

Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?

Für die Lehre von der eucharistischen Transsubstantiation wurde das öffentliche Interesse durch die Enzyklika Papst Pauls VI. «Mysterium fidei» vom 3. Sept. 1965 geweckt, die kurz vor der Eröffnung der letzten Sitzungsperiode des Konzils erschien. Besser gesagt: diese Lehre hatte schon damals Aufmerksamkeit durch Veröffentlichungen erlangt, die vor allem, jedoch nicht ausschließlich, in den Niederlanden vorausgegangen waren. Diese Veröffentlichungen erregten hie und da Aufsehen, weil sie breitere Kreise von Gläubigen erreichten. Im Grunde aber waren sie nur die Fortsetzung einer Reihe theologischer Diskussionen, die in vielen Sprachen erschienen waren. Diese Diskussion entstand kurz nach dem zweiten Weltkrieg in Frankreich, doch wurde sie in den letzten zehn Jahren allgemein unter den Theologen, während weitere Schichten des Kirchenvolkes erst in den letzten zwei Jahren daran Anteil nahmen. Christi Gegenwart in der Eucharistie und die Transsubstantiation waren auch Gegenstand des ökumenischen Gesprächs, so daß unser Gegenstand wohl recht aktuell ist.

Transsubstantiation: Das Wort und sein Inhalt

Nachdem das Konzil von Trient in caput 4, canon 2 seines Dekrets über die hl. Eucharistie die Veränderung, die sich durch die Konsekration vollzieht, beschrieben hat, sagt es, daß diese Veränderung «passend», «geeignet» (convenienter et proprie: DS 1642) und «sehr zutreffend», oder «in zutreffendster Weise» (aptissime: DS 1652), von der katholischen Kirche «Transsubstantiation» genannt wird. Dies galt für die Zeit des Konzils, es galt offensichtlich nicht für jene Zeit, da dieser Ausdruck noch nicht vorhanden war, und braucht nicht für immer zu gelten. Auch wenn damals der Ausdruck

der geeignetste war, so konnten dennoch andere, vielleicht weniger aber doch auch geeignete Ausdrücke bestanden haben. Sicher aber können solche Ausdrücke entstehen und sogar für den gegenwärtigen Augenblick geeigneter sein. Ob sie es auch wirklich sind, muß sich aus den Umständen heute ergeben und nicht aus einer Berufung auf Trient.

Es geht uns überdies nicht um den Ausdruck «Transsubstantiation», sondern um das, was darunter verstanden wird, die Lehre von der Transsubstantiation. Was bedeutet die «conversio» von Brot und Wein eigentlich? Trient beschreibt dies in Kapitel 4 so: «Durch die consecratio geschieht eine Verwandlung von der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes» (DS 1642). Das Ergebnis dieser Wandlung wird in diesem caput die Substanz von Christi Leib und Blut genannt, in canon 2 aber einfach sein Leib und Blut (DS 1652). Die Transsubstantiationslehre meint jedoch nicht speziell die «Substanz» von Christi Leib und Blut, sondern die Substanz von Brot und Wein. Sie sagt genau, daß diese Substanz verändert wird und zwar vollständig (conversio totius substantiae: DS 1642, 1652). Negativ bedeutet dies, daß die Gestalten von Brot und Wein bleiben, und zwar allein diese Gestalten (manentibus dumtaxat speciebus panis et vini: DS 1652).

Drei Auffassungen von der Transsubstantiationslehre

Es ist die Frage zu beantworten: Inwieweit ist die Transsubstantiationslehre für unser katholisches Bekenntnis bindend? Inwieweit ist sie historisch bedingt und somit ersetzbar? Die Aktualität dieser Frage zwingt uns, näher auf das einzugehen, was heute unter Transsubstantiation verstanden wird.

Ich möchte drei Auffassungen von dieser Lehre unterscheiden, welche heute Anerkennung finden.

1. Eine erste Auffassung ist eher ein Fehlverständnis, das dennoch sehr verbreitet ist. Die patristische Lehre und vor allem das Erleben der Eucharistie, welches, bei aller Verschiedenheit der Akzente, als symbolisch und realistisch zugleich gekennzeichnet werden muß, zerfiel in der karolingischen Zeit. Symbol und Wirklichkeit stehen sich seither einander gegenüber, in der Liturgie wie auch in der gesamten Kultur und daher auch in der eucharistischen Theologie. Symbol wird nur mehr als Andeutung, als zur Kenntnis bringen, als Allegorie oder Beispiel verstanden; was wirklich ist, muß angefaßt werden können, ist etwas Physisches. Diese Auffassung zeigt sich deutlich im 9. Jh. bei Amalarius von Metz, im 11. Jh. bei den Gegnern Berengars.¹ Sie setzt sich fort in einer Volksauffassung, die durch Berichte von blutenden Hostien und Erscheinungen in der Hostie gestützt wird.

Die Hochscholastik steht all dem sehr kritisch gegenüber und entwirft die Transsubstantiationslehre gerade um den Widersprüchen dieser physischen Auffassung zu entgehen. Die scholastische Transsubstantiationslehre hält an einer Wandlung fest, die sich nicht an der physischen Struktur von Brot und Wein vollzieht, sondern an deren metaphysischem Wesen, wenn auch diese Lehre den alten Symbolismus nicht mehr in ihre Synthese aufzunehmen vermag. Die Volksauffassung blieb aber bis in unsere Tage weiterbestehen. Es geschah sogar das Tragische, daß diese mit der Terminologie der Transsubstantiationslehre gedeckt wurde, die entwickelt wurde, um ihr zu entgehen. In letzter Zeit kommt noch hinzu, daß das Wort «Substanz» im populären Sprachgebrauch praktisch «Materie» bedeutet. Es ist daher nicht verwunderlich, daß in nicht-katholischen Presseäußerungen zur Enzyklika *Mysterium fidei* Sätze zu finden waren wie dieser: «Der Papst hält an der materiellen Gegenwart Christi in der Eucharistie fest.»

2. Aber auch eine Transsubstantiationslehre, die die von ihr verwendeten Ausdrücke richtig gebraucht, kann noch zweifach sein. Sie kann den Begriff «Selbst-stand» (substantia) in einem weiteren und allgemeinen Sinn verstehen, oder ihm eine philosophische, insbesondere eine aristotelische Bedeutung geben. In der weiteren Auffassung steht Substanz den «Gestalten» (species) gegenüber, in der engeren den «Akzidenzien». «Substanz» als den Gestalten gegenüberstehend, hat die Bedeutung von Wirklichkeit oder tiefster Wirklichkeit,

wenigstens in einem eucharistischen Kontext; ihr Gegenteil ist die rein äußere Erscheinung, oder auch die bloße Kraft. In der Eucharistielehre war nur diese Bedeutung vorhanden bis die aristotelischen Kategorien in sie aufgenommen wurden. Nichts verpflichtet uns in dem während der 2. Hälfte des 12. Jh. aufkommenden Terminus «Transsubstantiation» mehr zu sehen; ebenso wenig in dem «substantialiter converti» und «transsubstantiari» einer römischen Synode von 1079 (DS 700), des 4. allg. Lateran. Konzils von 1215 (DS 802) oder des 2. Konzils von Lyon in seinem Glaubensbekenntnis für die Byzantiner von 1274 (DS 860).

In dem Maße nun als die Lehre der Hochscholastik, bes. des hl. Thomas, in den Aussagen des Lehramts durchdringt, wird die Situation anders. Hier stellt sich die Frage, ob die Konzilien einfach den Gebrauch dieser allgemeinen Terminologie beibehalten, oder ob ihre Sprache die aristotelische Bedeutung übernimmt und sie in ihren Aussagen uns diese vorlegen.

3. Damit kommen wir zur dritten Form der Transsubstantiationslehre, nämlich die am engsten gefaßte, die man gerne die aristotelische nennt. Sie verdient diese Bezeichnung insofern, als sie von den aristotelischen Kategorien «Substanz» und «Akzidens» ausgeht. Im Niederländischen können beide Worte wiedergegeben werden mit «zelfständigkeit» – wobei zugleich «onderständigkeit» mit ausgesagt werden müßte: «substantia» ist zugleich Wiedergabe von «ousia» und von «hypokeimeion» – und mit «bijkomendheid», was noch nicht «bijkomstigheid» besagt – oder hinzukommende, nicht mit «zelfständigkeit» zusammenfallender Seinsweise. Beide Ausdrücke weisen je auf das hin, was etwas ist und wie es ist. Dies alles stammt aus der Kategorienlehre des Aristoteles. Doch wurde, vor allem durch den hl. Thomas, ein neuer Gesichtspunkt hinzugefügt, nämlich daß substantia und accidens real verschieden sind und sogar geschieden werden können. Dies bedeutet eine Anpassung der Unterscheidung des Aristoteles vom eucharistischen Mysterium her. Schillebeeckx spricht daher nicht mit Unrecht von einer «Transsubstantiation» der aristotelischen Auffassung.²

Die genauere Fragestellung

Wenden wir uns wieder unserer Frage zu: inwieweit ist die Transsubstantiationslehre historisch bestimmt, inwieweit hat sie heute noch Geltung? Diese Frage braucht nicht bezüglich der ersten Auf-

fassung, der Fehlauflassung der Transsubstantiationslehre gestellt zu werden. Mag die materielle Deutung auch noch in weitem Maße herrschen, offizielle Lehre der Kirche ist sie nicht. Wohl ist dies die Transsubstantiationslehre in der zweiten oder dritten Auffassung, und es muß nun gerade unsere Frage sein, welche der beiden Formen es ist. Hat sich das kirchliche Lehramt für die aristotelische oder für eine weitere Transsubstantiationslehre ausgesprochen? Diese Frage ist von großer Bedeutung. Ist nämlich die Lehre des Magisteriums die Transsubstantiationslehre in weiterem Sinn, dann können Begriffe wie «Transfinalisation» und «Transsignifikation» dasselbe meinen wie «Transsubstantiation» (wobei überdies keineswegs gesagt wird, daß letzterer Begriff überflüssig geworden sei); anders kann es nicht sein. Die Frage lautet somit: Ist unser Bekenntnis des eucharistischen Mysteriums an das Substanz-Akzidenzmodell gebunden, oder sind noch andere Verdeutlichungen dieses Mysteriums möglich?

Wir wollen einige Lehraussagen zu dieser Frage prüfen und zwar zwei allgemeine Konzilien, das von Konstanz und das von Trient, und zwei Enzykliken, nämlich *Humani generis* und *Mysterium fidei*.

In dem was nun über die Konzilien von Konstanz und Trient folgt, mache ich Gebrauch von drei Artikeln, die sich gewissermaßen wie These, Antithese und Synthese zueinander verhalten. Dom G. Ghysen führt in einem Artikel: *Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique*³ aus, daß Trient sich dem allgemeinen, weiteren, nicht durch eine philosophische Schule bestimmten Gebrauch der Ausdrücke «substantia» und «species» anschließt. Demgegenüber meint E. Gutwenger in einer Studie: *Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre*,⁴ daß der Sprachgebrauch von Konstanz für Trient bestimmend ist und daß in Konstanz von «substantia» und «accidens» in aristotelischem Sinn gesprochen wurde. Darin findet er Zustimmung bei E. Schillebeeckx in seinem Artikel: *Christus' tegenwoordigheid in de Eucharistie*;⁵ Schillebeeckx meint jedoch bestimmt, daß die aristotelische Auffassung der Väter von Trient die für sie, aber nicht die für uns notwendige Denkform ist, in welcher sie ihre Glaubensüberzeugung von der Realität des Gegenwärtigeins und des Gegenwärtig-werdens Christi in den eucharistischen Gaben zum Ausdruck brachten. Der Gedankengang dieser drei Artikel sei hier kurz dargelegt.

Das Konzil von Konstanz spricht in der Terminologie jener, deren Eucharistielehre durch dieses Konzil verurteilt wurde, nämlich des John Wycliff. Gutwenger zeigt deutlich, daß Wycliff sich in seinem *De Eucharistia tractatus maior* gegen die aristotelische-thomistische Auffassung wendet. Aus diesem Werk wurden die ersten drei von den 45 Thesen entnommen, die 1415 in Konstanz verurteilt wurden (DS 1151–53). Als Papst Martin V. 1418, noch während des Konzils, diese Verurteilung gutheißt (DS 1251), sagt er von den Thesen Wycliffs, daß einigenotorischketzerisch sind, was wahrscheinlich sich auf die eucharistischen Thesen bezieht. Es erscheint somit deutlich, daß das Konzil von Konstanz sich, ebenso wie Wycliff selbst, die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht anders als in der aristotelisch bestimmten Scheidung von Substanz und Akzidens denken konnte. Daher mußte das Konzil diese Scheidbarkeit gegen Wycliff festhalten, um die Gegenwart zu bekennen.

2. Dies ist aber auch die Situation von Trient. Ghysens, wie überdies auch Gutwenger, weist darauf hin, daß dieses Konzil auch in seiner Eucharistielehre seinem Prinzip treu blieb, im Rahmen der Rechtgläubigkeit nicht in Schuldispute einzugreifen. Aber die Wiedergabe der Transsubstantiation in den Ausdrücken *substantia* und *accidens*, galt offensichtlich den Vätern von Trient nicht als Schulmeinung. Für sie war es die Lehre von Konstanz. Trient spricht wohl im Begriffspaar *substantia-species*, doch ist nirgendwo ersichtlich, daß es sich sachlich von der Entfaltung der Transsubstantiationslehre aus dem Gegensatz *substantia-accidens* distanzieren. Offenbar konnten die Trienter Väter sich die Transsubstantiation nicht anders denken, obgleich das Rückgreifen auf das Begriffspaar *substantia-species* doch merkwürdig bleibt. Daraus sieht man, daß die Glaubensformulierung eines Konzils, wie die jedermanns, niemals adäquat von einer zeitgebundenen theologischen Interpretation zu trennen ist. Sicherlich nicht für jene selbst, die sie aussprechen.

Für uns aber, die später kommen, ist dies, wenigstens teilweise, wohl möglich. Dies wird vor allem in dem Artikel von Schillebeeckx herausgestellt, welchem ich voll zustimme. Er verweist darauf, daß die gesamte Diskussion in Trient zeigt, daß der canon über die Transsubstantiation als eine notwendige Art und Weise angesehen werden muß, um die Wirklichkeit der eucharistischen Präsenz auszudrücken. Vor allem aber zeigt Schillebeeckx, daß für die Väter von Trient keine andere Möglichkeit

bestand, um die von der gesamten Tradition festgehaltene Wandlung von Brot und Wein auszusprechen, als in einer aristotelisch gefaßten Transsubstantiationslehre. Ebenso wenig wie Wycliff einerseits und die Väter von Konstanz andererseits, die *realis praesentia* vom realen Unterschied zwischen Substanz und Akzidenz lösen konnten, vermochte auch Trient dies, obwohl es, wie auch Schillebeeckx bemerkt, in aristotelischen Ausdrücken und Gedanken sparsamer ist. Heute aber besteht die Möglichkeit einer Kritik an der aristotelischen Auffassung, auch wie sie durch die Scholastik «transsubstantiiert» ist, ohne daß dadurch die *realis praesentia* selbst angetastet würde. Diese Möglichkeiten müssen untersucht werden. Schillebeeckx empfiehlt hier eine Hermeneutik der Lehraussagen der Kirche, so wie diese für die Schrift schon anerkannt ist.

Um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen möchte ich hier noch eine persönliche Bemerkung einfügen. Wir müssen uns dessen bewußt sein, daß unser christliches Bekenntnis zentrale Punkte enthält, die keinesfalls nach Belieben angenommen oder abgelehnt werden können, daß aber andererseits bei neuem Durchdenken unseres Bekenntnisses entdeckt werden kann, daß die Ausdrucksgebung bis in diese zentralsten Punkte hinein, inadäquat ist. Denn auch diese Aussage des Glaubens, bis in die Mitte der Botschaft hinein, durch das Lehramt, durch die Apostel, ja sogar durch Jesus Christus selbst, ist stets der Bedingtheit jeglichen menschlichen Sprechens unterworfen. Diese Bedingtheit ist dadurch gegeben, daß jedes menschliche Sprechen situiert ist. Jede Sprache und jede Stilform haben einen begrenzten Wortschatz, von syntaktischen Figuren und Bildern. Für das «literarische Genre» der lehramtlichen Aussprachen ist noch wichtiger, daß jedes Sprechen und Denken zugleich bestimmt wurde von den in jener historischen Situation lebendigen Fragen – man darf eine frühere Aussprache niemals um Antworten durchsuchen auf Fragen, die damals nicht gestellt wurden – und Voraussetzungen. Zu diesen Voraussetzungen können die Bilder gezählt werden, die man von Gott und dem Menschen damals gebrauchte, die Auffassungen über die materielle Welt, und somit auch, in der vom scholastischen Denken beherrschten Periode, der Hylomorphismus, die Unterscheidung zwischen Leib und Seele, zwischen Substanz und Akzidenzien. Es wurde schließlich ja auch möglich, unsere christliche Auffassung vom Menschen von der pythagoräischen Vorstellung zu

lösen, nach der unsere Erde der Mittelpunkt sei; so drängt sich auch die Frage auf, ob das persönliche Fortbestehen nicht vom Gedanken einer leiblos existierenden Seele, und die eucharistische Gegenwart nicht von substanzlosen Akzidenzen gelöst werden könne. Wir stellten zwar fest, daß gerade die Unterscheidung und die Trennbarkeit von Substanz und Akzidenzien sich seit Konstanz in der lehramtlichen Sprache durchsetzt, doch offenbart sich gerade darin, bes. in Trient, auch die tiefste Absicht, nämlich den Glauben an die *realis praesentia* auszusagen und sicherzustellen. An einer neuen Interpretation des eucharistischen Dogmas darf somit nicht die Frage gestellt werden, ob sie die Worte von Konstanz und Trient wiederholt, auch nicht ob sie die dort gebrauchten Begriffe direkt weiter entfaltet, sondern ob sie dieser Absicht dienlich ist. Wenn dann andere Begriffe verwendet und aus einer anderen Schau der Welt, des Menschen und Gottes Fragen gestellt und Antworten versucht werden, ist dies kein Beweis für Untreue im Glauben, sondern vielmehr die einzige jetzt mögliche Glaubenstreue.

Die beiden Enzykliken

Es scheint aber so, als hätte die kirchliche Lehrautorität bis jetzt derartige Versuche stets zurückgewiesen. Zwar tat sie dies nicht auf Konzilsniveau: in Äußerungen des Hl. Offiziums und neuerdings in Enzykliken, und es würde wenig kirchlichen Sinn bezeugen, wollte man nicht darauf hören.

Für unsere Diskussion sind unmittelbar von Bedeutung zwei Enzykliken, *Humani generis* Pius' XII. und die bereits genannte Enzyklika *Mysterium fidei* Pauls' VI. vom Jahre 1965.

1. *Humani generis* spricht von einem Komplex von Bewegungen, der, mehr oder weniger unbestimmt, mit dem ursprünglich disqualifizierenden Ausdruck «*théologie nouvelle*» angedeutet wird. Es werden dann einige Thesen oder Abweichungen oder Zweifel angedeutet, in welchen diese Strömung sich äußere. Über die Transsubstantiation wird in Nr. 26 folgendes gesagt:

«Es fehlt auch nicht an Leuten, welche die Ansicht verfechten, da ja die Lehre von der Transsubstantiation sich auf einen überholten philosophischen Substanzbegriff stütze, müsse sie dahin verbessert werden, daß die wirkliche Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarsakrament auf eine Art von Symbolismus eingeschränkt werde (ad quemdam

symbolismum reducat), in dem Sinn, daß die konsekrierten Gestalten lediglich wirksames Zeichen für die geistige Gegenwart Christi wären und für dessen innige Verbindung mit den gläubigen Gliedern innerhalb seines mystischen Leibes» (DS 3891).

Zur richtigen Beurteilung dessen, was hier gesagt wird, möchte ich die Aufmerksamkeit auf einige Worte richten, die unmittelbar nach der Aufzählung der «neuen Thesen» in Nr. 28 folgen, die weder bei D noch bei DS aufgenommen sind. Der Papst sagt, daß die Verbreitung dieser und ähnlicher Meinungen ihn zwingt, «auf offensichtliche Irrtümer und Irrtumsgefahren... hinzuweisen» (manifestos errores errorisque pericula... indicare). Die Thesen sind nicht im Einzelnen qualifiziert, so daß uns nichts hindert, daran festzuhalten, daß die zitierte Meinung nach dieser Enzyklika nicht zu den Irrtümern gehört, sondern nur zu den Thesen, die eine Gefahr bedeuten können. Sie würde dies dann tun, falls sie zwar eine richtige Beschreibung des Sakraments im allgemeinen gibt, das Besondere aber der Eucharistie nicht erklärt.

2. Der große Streit aber um das Zeichen wird jedoch in der Enzyklika *Mysterium fidei* ausgetragen. Es mag vielleicht dem Zweiten Vatik. Konzil zuzuschreiben sein, daß diese Enzyklika in auffallendem Gegensatz zu *Humani generis*, nicht nur gegen Neuerer vorgeht, sondern ihre Absichten lobt und auf ihr Denken und ihre Terminologie eingeht, was dennoch eine Ablehnung und ernste Warnung einschließt (Nr. 4). Zuerst wird an den Mysteriencharakter erinnert, hier vor allem als natürliche Unerkennbarkeit dieses Geheimnisses der Eucharistie ausgeführt (Nr. 15–22), und an die Notwendigkeit sich der kirchlichen Terminologie anzuschließen (Nr. 23–25). Da steht nun der merkwürdige Satz: «Weil diese und die anderen Formeln, deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen des Glaubens vorzulegen, Begriffsinhalte ausdrücken, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern das darstellen, 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» (Nr. 24). In diesem Satz wird mit Recht hervorgehoben, daß das lehramtliche Sprechen weniger schulgebunden ist, als es zuweilen

hingestellt wird; andererseits ist das Situiert-sein dieses Sprechens doch wohl sehr unterbewertet. Im Kontext der Transsubstantiation könnte dieser Satz darauf hinweisen, daß die Enzyklika von der Auffassung ausgehe, daß das Lehramt, vor allem in Trient, «substantia» und «species» nur in sehr allgemeinem Sinn verwendet. Damit stände der Weg offen, diese Begriffe anders als in der aristotelisch-scholastischen Transsubstantiationslehre zu deuten.

Jene Deutung, die gegenwärtig in Diskussion steht und durch die Begriffe «Transfinalisation» und «Transsignifikation» gekennzeichnet wird, wird aber durch die Enzyklika als *ausschließliche Erklärung* abgelehnt. Ihre hauptsächliche Feststellung kann etwa so beschrieben werden: man kann in der eucharistischen Wandlung wohl eine Transfinalisation und eine Transsignifikation erblicken (praktisch geht es nur um letztere), doch nur allein wenn dem die Transsubstantiation *hinzu*gefügt wird; tut man dies nicht, dann wird man der Wirklichkeit der eucharistischen Gegenwart Christi nicht gerecht. Es scheint mir aber, daß in der Enzyklika nicht genügend unterschieden wird zwischen *zwei* Auffassungen von Transsignifikation oder Bedeutungswandlung, und damit auch zwischen zwei Auffassungen von Zeichen und Symbol. Macht man jedoch diesen Unterschied, dann ist die Absicht dieses Dokuments mit der heutigen Deutung nicht im Widerspruch. Dies muß nun näher durch eine Analyse dessen dargelegt werden, was in der Enzyklika über *realis praesentia* und *transsubstantiatio* gesagt wird, und vor allem dessen, was als unrichtig oder ungenügend abgewiesen wird.

Zunächst darf die eucharistische Gegenwart nicht als die «allgegenwärtige, „pneumatische“ Natur des glorreichen Christi» aufgefaßt werden (Nr. 39). Aber die wichtigste Zurückweisung einer verkehrten Deutung, wovon wir nun ausschließlich sprechen wollen, betrifft die Einengung in eine Symbolik (aut illam intra limites symbolismi coarctando: Nr. 39). Hier wird zuerst die oben angeführte Stelle von *Humani generis* zitiert. Deshalb möchte ich gleich zu den Überlegungen von *Mysterium fidei* übergehen, in welcher nach meiner Ansicht, nur eine ganz bestimmte Auffassung von Zeichen und Bedeutungswandlung zurückgewiesen wird, die jedoch von den Anhängern einer neuen Auffassung gar nicht vertreten wird.

Wenn man von «Zeichen» spricht, gebraucht man dieses Wort wohl zuerst für eine zeichenhafte *Handlung*. Jedenfalls ist ein *Ding* nur insofern ein Zeichen, als es aufgenommen ist in, oder in Zusam-

menhang bleibt mit einer solchen Zeichenhandlung. Die Handlung aber kann in verschiedener Weise und in verschiedenen Intensitätsgraden bezeichnend sein, von denen zwei ganz deutlich voneinander unterschieden werden können. Es gibt Zeichenhandlungen, die etwas *zur Kenntnis bringen*, was der Belehrung, dem Erwecken von Gefühlen oder der Übermittlung einer Instruktion oder eines Befehls dient (man denke an die Verkehrssignale). Es gibt aber auch Zeichen – und hierbei ist vor allem die *Zeichenhandlung* das Primäre – bei welchen das zur Kenntnis Gebrachte zugleich mitgeteilt oder wenigstens angeboten wird. Der Inhalt dieser zweiten Art von Zeichen ist immer eine Form der Liebe oder der Gemeinschaft: man denke hier an Händedruck, Kuß, usw. Diese zweite Art kann voll und ganz mit dem Namen «wirkendes Zeichen» genannt werden, obwohl auch die erste Art wirksam ist, zunächst durch Mitteilung einer Erkenntnis, und auch indem man auch in ihnen untereinander in Gemeinschaft tritt, wenngleich in sehr indirekter Weise. Wir könnten so einerseits von *informierenden* und andererseits von *gemeinschaftsbildenden* (communicierend) Zeichen sprechen. Diese beiden Arten von Zeichenhandlungen müssen sehr deutlich voneinander getrennt werden, obwohl natürlich darin Übergangsformen bestehen. Auch Zeichen-dinge können diesen Unterschied deutlich haben: man vergleiche z. B. eine Verkehrsampel und ein Geschenk.⁶

Diese beiden Formen von Zeichen unterscheidet sich hier, um in das, was nun in der Enzyklika *Mysterium fidei* folgt, mehr Klarheit zu bringen. Ab Nr. 40 wird nämlich die These entwickelt: die Eucharistie ist Symbol (Nr. 40–43); *außerdem aber* ist sie wirklich Fleisch und Blut Christi (Nr. 44f); daher ist die eucharistische Wandlung eine Transsignifikation, *aber außerdem* eine ontologische Transsubstantiation. Daß die Eucharistie Symbol ist, wird aus dem Trienter *Dekret über die hl. Eucharistie* angeführt, worin diese beschrieben wird «als ein Symbol (symbolum) der... Einheit und der Liebe, in welchem er alle Christen innig untereinander verbunden sehen wollte», «und somit als das Symbol des einen Leibes, dessen Haupt er ist» (Nr. 40: DS 1635, 1638). Es scheint mir nun, daß in diesen Texten von Trient «Symbol» in der zweiten oben angeführten Bedeutung genommen wird, also als gemeinschaftsbildendes und realisierendes Zeichen. So gesehen, sind diese Worte das Echo einer ganzen eucharistischen Theologie, die in der Hochscholastik so ausgesprochen wurde, daß man sagte, die

Einheit der Gläubigen oder der mystische Leib Christi sei die Frucht, die Auswirkung, die «res» der Eucharistie. Diese Tradition geht zurück auf das Wort von Paulus: «Weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib als die Vielen; denn wir nehmen alle teil an dem einen Brote» (1 Kor 10, 17). Hier kommt die Einheit durch Teilnahme an dem einen Brot zustande, dem Gesetz zufolge: wer vom Altar isst, tritt in Gemeinschaft mit dem Altar (18). Auch hier ist also die Eucharistie gemeinschaftsbildendes und realisierendes Zeichen. Die Enzyklika führt diesen Text in Nr. 43 an, während sie die Texte von Trient in Nr. 40 nennt. Dazwischen kommen in Nr. 41 und 42 zwei Zitate aus der *Didache* (9, 1) und aus *Cyprian (ep. ad Magnum 6)*, in welchen die Eucharistie auch als Symbol gesehen wird, jedoch in anderer Weise. Hier ist nämlich die Vereinigung der vielen Körner zu einem Brot, und das Zusammenpressen der vielen Trauben zum Wein Symbol des Einswerdens der Christen. Aber es geht hier nicht mehr um ein gemeinschaftsbildendes oder realisierendes Symbol, denn das Mahlen, Kneten, Backen und Pressen der Trauben bringen die Einheit der Christen nicht zustande, sie sind nur andeutende, bildhafte Zeichen dieser Einheit.

Es erscheint mir als sehr schade, daß in den Nr. 40–43 der Enzyklika nicht näher auf die Bedeutung des Ausdrucks «Symbol» in den angeführten Texten eingegangen wird. Es wird schließlich das gemeinschaftsbildende oder realisierende Symbol gedeutet als das nur informierende oder andeutende. Daher wird gefolgert: «Aber wenn uns auch die eucharistische Symbolik zum Verständnis der diesem Sakrament eigenen Wirkung, die die Einheit des mystischen Leibes ist, in geeigneter Weise hinführt, dennoch erklärt sie nicht das Wesen des Sakramentes, wodurch es sich von anderen unterscheidet» (Nr. 44). Dies gilt in der Tat für den *Vergleich* zwischen Brot und Kirche, dem noch hinzugefügt werden muß, «daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers ist» (aaO.). Wird jedoch «Symbol» als gemeinschaftsbildendes Zeichen verstanden, dann ist diese Wirklichkeit bereits darin inbegriffen. Dann ist die Eucharistie ja das Zeichen, unter welchem der Herr seinen Leib gibt, um uns zu seinem Leib zu machen, worin er sich selbst zur Gemeinschaft mit ihm und in ihm uns schenkt. Diese letztere Auffassung ist, soweit mir bekannt, die jener, die in den letzten Dezennien die eucharistische Wandlung als Transsignifikation beschrieben. Deshalb brauchen sie nicht erst noch eine *realis praesentia* dem eucharistischen Zeichen *hinzuzufü-*

gen, wie die Enzyklika immer sagt. Sie haben diese in die Eucharistie als gemeinschaftsbildendes und realisierendes Zeichen schon mit eingeschlossen.

Dies erhellt auch aus dem, was die Enzyklika über die Weise, in welcher die *realis praesentia* zustandekommt, aussagt, nämlich die Transsubstantiation. «Nach der Wesensverwandlung haben die Gestalten des Brotes und Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck (*novam... significationem, novumque finem*), da sie nicht weiter gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank sind, sondern Zeichen einer heiligen Sache und Zeichen geistlicher Speise, aber sie bekommen deshalb eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, weil sie eine neue «Wirklichkeit» oder Realität enthalten, die wir mit Recht ontologisch nennen» (*quam merito ontologicam dicimus*, Nr. 46, kursiv in der Enzyklika selbst). Hier wieder die gleiche Vorstellung: Die Gestalten erfahren eine Transsignifikation und eine Transfinalisation, aber *darunter* vollzieht sich die Transsubstantiation: «unter den vorhin genannten Gestalten ist nicht mehr das verborgen, was vorher war, sondern etwas ganz Neues» (aaO.). So wie zuvor ein *nur andeutendes Zeichen* als unzureichend erklärt wurde, um Christi Anwesenheit unter den eucharistischen Gestalten wiederzugeben, so ist hier eine *nur akzidentelle Transsignifikation* unzureichend, um das Zustandekommen der Gegenwart auszudrücken. Dann muß noch eine Transsubstantiation hinzukommen und zwar als das Eigentliche. Werden demgegenüber die Finalität und die Bedeutung selbst als «substantiell» gesehen, als mit dem Wesen von Brot und Wein gegeben und das Wesen dieser Kulturprodukte mit konstituierend, dann sind Transfinalisation und Transsignifikation identisch mit Transsubstantiation. Da aber die Enzyklika offensichtlich von einer solchen «substantiellen» Transfinalisation und Transsignifikation nicht spricht, verurteilt sie diese auch nicht, und so folgt auch aus diesem Dokument nicht, daß die aristotelisch-scholastische Transsubstantiationslehre die einzig mögliche sei. Meine Meinung ist somit diese, daß *Mysterium*

fidei nur jenen Zeichencharakter und jene Bedeutungswandlung als ungenügend qualifiziert, die eine wirkliche Gegenwart und deshalb eine wirkliche, sich in substantieller Ebene vollziehende Wandlung von Brot und Wein ausschließen würden. Ein Symbolismus und eine Transsignifikation aber, die einen derartigen Wirklichkeitscharakter wohl haben, werden von der Enzyklika nicht verurteilt, ganz einfach aus dem Grunde, weil sie gar nicht besprochen werden. Auch wo in einigen Stellen das «Zeichen des Leibes Christi» dem «Leib Christi selbst» gegenübergestellt wird (Nr. 20, 44 und 50), werden das realisierende Symbol und die ontologische, substantielle Transsignifikation nicht zurückgewiesen. Somit läßt auch diese Enzyklika Raum für eine Transsubstantiationslehre in weiterem Sinn, die nach verschiedenen Seiten entfaltet werden kann.

¹ A. Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon: ZKTh 73 (1951) 424-464; P. Engels, De eucharistieleer van Berengarius van Tours: Tijds. Theol. 5 (1965) 363-391.

² E. Schillebeeckx, Christustegenwoordigheid in de Eucharistie: Tijds. Theol. 5 (1965) 157.

³ Irénikon 32 (1959) 420-435.

⁴ ZKTh 83 (1961) 275-306.

⁵ Tijds. Theol. 5 (1965) 163-172; eine Fortsetzung dieses Artikels wird noch erscheinen.

⁶ Da heute die Worte «Zeichen» und «Symbol» nur als informierende Zeichen verstanden werden, ist es eine pastorale Notwendigkeit, das Wort «Zeichen» erst nach einer Erklärung als gemeinschaftsbildendes Zeichen zu verwenden. Vielleicht wäre hier eine neue Aufwertung des Wortes «Kommunion» vonnöten.

Übersetzt von P. Erwin Huger

PIET SCHOONENBERG

Geboren am 1. Oktober 1911 in Amsterdam, Jesuit, 1939 zum Priester geweiht, studierte an der theologischen Fakultät von Maastricht und am päpstlichen Bibelinstitut, Doktorat in Theologie (1948). Er ist Dogmatikprofessor in Nijmegen und veröffentlichte: Theologie der Sünde (deutsch: 1966) und ist Mitarbeiter an: Tijdschrift voor Theologie und Bijdragen.