehen oder indirekt gegeben, wäre eine solche Mitteilung des göttlichen Lebens undenkbar. Sie ist ja nichts anderes als die Liebe Gottes zu den Menschen. Zwischenmenschliche Liebe ist auch unter Abwesenden möglich, ja sie kann durch die Abwesenheit des Geliebten gesteigert werden. Aber dennoch drängt sie immer auf die liebende Vereinigung in der aktiven Präsenz. Wenn aber Gott liebt, dann tut er es nicht aus der Distanz heraus, sondern in der Fülle seiner Gegenwart, da er als die Liebe selbst sich immer vorbehaltlos und ganz hinschenkt. Das aber bedeutet, daß er personal präsent ist, wo immer er liebt – wir können ebensogut sagen: wo immer er Gnade gibt.

Das ist für Gott möglich, weil er weder räumliche noch zeitliche Grenzen kennt. Uns aber wird es deswegen so schwierig, die personale und totale Antwort auf diese Liebe zu geben, weil diese Grenzen für uns bestehen. Besser gesagt: deswegen ist es uns unmöglich, Gott adäquat zu lieben. Es bedarf wiederum seiner Liebe, damit wir unsere Liebe zu ihm artikulieren können: der Geist ist es, in dem wir Abba, lieber Vater, rufen²⁴.

In diesen Überlegungen ist auch der Grund für die Aussage des letzten Konzils von der vielfachen Gegenwart Christi in der Liturgie und Sakramentenspendung zu suchen²⁵. Wenn die Sakramente Gnade wirken, diese aber nichts anderes ist als die liebende und personale Gegenwart Gottes durch Christus im Hl. Geist, dann kann es gar nicht anders sein. Wer sollte sonst die Gnade Christi wirken als Christus selbst? Sonst wären die Sakramente nur magische Zeichen, gelegentlich deren Vollzug Gott (vielleicht) besondere Gunsterweise spendete. Gilt das aber allgemein von den Sakramenten, dann ist nun die Frage zu stellen, worin die spezifische Präsenz Christi in der Eucharistie besteht, die sich deswegen von allen anderen Weisen der Gegenwart Christi abhebt, weil nach der Lehre der Kirche Christus bleibend in den eucharistischen Gestalten gegenwärtig bleibt. Das gilt von keinem anderen Sakrament. Die spontane Antwort lautet: Christus ist gegenwärtig durch Brot und Wein. Selbstverständlich ist es entscheidend zu wissen, was Brot und Wein sind. Ebenso ist zu fragen, was dieses „durch“ bedeutet.

Die Antwort auf die erste Frage hängt davon ab, auf welcher *Ebene der Wirklichkeits-erfassung* man steht. Ein Naturwissenschaftler würde die chemisch-physikalische Beschaffenheit dieser Produkte betrachten und von dort aus definieren. Er hat zweifellos recht, aber doch nur unter naturwissenschaftlicher Perspektive. Fragt man einen Bäcker oder einen Winzer, geben sie eine andere Antwort. Sie betrachten sie als ihre Erzeugnisse aus einem Veredelungsprozeß, als Ware, als Mittel für ihren Lebensunterhalt. Es ist nicht zu leugnen, daß Brot und Wein das auch sind, und zwar durchaus real. Brot und Wein sind nicht ein beliebiges Zeichen für Ware wie etwa das Geld, sondern tatsächlich die Verkaufsprodukte von Bäcker und Winzer. Stellen wir unsere Frage dem Konsumenten dieser Ware, dann wird er sagen, er habe sich eben Lebensmittel gekauft, Nahrung für seinen Hunger und Getränk für seinen Durst. Auch diese Qualität ist wirkliche Qualität von Brot und Wein und nicht nur ein Zeichen für ein Nahrungs-

²⁴ Vgl. Röm. 8, 15.

²⁵ Siehe oben Anm. 5.

mittel. Eine Mischung aus Wasser, Hefe und Mehl, Salz und Zyankali kann nicht mehr Ware des Bäckers und Lebensmittel des Käufers sein. Der Grund für diese verschiedenen Bedeutungsgehalte liegt einmal in der Realität des Objektes selber, das als solches und nicht ein anderes (z. B. mit der Komponente Gift) die verschiedenen Dimensionen wirklich besitzt, zum anderen aber in der Erfassung durch die personale Erkenntnis von einer bestimmten Perspektivität aus. Diese Erfassung setzt eine neue Wirklichkeit: sie verleiht dem Objekt einen neuen Sinn, den es vorher und aus sich heraus noch nicht hatte. Das ist nur möglich, weil es für diesen neuen Sinn tragfähig ist, aber die Sinngebung selbst ist es erst, die ihm dem Objekt verleiht. Es wird zu einer neuen Realität.

Wenn Jesus im Abendmahlssaal Brot und Wein nimmt und die Deuteworte spricht, verleiht er diesen Realitäten einen neuen Sinn und damit eine neue Wirklichkeit. Brot ist nicht mehr Nahrungsmittel, Wein nicht mehr Getränk für ein Abendessen, also für die Stärkung und Aufrechterhaltung der Körperfunktionen, sondern etwas ganz anderes: „*Das ist mein Leib, das ist mein Blut.*“ Eine wirkliche Wandlung der Realität findet statt. Auch hier ist eine doppelte Voraussetzung notwendig. Wie der biblische Kontext bezeugt, ist die Eucharistie Nahrung für das göttliche Leben und zugleich Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers. Die eucharistischen Gestalten sind dieser Realität fähig, weil Brot und Wein im kulturell-historischen Zusammenhang des Gründonnerstags nicht nur Nahrungsmittel, sondern auch Opfergabe sind²⁶. Dennoch sind diese Produkte nicht von sich aus fähig, tatsächlich Leib und Blut zu werden. Dazu muß etwas Neues gesetzt werden, das die Vorstellung aller Möglichkeiten übersteigt. Nur kraft der unendlichen Liebe Gottes, die diese Lebensmittel nimmt und ihnen durch einen neuen Sinn eine neue Wirklichkeit verleiht, ist es möglich, daß sie nicht mehr Nahrung und menschliche Opfergabe sind, sondern die Gegenwart der Liebe Christi, der uns das ewige Leben schenkt, indem er sich für das Leben der Welt darangibt. Dies geschieht nicht dadurch, daß Brot und Wein ein Zeichen für das ewige Leben und das Opfer Christi sind wie der Rauch ein Zeichen des Feuers ist: gerade das sind sie von sich aus nicht. Das wird vielmehr dadurch bewirkt, daß Christus sie in einen neuen Wirklichkeitsbezug setzt, der die ursprünglichen Qualitäten zwar einbezieht („*manentibus speciebus*“!), sie aber zugleich unendlich übersteigt und verändert. Ihre Bedeutungsqualität oder Signifikanz ist überstiegen; ihr Sinn ist total anders geworden: eine *Transsignifikation* oder *Transfinalisation* hat stattgefunden.

Wenn die moderne Eucharistieauffassung etwa in der geschilderten Weise die neue Realität des Altarssakramentes erklärt, müssen wir gemäß den oben erarbeiteten Grundsätzen fragen, ob damit der Transsubstantiationslehre Rechnung getragen ist. Die Interpreten geben eine verschiedene Antwort. E. Schillebeeckx erklärt, die neuen Begriffe seien lediglich Verständnishilfen, die veranschaulichen, wie Transsubstantiation zu verstehen sei. Transsubstantiation geschieht demnach *durch* Transsignifikation²⁷. G. B. Sala dagegen kommt nach der Erörterung der Schillebeeckx'schen Auffassung zu der Ansicht, daß Transsignifikation „die Übertragung in einen anthropologischen Kontext dessen“ sei, „was die Transsubstantiation in einem naturphilosophischen Kontext ist“²⁸. Diese These scheint sachlich wie historisch richtig zu sein. Vom naturphilosophischen Standpunkt aus ist „Transsubstantiation“ wohl der einzig sachgerechte Terminus für die Interpretation der biblischen Aussagen. Wechselt man dagegen auf die Ebene der Intersubjektivität über, die durchaus gerechtfertigt ist, dann ist „Transsignifikation“ oder „Transfinalisation“ der angemessene Ausdruck der gemeinten Sache. In beiden Fällen handelt es sich um die Beschreibung der göttlich verbürgten und bezeugten Wirklichkeit der Eucharistie.

²⁶ Vgl. die Darstellung bei J. P. de Jong, a. a. O. (Anm. 1 b), 83 bis 110.

²⁷ Vgl. E. Schillebeeckx, a. a. O. (Anm. 1 b) 100 f.

²⁸ G. B. Sala, a. a. O. (Anm. 1 b) 32.

Es steht außer Frage, daß auch die neue Terminologie Mißverständnissen ausgesetzt ist. Aber war das die alte nicht ebenfalls? Der Sakramentenrealismus der naturphilosophischen Konzeption ist de facto zum vergrößernden Sensualismus geworden, wenn man etwa meinte (und vielleicht auch heute noch meint), man dürfe die Hostie nicht beißen, um Christus nicht wehe zu tun, oder die pseudomystische Vorstellung des Gefangenen im Tabernakel pflegte, den man besuchen müsse, um ihn der Einsamkeit zu entreißen. Wie seltsam waren die von einer reichen Kasuistik getragenen Rubriken des alten Missale Romanum bezüglich der „Defectus Missae“²⁹. Die einst die Gemüter heftig bewegende Frage „Quid sumit mus“ (wenn sie nämlich in den Tabernakel eindringt und Hostien konsumiert) lockt höchstens noch ein Lächeln hervor³⁰.

Sind das Randerscheinungen, die von der genuinen Transsubstantiationslehre nicht gedeckt sind, so wird es auch der neuen Terminologie nicht gelingen, falsche Assoziationen zu verhindern. Die größte Gefahr ist die der spiritualistischen Umdeutung. Doch ist sie wohl gerade in der Eucharistielehre kaum vermeidbar, es sei denn, man huldige dem krassen Realismus der Synode von 1059³¹. Die Möglichkeit des falschen Verständnisses ist nicht nur deswegen ständig gegeben, weil alle Menschenrede zweideutig ist, sondern vor allem darum, weil alle theologische Rede das Geheimnis der Eucharistie erhellen, aber nicht transparent machen kann. Die Sicherheit, daß Brot und Wein in der Realität des Altarssakramentes Leib und Blut Christi werden, kommt weder von der tridentinischen noch von der nachvatikanischen Theologie, sondern einzig und allein vom Zeugnis Jesu Christi. Ihm vertraut das gläubige Denken in der Kirche. Erst und allein im Glauben sind alle Mißverständnisse beseitigt. Wo aber dieser Glaube verkündet wird, bis daß der Herr wiederkommt – und so zu tun sind wir heißen –, stellt sich die Gefahr der mißverständlichen Rede ein. Sie nach Kräften zu bannen und darin der Verkündigung zu dienen, ist Ziel jedes theologischen, lehramtlichen und pastoralen Bemühens. Um dessentwillen ist alle Rede überholbar in neuer Rede, die die alten Worte birgt, indem sie ihre ewig neue Wahrheit von neuem sagt.

²⁹ De defectibus in celebratione missarum occurrentibus X, vor allem 5, 6, 9, 12 („si per negligentiam aliquid de Sanguine Christi ceciderit, . . . lingua lambatur, et locus ipse radatur quantum satis est, et abrasio comburatur“), 14 und 15. Im neuen Ordo Missae des Missale Romanum ex decreto SS. Oec. Conc. Vat. II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum, ed. typica von 1969 fehlt ein eigener Abschnitt über die Defectus.

³⁰ Vgl. A. M. Landgraf, Die in der Frühscholastik klassische Frage Quid sumit mus, in: Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, 207–222, Regensburg 1955.

³¹ Siehe oben Anm. 19.