

Viktor Warnach

Symbolwirklichkeit der Eucharistie

In der heutigen Theologie ist die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt der Eucharistie von besonderer Relevanz, um nicht zu sagen, Brisanz geworden. Symbolistische und realistische Deutungen stehen sich schroff gegenüber, sogar innerhalb der gleichen Glaubensgemeinschaft. Die Motive und Hintergründe der Divergenzen sind jeweils recht unterschiedlich; aber entscheidend sind meistens begriffsgeschichtliche und weltbildhafte Faktoren. Wir können sie hier nicht eingehender untersuchen; aber ohne Bezug auf sie werden wir den einzelnen Positionen nicht gerecht werden, auch wenn uns die Aufgabe gestellt ist, von der Bibel her die überkommenen Lehrmeinungen neu zu durchdenken.

1. Der biblische Befund

Verschieden sind, wie aus den vorangehenden Artikeln ersichtlich ist, die Bezeichnungen des eucharistischen Mysteriums im NT; doch drücken sie vornehmlich eine *Handlung* der Gemeinschaft aus, die zum Gedächtnismahl des Herrn zusammenkommt, so das «Brotbrechen» (Apg 2,42.46; 20, 7.11; 27,35; 1Kor 10,16) oder «Herrenmahl» (ebd. 11,20).¹ Selbst Ausdrücke wie «Tisch des Herrn» (ebd. 10,21) oder «Kelch des Herrn» (ebd.) und «Kelch der Segnung» (= Weihekelch, ebd. 10,1b sind nicht statisch, sondern eher dynamisch gemeint, weil sie sich, wie der Kontext zeigt, auf das kultische Mahl bzw. Opfer beziehen, wie auch das «Kosten der himmlischen Gabe» (Hebr 6,4) oder das «Essen vom Altar» (ebd. 13, 10).²

Vielfältig sind vor allem auch die meist typologischen Hinweise auf die Eucharistie im AT. In Abels Opfer aus den Früchten des Feldes, das wegen der Lauterkeit seiner Hingabe von Gott angenommen wurde, sehen viele Väter und Theologen, nicht zuletzt manche Liturgien (z. B. der röm. Kanon im «*Supra quae*») einen ersten Typus für das eucharistische Speiseopfer, in dem sich die lauteste Opferliebe des fleischgewordenen Gottessohnes im wirklichkeitserfüllten Bilde darstellt

und schenkt. Namentlich deuten sie (seit Cyprian) das Opfer von Brot und Wein, das Melchisedech, der «Priester des höchsten Gottes», dargebracht hat (Gn 14,18; vgl. Hebr 6,20–7,17), als Vor-bild der Eucharistie. Das Manna der Wüstenwanderung wird erst in der Eucharistie wahrhaft zum «Brot vom Himmel» (Jo 6,31f) und zum «Brot der Engel» (Ps 78 [77],25) und der Trank aus dem Felsen, den Moses anschlug, zum «pneumatischen Trank» aus dem Felsen, der Christus ist (1Kor 10,4). Wie bei der Opferung Isaaks ein Widder substituiert wurde, so ereignet sich im Mysterienbild des eucharistischen Opfers die Substitution Christi für die wegen ihrer Sünde dem Tod verfallene Menschheit; ist er doch zugleich das die Sünde der Welt hinwegtragende Gotteslamm, das in der Apokalypse zum Widder wird (bes. 5,6; 13,11), wie der Gottesknecht, der «die Sünden der Vielen trug» (Is 53,12) und in stellvertretendem Leiden «sich selbst als Schuldopfer darbringt» (ebd. 53,10). Wurde der Sinaibund durch das große Bundesopfer und durch ein Opfermahl auf dem heiligen Berge, auf dem Moses und seine Gefährten Gott schauen durften, besiegelt (Ex 24,4–11), so wird der bleibende und ewige Bund im Blute Christi geschlossen, das als «Bundesblut» (Mk 14,24) am Kreuze «für die Vielen» vergossen und beim Abendmahl gereicht wurde. Der «neue Bund» ist mehr als nur ein auf gegenseitiger Verpflichtung beruhender Vertrag, er ist ein «Vermächtnis» (*testamentum*), das die neue, «ins Herz gelegte» Gottesordnung und Gottgemeinschaft begründet und enthält (vgl. Jer 31,31–33). Besonders deutlich wird die Eucharistie durch die Paschafeier vorgebildet, die ebenfalls Opfer und Mahl zugleich ist. Der Realitätsgehalt dieser atl. Anamnese wird heute immer klarer erkannt;³ aber ihre Wirklichkeit ist wesenhaft prospektiv und inchoativ. Während hier der befreiende Exodus aus Ägypten durch das Kultgedächtnis objektiv erfahrene Gegenwart wurde, sollen wir durch das eucharistische Paschageschehen den Hinübergang Christi «aus der Welt zum Vater» (Jo 13,1), aus «diesem» in den «kommenden» Aion, d. h. in die wahre Gotteswirklichkeit mitvollziehen.

Die atl. Typen sind zwar heilsgeschichtlich begründete und auch schon heilswirksame Tat-Sachen, jedoch nur als «sacramenta futuri» (J. Daniélou), als Vorzeichen und Verheißung zukünftiger Heilswirklichkeit. Sie tragen einen eschatologischen Wesenszug, der sich in der neuen Heilsordnung, wenngleich zunächst nur vorläufig, erfüllt. So ist die Eucharistie als das «reine

Speiseopfer», das überall dem Namen Gottes dargestellt werden wird (Mal 1, 11), der Antitypus und damit die Erfüllung jener Vorbilder, aber eine Erfüllung, die selbst über sich hinausweist: vorerst auf das wahrhaft erfüllende Pascha Christi und dann auf die letzte Vollendung in der Parusie des Kyrios.

Auch im NT wird parabolisch von der Eucharistie gesprochen, beispielshalber im Gleichnis vom «Brot des Lebens» (Jo 6, 26–51a) oder in Gleichnishandlungen wie der Brotvermehrung oder des Wunders von Kana; aber der Realismus des ntl. Eucharistieverständnisses ist unübersehbar, besonders in Aussagen, wie wir sie bei Paulus (etwa 1 Kor 11, 27–29) oder bei Johannes (6, 51b bis 58) finden, über die in diesem Heft schon genügend gehandelt worden ist. Es erhebt sich daher die Frage, wie eigentlich Symbolik bzw. Typologie und Realität in der Eucharistie sich zueinander verhalten. Schließt das eine das andere aus oder schwächt es dieses ab? Besteht zwischen beidem eine Antinomie oder eine Analogie, die eine Synthese ermöglicht? Diese Fragen können nicht sachgemäß beantwortet werden ohne eine Klärung der Terminologie, insbesondere des Terminus «Symbol», da viele Mißverständnisse in unserem Problembereich allem Anschein nach terminologisch begründet sind.⁴

2. Symbol und Wirklichkeit

Der moderne Sprachgebrauch von «Symbol» und seinen Derivaten ist geradezu verwirrend. Vielfach versteht man unter «Symbol» nur Zeichen, seien es Sprachzeichen oder logische bzw. naturwissenschaftliche Formeln, Chiffren oder Anzeichen für etwas, das nicht unmittelbar gegeben ist. Zeichen sind aber Mittel, die stellvertretend etwas anderes als sie selbst zur Kenntnis bringen wollen; es handelt sich hier wesentlich um Fremddarstellung. Sie sind abstrakt und haben z. B. in der Logistik ex intentione den möglichst größten Abstand von der Wirklichkeit. Als Symbole gelten auch die «Sinnbilder», die aber lediglich übersinnliche Sachverhalte veranschaulichen wollen. Wenn hingegen «Wahrzeichen», wie Fahnen, Wappen, Abzeichen usw. als Symbole bezeichnet werden, so «repräsentieren» sie immerhin eine Institution, ein Amt oder eine Gruppe, hinter der eine gewisse Macht steht. In der Tiefenpsychologie heißen «Symbole» Symptome für verdrängte Bewußtseinsinhalte oder die abgewandelten Gestalten, unter denen Triebkomplexe sich in Träumen, neurotischen Arrangements oder Fehlhandlungen melden. Hier ist

das Symbol schon wirklichkeitserfüllter und grenzt an das, was in der Kunst- und Religionsgeschichte als «Symbol» im volleren Sinne gekennzeichnet wird. Es zeigt sich nämlich, daß die Menschen anderer, besonders älterer Kulturen, mit Symbol kein abstraktes Erkenntnismittel meinen, sondern vornehmlich ein Mittel, durch das eine höhere, oft göttliche Wirklichkeit ihnen gegenwärtig oder zugänglich wird, also ein Mittel, durch das sie mit der «anderen» Welt in einen lebendigen Kontakt gelangen. Dieses Mittel ist, wenn es sich um ein echtes Symbol handelt, keine Erfindung von Menschen oder ein Ergebnis der Übereinkunft, wie die meisten Zeichen; vielmehr verdankt es seinen Symbolcharakter entweder der Natur- bzw. Schöpfungsordnung (Natursymbol) oder der göttlichen Einsetzung bzw. der heilsgeschichtlichen Stiftung.⁵ Vor allem im religiösen Symbol treffen sich zwei Welten: Gottes- und Menschenwelt, «Himmliches» und «Irdisches», Geistigkeit und Sinnlichkeit. Dies entspricht auch der etymologischen Bedeutung von *σύμβολον*, das von *συνβάλλειν* = zusammenwerfen abgeleitet wird.

Symbol im vollen und eigentlichen Sinne als «Realsymbol» ist demnach eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt, in der eine höhere, transzendente Wirklichkeit sich uns als anwesend und wirksam kundgibt.⁶ Im Unterschied zum Zeichen ist es wesentlich Selbstdarstellung, aber eine solche, durch die das Dargestellte bzw. das sich Darstellende seinhaft gegenwärtig ist oder «erscheint». Dadurch unterscheidet es sich auch vom bloßen Ausdruck, in dem inneres Erleben sich spontan «äußert», aber nur in seiner Wirkung zugegen ist. Allerdings gehen, wie eine genauere phänomenologische Analyse zeigt, sowohl die Zeichen- wie die Ausdrucksfunktion in das komplexe Phänomen des Symbols ein; doch liegt sein Grundkonstitutiv in der raumzeitlichen und damit sinnlich wahrnehmbaren, aber seinhaft gegenwärtigsetzenden «Erscheinung» (*ἐπιφάνεια*) von (höherem) Seienden. Mit «Erscheinung» soll keineswegs der Wirklichkeitsgrad der Symbolgegenwart in Frage gestellt oder abgeschwächt werden, wie es in platonisierendem Denken allzuoft geschieht; vielmehr soll dadurch lediglich die Inadäquatheit der Seins-ebene herausgestellt werden, eben der Umstand, daß Geistiges (Pneumatisches) in Raum und Zeit nicht unmittelbar und wesensgemäß gegeben sein kann, weil sein Sein an sich über die Begrenzung von Raum und Zeit erhaben ist. Symbol ist nach alledem die entbergende Sichtbar- und Gegenwärtigsetzung von an sich verborgener Wirklichkeit

in zwar inadäquater, aber zugleich offenbarer Gestalt.

Es hängt also ganz von der Fassung des Begriffs «Symbol» ab, ob zwischen Symbolismus und Realismus ein Gegensatz oder die Möglichkeit einer Synthese besteht, in der sich beide gegenseitig fordern und ergänzen. Dies wird um so mehr der Fall sein, wenn weder der Begriff der Wirklichkeit noch der des Symbols auf das Statische eingeschränkt werden; denn gerade Kultsymbole sind häufig Symbolhandlungen oder gar Symbol- bzw. Mysterydramen, in denen göttliche «Urtaten» oder Heilsereignisse als gegenwärtig sich vollziehend begangen werden.

Der Bibel entspricht jedenfalls ein realistischer Symbolbegriff; kennt sie doch das Phänomen des echten Realsymbols, und zwar nicht nur als ein sinnlos gewordenes Survival aus heidnischen Kulte, sondern als ein von Gott gnadenhaft gewährtes Mittel der Kommunikation mit ihm. Daß es hier um etwas ganz Neues geht, macht schon der Tatbestand deutlich, daß der Terminus *σύμβολον* in der griechischen Bibel nur zweimal und dann noch im ablehnenden Sinne vorkommt (Os 4, 12: Orakel; Weish 2, 9). Jedoch gibt es eindeutige Aussagen über das Symbolische oder die Symbolfunktion als Phänomen.

Zunächst sei auf einen wichtigen Korrelatbegriff hingewiesen. Das Wort *μυστήριον* im paulinischen Sinne besagt zur Hauptsache, wenn auch nicht ausschließlich das Handeln Gottes mit den geschichtlichen Menschen unter erfahrbaren Gestalten, die nicht selten die Funktion echter Symbole übernehmen. Der Unterschied zwischen beiden Begriffen liegt darin, daß Mysterion mehr das Erscheinende selbst, nämlich das göttliche Handeln, Symbolon aber präzise das Medium der Erscheinung beinhaltet. Mit dem Moment der Erscheinung als der Gegenwart in inadäquater Seinsphäre hängt die biblische Lehre von den beiden Aionen zusammen; aber es ist festzuhalten, daß der «zukünftige» Aion, vor allem bei Paulus und Johannes, nicht nach oder neben «diesem» Aion steht, daß vielmehr die biblische Weltsicht gerade durch das Ineinander der beiden gekennzeichnet ist. Trotz ihrer grundlegenden existentiellen Verschiedenheit ist der Übergang von diesem zum kommenden Aion möglich, nämlich im Glauben bzw. im Pneuma, wobei das Symbol oft eine vermittelnde Funktion ausübt.

Was dann den Sachverhalt des Symbolischen selbst betrifft, so müssen zwar Metaphern und Sinnbilder, Allegorien und Parabeln von vornher-

ein ausscheiden; aber schon der Typus hat insofern eine Verwandtschaft mit dem Symbol, als er das Zukünftige für den an die Verheißung Glaubenden antizipiert und damit, obzwar nur als «Schatten» (Kol 2, 17), vergegenwärtigt. Zugleich wird allerdings auch der Gegensatz zur eigentlichen *εἰκόν* der Dinge hervorgehoben (Hebr 10, 1). Damit ist freilich nicht das «Bild» im modernen Sinne als Wiedergabe oder Ab-bild gemeint, sondern nach dem antiken Verständnis, demzufolge es an der Wirklichkeit des Dargestellten, des «Urbildes» als dessen sichtbare Erscheinung und Vermittlung teilhat, so daß dieses in ihm seinhaft re-präsentiert wird. Von daher ist das atl. Bilder- verbot erklärbar: Von Menschen verfertigte Bilder Gottes mußten als ein Frevel erscheinen, weil dann über ihn verfügt worden wäre (Ex 20, 4. 22 f). Hingegen ist der Mensch von Gott als sein «Ebenbild» (*šēlem*) geschaffen worden (Gen 1, 26 f; 5, 1; 9, 6), um ihn und seinen Herrschaftsanspruch in dieser Welt zu vertreten. Das eigentliche «Ebenbild» Gottes aber ist der Gottmensch Christus (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15), während er als der Sohn (Logos) eher die «Ausprägung (*χαρακτήρ*) seiner Wesenswirklichkeit» ist (Hebr 1, 3). Deshalb schauen wir in Christus den Vater (Jo 14, 9) und erlangen durch ihn die Vollendung unseres Bildseins (Röm 8, 29; 2 Kor 3, 18; Kol 3, 10).

Dieser Bildrealismus wird Röm 1, 23 auf das Kultische bezogen, wo mit *ὁμοίωμα* offensichtlich das Götzenbild bezeichnet wird, das nach der Gestalt (*εἰκόνες*) vergänglicher Menschen und Tiere geformt ist. Sehr prägnant tritt uns die kultische Bedeutung von *ὁμοίωμα* Röm 6, 5 entgegen. Hier ist allem Anschein nach die Taufe als das kultsymbolische Gleichbild des Todes Christi gemeint, mit dem wir so «zusammenwachsen», daß wir mit Christus auch «mitgekreuzigt» sind (6, 6; vgl. Kol 2, 12 f). Wenn wir aber in der Taufe mit Christus tatsächlich mitsterben, dann muß sein Tod am Kreuze im Sakrament wirklich gegenwärtig sein, da man mit dem im Himmel verklärten Herrn, der ja «nicht mehr stirbt» (Röm 6, 9), nicht eigentlich mitsterben kann.⁷ Ohne also genuin christliche Erfahrungen mit heidnischen Vorstellungen ungebührlich zu verquicken, kann man aufgrund solcher Aussagen die Taufe als ein echtes Kultmysterium auffassen, in dem die geschichtlich einmalige Heilstat Christi sich zwar nicht von neuem ereignet oder wiederholt, sondern symbolisch- oder sakramental-wirkliche Gegenwart annimmt, damit wir sie glaubend mitvollziehen und so an ihrer Wirkung, an dem von Christus geschaffenen Heil,

Anteil gewinnen können. Die Heilsbegründung wie die Heilsverwirklichung und selbst die Heilsvollendung schließen wesentlich die Existenz- bzw. Schicksalsgemeinschaft zwischen dem Erlöser und den Erlösten ein, deren tragender Grund das schon altbiblisch bezeugte Moment der Solidarität in Schuld und Heil ist (bes. Hebr 2, 10–18).

3. Bildwirklichkeit und Realpräsenz in der Eucharistie

Als ein *ὁμοίωμα* oder kultisches Gleichbild, das mit dem gleichen Wirklichkeitsgehalt erfüllt ist wie das Urbild, kann auch die Eucharistie aufgefaßt werden. Allerdings wird dieser Terminus im NT selbst noch nicht direkt auf sie angewandt, aber doch bald darauf.⁸ Wenn alte Eucharistiegebete gerade bei der Wandlungsbite (im röm. Kanon «*Quam oblationem...*») von der «*similitudo*» oder «*figura corporis et sanguinis Domini*» sprechen, so bedeutet dies keine Abschwächung des Realitätsgrades; vielmehr ist dies im Rahmen der antiken Eikonauffassung zu verstehen, die im Bild das Dargestellte als anwesend erachtet.

Auf jeden Fall besteht vom NT her kein Grund, an der realen Gegenwart Christi im Altarssakrament zu zweifeln, sondern genügend Grund, daran festzuhalten. Abgesehen nämlich von den in dieser Hinsicht eindeutigen paulinischen und johanneischen Zeugnissen, die wir früher erwähnten, zeigt eine genauere text- und sachkritische Analyse der vier Einsetzungsberichte, daß die realistische Auslegung der Deuteworte naheliegend, ja durch den Kontext gefordert und auch theologisch am besten begründet ist.⁹ Demgemäß ist der Herr unter den Gestalten von Brot und Wein mit Leib und Blut wahrhaft und wirklich gegenwärtig, wie es die kirchliche Überlieferung im Einklang mit den lehramtlichen Äußerungen vom Vierten Lateranense und Tridentinum bis in die jüngste Zeit hinein bezeugt.¹⁰

Indessen darf die Realpräsenz Christi in der Eucharistie nicht isoliert und allzu dinghaft-statisch aufgefaßt werden, wie es gemeinhin geschieht; vielmehr müssen wir sie in den Sinn- und Geschehenszusammenhang der Heilsgeschichte hineinstellen, wenn wir ihren tieferen Sinngehalt verstehen wollen. Die Aktualpräsenz des Heilswerkes Christi begründet erst eigentlich seine Realpräsenz im Sakrament. Ohne die Annahme echter Mysteriegegenwart ist die Eucharistie eine zwar heilige, aber starre Sache, ein «Gegenstand» der Anbetung, aber kein lebendiger Vollzug, den wir mitvollziehen, an dem wir aktiv teilnehmen können.¹¹

Schon in Analogie zu den vorhin besprochenen paulinischen Tausfassagen ist auch bezüglich der Eucharistie eine wirkliche Gegenwart der Erlösungstat Christi anzunehmen. Tatsächlich betont der Apostel Paulus, daß wir bei der Feier des eucharistischen Mahles «den Tod des Herrn verkünden, bis er wiederkommt» (1 Kor 11, 26). Dieses Verkünden (*καταγγέλλειν*) besagt, wie heute allgemein zugegeben wird, ein Ankündigen des gegenwärtig Geschehenden. Auch der Anamnesecharakter des Herrenmahles (ebd. 11, 24f; vgl. Lk 22, 19) legt wegen des (direkten oder wenigstens indirekten) Zusammenhangs mit dem Paschamahle die Annahme einer Gegenwart des Heilsereignisses selbst nahe; wußten sich doch die Juden durch das Paschagedächtnis real in das Geschehen einbezogen, durch das ihr Volk aus der ägyptischen Knechtschaft befreit worden ist. Wenn sich also im kultischen Begehen der Eucharistia das Heilswerk gegenwärtig vollzieht, dann muß auch der Heilsbringer selbst wirklich anwesend sein, weil ja das Geschehen als solches nicht hypostasiert, gewissermaßen petrifiziert werden kann.¹² Auch die Kirche kann nicht das eigentliche Subjekt des Heilsgeschehens in der Meßfeier sein, da sie selbst auf der Seite der zu Erlösenden steht. Das Heilswerk bleibt immer die Tat Christi selbst, seine persönliche Tat. So zeigt sich, daß die «substantielle» oder besser personale Gegenwart Christi im Sakrament gerade durch die Mysteriegegenwart gefordert und motiviert wird.

Bekräftigt wird dies durch das in den Schriftausagen wohlbegründete Verständnis der Eucharistiefeier als *Opferhandlung*.¹³ Selbstverständlich kann sie nur insofern ein versöhnendes und heilbringendes Opfer sein, als sie mit dem einzig gültigen und allein, aber auch alles sühnenden Heilsoffer des Neuen Bundes eins ist. Soll aber die Messe ein wirkliches Opfer, identisch mit dem einmaligen Kreuzesopfer sein, müssen aber auch der damalige Opfernde und seine damaligen Opfergaben, eben Fleisch und Blut Christi als Symbole seiner Selbsthingabe, wenngleich nicht in ihren geschichtlichen Umständen, wirklich zugegen sein. Demnach bezieht sich die Realpräsenz vorerst auf den Gekreuzigten oder genauer auf den am Kreuze sterbenden und so in seine Herrlichkeit hinübergewandten Herrn, wie auch sein Leib gegenwärtig ist als der hier und jetzt «für euch dahingegebene» (Lk 22, 19; vgl. 1 Kor 11, 24) und sein Blut als das «für die Vielen» bzw. «für euch vergossene» (Mk 14, 24; Mt 26, 28; Lk 22, 20).¹⁴ Das Kreuzesopfer Christi ist ja jener alle Zeit er-

füllende und (als Begrenzung) aufhebende Kairos, der zugleich die entscheidende Krisis ist (Jo 12, 31). Diesen Kairos, der als «eschatologisches Geschehen» den Bann der Zeit gebrochen hat und daher allen Zeiten zugänglich ist, müssen wir ergreifen, wenn wir gerettet werden wollen. Er begegnet uns konkret im Wort und in den Sakramenten, erstmals in der Verkündigung und in der Taufe, dann aber immer wieder in der Eucharistie, bis wir dereinst «in Christus entschlafen» und endgültig mit ihm hinübergehen (1 Kor 15, 18; vgl. 1 Thess 4, 14–16). Daß auch der verklärte Kyrios in der Eucharistie da ist, soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden. Er ist ja das Ziel des eucharistischen Geschehens. Was aber für dieses selbst charakteristisch ist, liegt in seinem österlichen Zug: es ist das in kultsymbolischer Konkretheit uns begehrende Paschamysterium,¹⁵ in das wir bereits durch die Taufe einbezogen wurden, das wir aber bis zur Parusie, sei es in unserem Sterben oder am Ende der Zeiten, stets von neuem mitvollziehen müssen. Daher der Ernst und die Freude, die jede Eucharistiefeyer auszeichnen sollen.

4. *Weibende Wandlung*

Von dem oben entfalteten Symbolbegriff her läßt sich das Mysterium der Eucharistie, dessen heilsgeschichtlichen Hintergrund wir soeben angedeutet haben, tiefer verstehen. Nicht allein die eucharistischen Gaben, sondern gerade auch die heilige Handlung (*actio*) sind Symbole im eigentlichen Sinne, da in ihnen die symbolisierte Wirklichkeit tatsächlich anwesend ist.¹⁶

Gehen wir zunächst vom eucharistischen Geschehen aus, so kann man darin wie in jedem kultischen Opfer einen Vorgang erblicken, der drei Phasen umfaßt: Gaben werden herbei- bzw. dargebracht, für Gott ausgesondert und geweiht, um von ihm angenommen zu werden. Diesen drei Akten im Kultgeschehen entsprechen drei existentielle Momente: die (Selbst-) Hingabe (Verzicht), die Wandlung (Übergang aus dem profanen in den sakralen Bereich) und die Vereinigung mit Gott (Kommunion).¹⁷ So werden in der Eucharistie Brot und Wein als Zeichen unserer Selbsthingabe dargebracht. Dadurch haben sie bereits einen gewissen Symbolwert, aber erst noch in einem recht vordergründigen Sinne. Das Meßopfer besteht nicht eigentlich in unserem Gaben- oder Selbstopfer; vielmehr ist beides nur das Symbol für das darin sich vollziehende Opfer Christi. Unser Opfer könnte niemals Heil und Heiligung erwirken,

möge es auch noch so wertvoll und lauter sein. Wir sollen Gaben und vor allem uns selbst darbringen;¹⁸ aber, wenn sie nicht in das Opfer Christi eingehen, sind sie vergeblich. Die Darbringung ist uns freilich von Gott aufgetragen; doch die heilige Weihe ist allein Gottes Sache, der sie durch das Pneuma Christi vollzieht. Was wir nun darbringen, ist selbst schon Gabe Gottes, weshalb unsere Darbringung immer auch zur Danksagung, eben Eucharistia werden muß, in die das ganze Schöpfungs- und Heilswerk einbezogen sein soll. Diese Eucharistia «im Namen Jesu» ist, wie bereits Justinus erkannte, wirkendes Wort, das die dargebrachten Gaben wandelt und weiht, eben «eucharistiert».¹⁹ Sie werden dadurch Symbola, Erscheinungen des am Kreuze geopfertem Leibes und Blutes Christi. Sein einmaliges Heilsopfer wird heilende und heiligende Gegenwart unter uns.

Die Messe ist aber nicht nur Opfervollzug, sondern auch Opfer*mahl*. Ebendeshalb werden auch Nahrungsmittel dargeboten. Jedoch haben diese Speisen hier eine ganz andere Bedeutung: sie sollen nicht mehr nur den Leib des Menschen ernähren und stärken, damit er sein irdisches Dasein fristen kann, sie sollen vielmehr den «inneren Menschen», d. h. nicht allein die «Seele», sondern den ganzen, wahren Menschen pneumatisch nähren und bereiten für das «andere», wahre und ewige Leben bei Gott.

Es geschieht also mit Brot und Wein eine ganz grundlegende Transsignifikation, mindestens in dreifachem Sinne: 1. fungierten Brot und Wein vor der Wandlung als Zeichen unserer Selbsthingabe, so werden sie nachher gegenwärtigsetzende Symbole der Opferhingabe Christi am Kreuz; 2. Brot und Wein sind nicht mehr rein natürliche Nahrungsmittel, sondern «pneumatische Speise» (1 Kor 10, 3); 3. als Elemente des Mahles stiften sie Tischgemeinschaft unter den Teilnehmenden, in der Kommunion aber vereinigen uns die eucharistischen Gaben zuerst mit Christus und durch ihn auch miteinander in dem einen pneumatischen Leibe, der die Kirche ist. Diese Transsignifikation, mit der auch eine entscheidende Transfunktionalisierung und Transfinalisierung verbunden ist, erklärt aber nicht das Ganze, trifft vor allem nicht die eigentliche Tiefe des eucharistischen Mysteriums, wie es in Schrift und Tradition zur gläubigen Deutung und zum feiernden Mitvollzug aufgegeben ist. Aus sich allein kann sie das eucharistische Geschehen nicht recht motivieren, mag auch der «Sinn» hier das Wesen bedeuten; es geht aber

nicht nur um das Wesen (als Inhalt), sondern um das *Sein*.²⁰

Wenn wir die Eucharistie heilsgeschichtlich deuten, dann zeigt sich, daß in ihr die Katabasis als der Weg der Kenose und die Anabasis als der Weg der Verklärung (*doxa*) sich treffen, genauerhin, daß sie Paschamysterium auch insofern ist, als sich in ihr jener einzigartige Kairos, jener unwiederholbare, aber alles in sich einholende Wendepunkt ereignet, der durch den Hindurchgang Christi durch den Opfertod zum neuen Leben gegeben ist. Die Kenose, die von der Fleischwerdung bis zum Verbrechertod am Kreuze reicht, setzt sich im Sakrament als die Entäußerung in die Gestalten von Brot und Wein fort, so daß die Eucharistie als eine neue Inkarnation Christi gelten kann, deren Sinn in der «Perpetuierung»²¹ seines einmaligen Opfers und in der Koinonia des heiligen Mahles liegt.

Durch die urtümlich wandelnde Macht der sich entäußernden Liebe werden die irdischen Dinge Brot und Wein in ihrem innersten Seinsgrund umgewandelt, so daß sie die Hingabe und Herrlichkeit des sterbenden und des auferstehenden Herrn für den gläubigen Blick wie ein klares Transparent durchscheinen lassen. Wie der physische Körper Jesu seine geschichtlich-personale Erscheinung (*species*) in zeitlicher Existenz war, so sind nun die eucharistischen Gaben die Erscheinung (*species*) des hinübergewandten Christus (mit dem wir den einmaligen Hinübergang mitvollziehen müssen, wenn wir zum Heil gelangen wollen). Tritt so anstelle der Körpergestalt des «Fleischleibes» (Kol 1, 22) die «Gestalt» von Brot und Wein, so bestehen doch wesentliche Unterschiede zwischen der geschichtlichen und der sakramentalen Erscheinungsweise Christi, 1. insofern als der Leib, den der Logos aus der Jungfrau annahm, nur im weiteren Sinne «Symbol» für den gegenwärtigen Herrn ist, während Brot und Wein aufgrund der Stiftung und Wandlung ihn als echte Kultsymbole gegenwärtig setzen; 2. insofern als die Gegenwart Christi im Sakrament nicht wie die geschichtliche eine raum-zeitliche, sondern eine zwar durchaus wirkliche, substantiale bzw. personale, aber eben sakramentale oder «pneumatische», d. h. über Raum und Zeit erhabene ist, wie noch in der Enzyklika «Mysterium fidei» betont wird.²² Diese pneumatische Existenzweise bedeutet keine Entwirklichung, sondern gerade höchste Verwirklichung; denn im Gegensatz zum verkürzenden und entleerenden Wirklichkeitsbegriff des Positivismus sieht der christliche Realismus im pneumatischen

Sein das höchste und erfüllteste, weil es die Grenzen von Raum und Zeit positiv überwindet und deren Leere ausfüllt. Die Materie wird hier nicht verneint, allerdings auch nicht in Geist verwandelt, sondern durch den Geist lichthaft verklärt und zu ihrer eigentlichsten Erfüllung in der Einheit und Fülle (Pleroma) des pneumatischen Christusleibes geführt. Es geschieht jedenfalls mit unseren Opfergaben eine seinshafte («ontologische») Umwandlung, die zwar die Gestalten (*species*) als Medien des Erscheinens beläßt, aber ihr Sein grundlegend verändert, weil sie ganz neue Bestimmungen und Beziehungen erhalten.

Dies kann durch eine kurze Besinnung auf die ontologischen Grundgegebenheiten geklärt und in etwa auch bestätigt werden. Nach dem Verständnis der modernen Naturwissenschaft bzw. der naturwissenschaftlich orientierten Philosophie kann man Brot und Wein als Konglomerate von organischen und anorganischen Stoffen nicht im eigentlichen Sinne eine «Substanz» nennen, d. h. ein selbständig Seiendes, das in seinem Seinsvollzug (nicht in seinem Seinsursprung) relativ unabhängig ist. Die eigentlich tragende und bestimmende Substanz von Brot und Wein dürfte eher der Kosmos, freilich nicht bloß als System von physikalisch beschreibbaren Feldern und Faktoren, sondern als die von Menschen kulturell verarbeitete Physis sein.

Brot und Wein sind gleichsam repräsentative Konfigurationen oder «Gestalten» dieses durch die Kulturarbeit vermenschlichten Kosmos und daher auch besonders geeignet, die Selbsthingabe dessen (im weiteren Sinne) zu symbolisieren, der sich davon zur Hauptsache nährt und der damit sein Verhaftetsein in diesem Kosmos bekundet. Sie sind also typische Opfergaben für den Menschen seit Melchisedek, wenn nicht schon früher.

Da aber unser menschliches Opfer in der neuen Heilsordnung sinnlos geworden ist, falls es nicht in das eine Heilopfer Christi eingeht, nimmt er sich unserer vergeblichen Gaben an und macht sie zu den seinen, zu seinem eigenen Opferleib und Opferblut, indem er sie in sein selbiges Sein, das wesenhaft sich opfernde Liebe ist, einbezieht und dadurch seinhaft oder «substantiell» verwandelt.²³ Nun ist nicht mehr der Kosmos das tragende und bestimmende Prinzip, die «Substanz» von Brot und Wein, sondern Christus selbst, der Herr des Kosmos, ist es, der diese «Gestalten» (*species*) zu seiner Erscheinung macht.²⁴ So werden Brot und Wein zu seinem Leib und Blut, in denen er als der hier und jetzt sich Opfernde sakramental-

wirklich «erscheint». Hier findet das Phänomen des Kultsymbols seine höchste Verwirklichung. Hier kann man auch von echter «Transsubstantiation» sprechen, und zwar in dem Sinne, daß anstelle der Substanz des Kosmos nunmehr Christus Brot und Wein in ihrem Sein trägt und bestimmt, also ihre «Substanz» ist.²⁵

Mit dieser Transsubstantiation ist auch eine Transfunktionalisierung, Transsignifikation und Transfinalisierung verbunden, die das innerste Sein betrifft: Brot und Wein sind jetzt eben nicht mehr Erscheinungen des (kultivierten) Kosmos, sondern Christi; ihr Sinn ist es nicht mehr, das irdische Leben der Menschen zu erhalten, sondern das neue Leben des Pneuma zu gewähren; ihr Ziel ist nicht allein die Gemeinschaft unter den Tischgenossen, sondern die Vereinigung mit Christus und mit allen, die in ihm sind. «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm» (Jo 6, 56).

Diese das Sein zutiefst ergreifende Wandlung geschieht unter dem Wehen des Christuspneuma und durch die Kraft der Stiftungsworte, die im Auftrag und Namen des Herrn ausgesprochen werden: «Dies (dieses dem Kosmos zugehörige Brot) ist (nunmehr von Christus getragen und bestimmt als) mein Leib», d. h. als Wesensgestalt und kultsymbolische Erscheinung des Herrn selbst.

Wir können nicht ermessen, kaum ahnen, was das eigentlich bedeutet, wenn ein Stück Brot nicht mehr den Kosmos, sondern den menschengewordenen Gott zur Erscheinung bringt. Es wird nicht verneint oder vernichtet, sondern in ein neues Sein erhoben. Durch die wandelnde Weihe des Pneuma werden Brot und Wein als «Erstlingsgaben» des Kosmos wirklich ganz Gott geweiht. Sie werden von Christus in sein eigenes Sein aufgehoben, so daß sie als seine «Repräsentanten» in dieser Körperwelt gleichsam eine göttliche Würde empfangen. Analog zu seinem physischen Leibe stellen die eucharistischen Gestalten den Herrn leibhaft hin. Zugleich aber werden diese Dinge auch in dem Sinne «aufgehoben», daß an ihnen vorausgenommen wird, was sich dereinst am ganzen Kosmos ereignet.

Bei aller Seinshaftigkeit der Wandlung oder gerade wegen ihr steht der *personale* Charakter der Christusbegegnung im eucharistischen Mysterium außer Frage; denn für eine unverkürzte und bibelgemäße Metaphysik ist das volle Sein gerade das personale, das aber immer auf die Gemeinschaft ausgerichtet ist und sich erst in ihr voll verwirk-

licht. Deshalb ist auch die Eucharistie ein eminent soziales oder konkreter: *ekklesiales* Sakrament, und zwar in doppeltem Sinne: der Gemeinschaftsbildung (1 Kor 10, 16f) und des Engagements durch die Gemeinschaft in der Bruderliebe. Durch das eucharistische Mahlopfert wird Kirche in und für die Welt, ohne aber selbst zu verweltlichen, weil sie dann der Welt nichts mehr zu geben hätte und vor allem nicht mehr das «erhobene Zeichen des Heils» sein könnte, wie es das Vatikanum II als ihre eigentliche Aufgabe an dieser Welt verkündet.²⁶

Die Eucharistie ist jedoch kein «experimentum rationis», sondern ein «mysterium fidei»; denn allein im Glauben können wir erfahren, was da eigentlich geschieht: die fortgesetzte Fleischwerdung Christi im heiligen Mahl und seine Hingabe in das Opfer, das alles verwandelt und vollendet.

5. Antizipierte Eschatologie

Vertieft wird unsere Sicht durch den Ausblick auf das «letzte Mysterium». Die überaus konkrete Realität des eucharistischen Sakramentes ist nicht nur wirklichkeitserfülltes Symbol des vorausgehenden (geschichtlichen) Handelns Gottes, sondern auch Typos des noch ausstehenden, namentlich der endgültigen Verwirklichung seiner allumfassenden Basileia. Eucharistie ist kein Endpunkt, vielmehr Anfang und Angeld der Vollendung: «pignus futurae gloriae». Wie jedes Opfer als Wandlung und Hinübergang aus dem profanen in den sakralen Bereich ein Transzendieren, ja ein echt eschatologisches Ereignis bedeutet, so insbesondere das Meßopfer. Es ist nicht nur Ankündigung des Todes Christi bis zu seiner Wiederkunft, sondern irgendwie schon deren Antizipation und damit die Vorwegnahme des messianischen Freudenmahles im Himmel. So hatte es jedenfalls die frühe Christenheit verstanden.

Wie wir bereits bemerkten, sind die verwandelten Gaben «Erstlinge» nicht nur des vergehenden, sondern auch des kommenden Aions. Wird doch in der Wandlung von Brot und Wein vorausgenommen, was am Ende dieser Weltzeit mit allen Dingen geschehen soll: ihre Umwandlung in das pneumatisch-pleromatische Sein und ihre Einverleibung in den ebenfalls pneumatischen, weil verklärten Leib des Kyrios.

In der alles erfüllenden Parusia Christi manifestiert bzw. vollendet sich auch seine «Zeugung im ewigen Heute» durch den Vater, wie Apg 13, 33 angedeutet wird. Andererseits darf man nach dem

urchristlichen Hymnus, den uns Paulus Kol 1, 15–20 überliefert hat, eine ewige Menschwerdung (im Vor-gang zur geschichtlichen Fleischwerdung aus Maria) annehmen, weil hier von Christus, also vom menschengewordenen Logos gesagt wird, daß er der «Erstgeborene aller Schöpfung» ist, durch den und auf den hin alles erschaffen wurde, und in dem «alles seinen Bestand» (protologisch und eschatologisch: seine «Substanz») hat (1, 17). Diese Menschwerdung Christi vor aller Zeit dürfte, wie nicht wenige Theologen der frühen Kirche lehrten, mit dem Aussprechen des Schöpfungswortes in engem Zusammenhang stehen, so daß die gesamte Schöpfung als eine Entfaltung der Menschheit Christi betrachtet werden kann.²⁷ Dieser Entfaltung (*explicatio*) des uranfänglichen Schöpfungswortes entspricht die endzeitliche Rückkehr (*reditio*) aller Geschöpfe durch Christus zum Ursprung im Vater. Da es aber der ewige Ratschluß Gottes, das «Urmysterium» ist, «in der Fülle der Zeiten alles, was im Himmel und auf Erden ist, wieder in Christus als dem Haupt zusammenzufassen» (Eph 1, 9f), so kann man diese Rückgliederung (*ἀνακεφαλαίωσις*, *redintegratio*) auch als eine Eingliederung in den alles umspannenden, weil über alle raumzeitlichen Grenzen erhabenen pneumatischen Christusleib verstehen, als die Geburt des «ganzen Christus» in der ewigen Weihenacht.

Den Kulminationspunkt in diesem gewaltigen Geschehen der Verleiblichung und Vergeistigung der Welt in Christus und «durch das ewige Pneuma» (vgl. Hebr 9, 14) bildet in gewisser Hinsicht die Eucharistie, da sich in ihr bereits jene universale und totale «Transsubstantiation» symbolwirklich ereignet, durch die Christus statt des Kosmos die «Substanz», d. h. der Träger aller Dinge wird; ist Er es doch, der «durch das Wort (*ῥῆμα*) seiner Macht das All trägt» (Hebr 1, 3), gleichwie er als die «Wesensausprägung (*χαρακτήρ*) der Substanz (*ὁπόστασις*)» Gottes (ebd.) das «Ur-symbol» schlechthin ist.²⁸

Daß hier kein Monismus oder gar Pantheismus vorliegt, dafür bürgt einerseits das echte Symbolverständnis – die geschaffene Welt wird nicht

Christus, sofern er Gott ist, sondern sein «Leib», eben seine realsymbolische Erscheinung bzw. (in der Vollendung) seine ausstrahlende Herrlichkeit (*doxa*) –, andererseits aber die das ganze Weltgeschehen erstlich und letztlich bestimmende Agape, die als wesentlich personale Liebe die höchste Vereinigung zwischen den Liebenden wie deren innerste Freiheit fordert und ermöglicht. Ungeachtet der kosmischen Weite und Hintergründigkeit ist das eschatologische Geschehen ein durchaus personales Ereignis, nämlich die große Eucharistia, durch die Christus die von ihm erlöste und im Pneuma vollendete Schöpfung dem Vater zurückbringt (vgl. 1 Kor 15, 24). Das eigentliche Motiv, der tiefste Antrieb im Ausgang von Gott und in der Rückkehr zu ihm ist jene Liebe, in der Christus Mensch und damit Leib, Opfer und Speise für uns geworden ist. Darum ist er der durch die Ekklesia «alles in allen Erfüllende» (Eph 1, 23), auf daß Gott selbst «alles in allen» sei (1 Kor 15, 28).

Mit diesem skizzenhaften Versuch – mehr wollte und konnte hier nicht geleistet werden – können u. E. die auf die Eucharistie bezüglichen Aussagen der Konzilien und des ordentlichen Lehramtes bis in die jüngste Zeit hinein nicht nur in ihrem tieferen Sinn verstanden, sondern zugleich auch in den Rahmen der großen Oikonomia Gottes eingeordnet werden. Dabei erweist sich der Begriff der Symbolwirklichkeit als ein Strukturbegriff von größter Tragweite und Tiefenwirkung für das christliche Welt- und Wirklichkeitsverständnis, für die Schöpfungs- wie die Heilsgeschichte, für die Protologie wie für die Eschatologie. Im eucharistischen Mysterium konzentriert sich auf eine für uns überaus konkrete Weise das Handeln Gottes mit den Menschen, so daß es als die eigentliche Quelle und Mitte des christlichen Lebens gelten darf. Es ist in einem zutiefst erfüllten Sinne das «sacramentum unitatis», dessen Bedeutung für die zur universalen *Einheit* strebende Menschheit zwar vielfach verkannt, aber deshalb nicht weniger entscheidend ist.

¹ Der Terminus *εὐχαριστία* kommt im NT noch nicht in der prägnanten Bedeutung der nachbiblischen Theologie (seit Ignatius, Eph 13, 1; Phld 4; Smyrn. 7, 1; 8, 1; Justin, Apol I 65, 67) vor, außer einer schwach bezeugten Lesart von 1 Kor 10, 16 und vielleicht 1 Kor 14, 16, wo das Wort das liturgische Hochgebet besagen kann. Sonst wird damit die «Danksagung» im allgemeinen oder auch das «Dankgebet» (2 Kor 9, 12 u. a.) bezeichnet, wobei der Bezug auf das Herrenmahl nicht ausgeschlossen ist. Da nur an einer Stelle unser Terminus «Dankgebet» (Apg 24, 3) bedeutet, trägt auch

er unverkennbar einen dynamisch-aktiven Zug. Vgl. J. A. Jungmann, Eucharistia: LThK III (Freiburg 21959) 1141f.

² Wenngleich an letzterer Stelle nach der neueren Exegese in erster Linie an das Heilsgeschehen auf Golgotha (=«Altar») gedacht ist, so ist doch der Bezug auf die Eucharistie nicht ausgeschlossen, so O. Kuß (1966), aber auch manche evangelische Exegeten, wie W. Manson (1951), J. Héring (1954), Th. H. Robinson (1964) und O. Michel (1966).

³ Siehe z. B. P. A. H. de Boer, Gedenken und Gedächtnis in der

Welt des Alten Testaments (Stuttgart 1962) und W. Schottroff, «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament (Neunkirchen 1964).

⁴ Es müßte auch der Begriff «Wirklichkeit» näher bestimmt werden. Da dies aber im gegebenen Rahmen nicht durchführbar ist, sei auf das demnächst erscheinende Forschungsgespräch über «Das Wirklichkeitsverständnis der Gegenwart» (Salzburg 1969) hingewiesen, wo auch die biblische Terminologie berücksichtigt wird.

⁵ Damit unterscheiden wir uns von St. Wisse, der in seinem sehr gelehrten Werk «Das religiöse Symbol» (Essen 1963) dieses als «ein sinnfälliges Ausdrucks-Zeichen für erlebtes transzendentes Göttlich-Heiliges» bestimmt (48). Auch wir sind der Ansicht, daß beim echten Symbol die Ausdrucks- wie die Zeichenfunktion im Spiel ist, daß es aber nicht dem Erleben, sondern der objektiven Setzung oder Stiftung entstammt, durch die ein ontologischer Zusammenhang zwischen ihm und dem Symbolisierten begründet wird. Diesen muß jedoch Wisse konsequenterweise ablehnen (159–173) und in den Sakramenten einen «Sonderfall» erblicken (172; vgl. 47; 207f).

⁶ In dieser Hinsicht stimmen wir mit K. Rahner (Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV [Einsiedeln 1960] 275 bis 311) überein, der allerdings den Symbolbegriff weiter faßt und auf alles Seiende ausdehnt: «Das Seiende ist von sich her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ausdrückt, um sein eigenes Wesen zu finden» (278).

⁷ Hierzu siehe unsere Abhandlungen Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6: Archiv f. Liturgiewiss. III/3 (1954) 284–366, bes. 302–311, und Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion: ebd. V/2 (1958) 274–332, bes. 297ff; 317–323. Durch eine genaue Analyse des Terminus *ἁγιασμα* kommt u. a. J. Schneider (ThWbNT V [1954] 191–195) im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis. – Wenn wir betonen, daß wir in der Taufe (und ebenso in der Eucharistie) zunächst dem am Kreuz sterbenden Heiland begegnen, um mit ihm sein Pascha zu vollziehen, wird man einwenden, daß dies nicht angeht, weil der Tod Christi als geschichtliches Ereignis unwiderruflich vergangen ist. Viele wollen sich nun mit der Annahme helfen, die Heilstaten des Herrn hätten seine himmlische Existenz geprägt und seien in seinem verklärten Leibe (aufbewahrt), so z. B. H. Kuhaupt, Die Feier der Eucharistie I (Münster 1950) bes. 115–121. Indessen, wenn man die Wirklichkeit kultsymbolischer Erscheinung ernst nimmt, bedarf es keiner solchen Spekulation, die zudem das eigentliche Anliegen der ntl. Soteriologie, eben den Mitvollzug des Heilstodes, nicht zu erklären vermag; vielmehr wird nach unserem Verständnis der sakramentalen Symbolwirklichkeit der in der Geschichte geschehene Kreuzestod, ohne seine Einmaligkeit aufzugeben und irgendwie festgehalten oder wiederholt zu werden, in einer Art «Epiphanie» (vgl. auch J. M. R. Tillard, L'Eucharistie et le Saint Esprit: Nouv. Rev. théol. 100 [1968] 385) wirkliche und wirksame Gegenwart für den, der gläubig das sakramentale Symbol vollzieht bzw. an sich vollziehen läßt. Abgesehen davon, daß dem Christusereignis ein «eschatologischer» Charakter zukommt, aufgrund dessen es die Zeit als Begrenzung überwunden hat und die Macht besitzt, alle in sich einzubeziehen (s. bes. Jo 12, 31f), sind von unserer Seite zwei Bedingungen zu erfüllen, damit wir dem sterbenden Herrn selbst begegnen: 1. der Vollzug des sakramentalen Symbols, durch den die Heilstat objektiv und effektiv zugänglich gemacht wird, und 2. der Glaube, durch den sich dieses Symbol in seinem eigentlichen Gehalt erschließt und der Glaubende seinsmäßig-pneumatisch über die Grenzen von Raum und Zeit erhoben wird, so daß er das im Sakrament erscheinende Heilsereignis als solches mitvollziehen kann. – Die Schwierigkeiten gegen diese «Mysteriengegenwart» kommen meistens von der Voraussetzung des absoluten (aristotelischen) Zeitbegriffs her, der aber weder der biblischen noch der naturwissenschaftlichen Zeitauffassung (Zeit als relativierende Begrenzung, nicht als absolute Bestimmung!) entspricht, jedenfalls nicht auf heilsgeschichtliche oder pneumatische Tatsachen anwendbar ist. Für das biblische Zeitverständnis ist der Rekurs auf den «jetzt» im Himmel erhörten Herrn für die Begründung der sakramentalen Gegenwart seines Heilstodes überflüssig. Damit soll aber nicht geleugnet werden, daß auch der Kyrios durch sein Pneuma im Sakrament anwesend und wirkt, aber als der durch den Tod zum neuen Leben Hinübergehende (Pascha). Als solcher hat er uns erlöst; die Verklärung ist die Frucht seines Opferleidens, aber

nicht der Grund unserer Erlösung. Nur durch das Sterben mit ihm gelangen wir in lebendigen Kontakt mit dem Kyrios. Darin erweist sich eben die Realität des «Paschamysteriums», daß wir durch das Sakrament in den einmaligen transitus Christi einbezogen werden. Vgl. unten Anmerkung 14 und 15.

⁸ So beispielshalber im Euchologion Serapionis 3, 12 und 3, 14; vgl. 4, 15; Prex eucharistica, ed. A. Hänggi/I. Pahl (Fribourg/Schw. 1968) 130/131.

⁹ P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (München 1960) 59f; 175–183; J. Betz, Eucharistie: Handbuch theol. Grundbegriffe I (München 1962) 338–340; A. Stöger, Eucharistie: Bibeltheol. Wörterbuch (Graz 1967) 356 bis 358; 362.

¹⁰ Es seien hier nur die neuesten Aussagen notiert. Nachdem Papst Paul VI. im Anschluß an die Liturgie-Konstitution des Vatikanum II (Nr. 7) die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi dargelegt hat, sagt er von der eucharistischen Gegenwart, daß sie real sei «per excellentiam, quia est substantialis, quia nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens» (Enc. Mysterium fidei: AAS 57 [1965] 764); vgl. dazu die Instructio de cultu mysterii eucharistici vom 25. 5. 1967, Nr. 1; A. Piolanti, I motivi dell'Enciclica «Mysterium fidei»: Divinitas 10 (1966) 237–271; E. Gutwenger, Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie: ZkTh 88 (1966) 185–197; E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Düsseldorf 1967); W. Beinert, Die Enzyklika «Mysterium fidei» und neuere Auffassungen über Eucharistie; Theol. Quartalschrift 147 (1967) 159–176. Auch in dem Credo, das Paul VI. am 30. 6. 1968 promulgiert hat, wird die Realität der Gegenwart Christi in der Eucharistie stark unterstrichen (s. Herder-Korresp. 22 [1968] 369f).

¹¹ Die «actuosa participatio», die schon von Pius XI. und Pius XII. immer wieder betont wurde, stellt vor allem die Liturgie-Konstitution des letzten Konzils eindringlich heraus (Nr. 48). – Zum Ganzen s. bes. J. Betz, Eucharistie: LThK III (Freiburg 1959) 1156f.

¹² Die Wendung in der Sekret des 9. Sonntags nach Pfingsten: «quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur», dürfte trotz der gegenteiligen Auslegung durch W. Diezinger (Effectus in der römischen Liturgie [Bonn 1961] 137–146) ihrem sensus obvis nach eher für die Mysterienlehre Casels sprechen; vgl. Vatikanum II, Const. de Ecclesia I, nr. 3: «Quoties sacrificium crucis... in altari celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.» Zum Problem s. noch J. Betz, Die Gegenwart der Heilstat Christi: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift für M. Schmaus) (Paderborn 1967) 1807–1826, bes. 1813f; J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 507. Daß sich Mysteriengegenwart und Realpräsenz bzw. Transsubstantiation gegenseitig bedingen, hat O. Casel in dem von uns soeben aus dem Nachlaß herausgegebenen Werk: Das christliche Opfermysterium (Graz 1968) 464–466; 469–481 und öfters betont; dazu neuestens O. Hagemeyer, Ökumenisches Gespräch über die Realpräsenz: Erbe und Auftrag 44 (1968) 317–324. Hier wird die Ansicht des reformierten Theologen J. Plooiy korrigiert, der in seinem sonst sehr fördernden Buch: De Mysterie-Leer van Odo Casel. Een bijdrage tot het oecumenisch gesprek der Kerken (Zwolle 1964; dt. Übersetzung von O. Hagemeyer [Herstelle 1968]) behauptet, daß die Mysterienlehre die «Theorie» der Transsubstantiation überflüssig mache.

¹³ Zur Diskussion über «Den Opfercharakter des Abendmahls in der neuen evangelischen Literatur» s. das gleichnamige Werk von W. Averbeck (Paderborn 1967). Daß die Messe auch Opfer der Kirche ist, hat mit Nachdruck O. Casel aaO. 70–98 und passim (s. Sachverzeichnis) herausgestellt; vgl. Ch. V. Héris, L'Eucharistie mystère de foi (Colmar-Paris 1967) 187–216. Nach dem «Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind» vom 1. 12. 1967, Nr. 40, trägt die Messe Opfercharakter, weil in ihr das Kreuzesopfer sakramental gegenwärtig ist; vgl. B. Schlindwein, Zur Diskussion über die Eucharistie: Theologie der Gegenwart 11 (1968) 88. Die Einheit von Mahl und Opfer in der Eucharistiefeier, die in der Liturgie-Konstitution Nr. 47 angedeutet ist, wird von der Enzyklika Mysterium fidei (aaO. 754 und 762) wie von der Anm. 10 erwähnten Instructio

Nr. 3 b eindeutig behauptet; vgl. dazu J. Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? Concilium 4 (1967) 299–304; A. Winkhofer, Kirche in den Sakramenten (Frankfurt 1968) 67–89; auch Holländischer Katechismus, deutsch: Glaubensverkündigung für Erwachsene (Nijmegen-Utrecht 1968) bes. 382 f.

¹⁴ Nach der Mysterienlehre brauchen die *participia praesentia* in den Deuteworten nicht futurisch verstanden zu werden, da der Herr auch beim Letzten Abendmahl sein Kreuzesopfer antizipativ gegenwärtig setzt. Es ist jedenfalls richtig, wenn die *Instructio de cultu mysterii eucharistici* Nr. 3 b sagt: «Participatio vero Coenae dominicae semper est communio cum Christo sese Patri pro nobis in sacrificium offerente.» Dem scheint jedoch zu widersprechen, daß die Gaben bei der Eucharistie «in Corpus et Sanguinem gloriosum convertuntur» (ebd. Nr. 1). Indessen handelt es sich nur um zwei verschiedene Perspektiven, unter denen wir das eine Paschamysterium sehen: von uns, d. h. von der geschichtlichen Existenz her, ist es der gekreuzigte Christus, dem wir zuerst begegnen, «von oben» her der Verklärte: «der Erhöhte, der sich uns durch sein Kreuz naht» (W. Hahn, Gottesdienst und Opfer Christi [Göttingen 1951] 67). Der Leib des Gekreuzigten ist die erlösende Opfergabe, der Leib des Kyrios unsere Speise. Gerade durch dessen pneumatische Seinsweise kann er überall gegenwärtig werden; doch ist er dies nicht schon aus sich, wie in der Enzyklika *Mysterium fidei* (S. 764) eigens eingeschärft wird, sondern erst durch den Vollzug des eucharistischen Mysteriums.

¹⁵ Nach A. Winkhofer aaO. 294 stammt der Inhalt des Begriffs «Paschamysterium» von O. Casel; s. dazu unsere Anmerkung 46 zur Einführung in dessen Buch: *Das christliche Opfermysterium*. Außer der dort zitierten Literatur s. noch J. M. R. Tillard, *The Eucharist, Pascha of God's People* (Staten Island 1967); E. Gutwenger, *Pascha – Mysterium und Eucharistie*: ZkTh 89 (1967) 339–346. S. oben Anm. 7.

¹⁶ Der erstmals von O. Casel wieder ins Blickfeld gerückte Kultterminus «actio» (Actio in liturgischer Verwendung: Jahrb. f. Liturgiewiss. 1 [1921] 34–39) begegnet uns in der schon Anm. 10 angeführten *Instructio* Nr. 3 c sowie allenthalben in der theologischen Literatur, auch in dem Anm. 13 erwähnten Schreiben der deutschen Bischöfe Nr. 40.

¹⁷ Dazu unsere religionsphänomenologische Arbeit «Vom Wesen des kultischen Opfers»: *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, hg. v. B. Neunheuser (Düsseldorf 1960) 29–74, bes. 61–65.

¹⁸ Dies hat noch M. Luther in einem bestimmten Sinne gelten lassen, s. V. Warnach, *Das Meßopfer als ökumenisches Anliegen*: Lit. u. Möncht. 17 (1955) 66–69; H. B. Meyer, *Luther und die Messe* (Paderborn 1965) 135–172. Heute besteht wegen der theologischen «Krise» des Offertoriums die Neigung, es abzuwerten oder ganz zu eliminieren (vgl. Holländ. Katechismus, a. Anm. 13 aaO. 377; 383). Gewiß ist es kein autonomer, sondern lediglich ein vorbereitender Teil der Eucharistiefeier: Brot und Wein werden dargebracht, um in Fleisch und Blut Christi verwandelt zu werden (N. M. Denis-Boulet, *Analyse des rites et des prières de la messe: L'église en prière*, hg. v. A. G. Martimort [Paris 1965] 377 f.); doch gehört die Darbringung zur Integration der Messe (J. A. Jungmann aaO. 367 f.; Th. Schnitzler, *Der römische Meßkanon* [Freiburg i. Br. 1968] 29–31 vgl. 88 f.). Zum Sinn des Offertoriums: W. J. Grisbrooke, *Oblation at the Eucharist*: *Studia liturg.* 3 (1964) 227–239; 4 (1965) 37–55; A. M. Argemi, *El ofertorio en la celebracion de la eucaristia*: Phase 6 (1966) 391–402; G. Oury, *La signification de l'offertoire*: *Ami du clergé* 76 (1966) 362–366. Auch evangelische Theologen sprechen von der Opfergabe der Kirche, so M. Thurian, *Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?* (Mainz-Stuttgart 1963) 239 f.; soeben erschienen: H. Asmussen, *Christliche Lehre anstatt eines Katechismus* (Berlin-Hamburg 1968) 108 f.; weitere Autoren s. W. Averbek, a. Anm. 13 aaO. passim, bes. 785.

¹⁹ Justinus, *Apol.* I 65, 67; vgl. Irenäus, *Adv. haer.* V 2, 3; dazu O. Casel, *Das christliche Opfermysterium* (Graz 1968) 114 f.; 293 bis 297; 315 f.; 389–392; 395 ff.; vgl. J. Pascher, *Eucharistia* (Münster-Freiburg i. Br. 1955) 122 f.

²⁰ Das ontologische Moment, das nach E. Schillebeeckx «zweifellos eine Glaubensgegebenheit und nicht bloß einen Einkleidungsaspekt» darstellt (a. Anm. 22 aaO. 54), wird vor allem an der Enzyklika *Mysterium fidei* (aaO. 766; vgl. 764 f.) hervorgehoben.

²¹ Ebd. 754 im Anschluß an die *Constit. de S. Liturgia*, Nr. 47. Dieser Terminus ist aber nicht statisch, sondern heilsgeschichtlich-dynamisch zu verstehen.

²² So S. 762: «per consecrationis verba [Dominus] sacramentaliter incipit praesens adesse... sub speciebus panis et vini». Dem scheint zu widersprechen, wenn es weiter heißt: «sub quibus [speciebus] totus et integer Christus adest in sua physica (realitate) etiam corporaliter praesens, licet non eo modo quo corpora sunt in loco» (766). Jedoch soll damit nur die «leibhaftige» wirkliche Gegenwart des Herrn ausgesagt werden, zumal da im Zusatz eigens die überräumliche Weise der Anwesenheit (des Leibes) Christi akzentuiert wird. Dies lehrt auch Thomas; der Leib Christi ist in der Eucharistie «nullo modo... localiter» zugegen, «sed per modum substantiae» (STh III, a. 76, a 5) oder genauer: «non per modum corporis, id est, prout est in sua specie visibili», sondern «prout est spiritualiter, id est, invisibili modo, et virtute spiritus» (ebd. q. 75, a. 1 ad 4). Unter der Voraussetzung, daß es stets derselbe (persönliche) Leib Christi ist, der in der irdischen Existenz als «Fleischesleib» (Kol 1, 22; vgl. 2, 11), im Himmel als Doxa- (Phil 3, 21) oder «pneumatischer Leib» (1 Kor 15, 44), in der Kirche als der «Eine Leib in Christus» (Röm 12, 5) und in der Eucharistie unter den Gestalten von Brot und Wein, also in analog verschiedener Weise erscheint (vgl. oben Anm. 14), kann man von der eucharistischen Gegenwartsweise sagen, daß sie weder physikalisch-sensualistisch bzw. dinghaft-massiv noch rein zeichenhaft-abstrakt oder spiritualistisch, sondern im vollen Sinne symbolisch oder sakramental ist, insofern als eine geistige (pneumatische) bzw. personale Wirklichkeit in sinnlich erfahrbarer Gestalt für den Glaubenden lebendige und lebenspendende Gegenwart wird. Sie ist nicht zu trennen von der kultischen Opfer- und Mahlfeier der Kirche und damit von dem in ihr pneumatisch-personal anwesenden und wirkenden Herrn, der durch sein Pneuma und sein Wort in den Gaben sich selbst gegenwärtig setzt und seine Selbsthingabe für uns und an uns in Opfer und Mahl vollzieht. – Aus der immensen Literatur hierzu sei nur E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Düsseldorf 1967) mit der Besprechung von J. Ratzinger: ThQ 147 (1967) 493–496. Zum Folgenden vgl. L. Scheffczyk, *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie: Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, hg. v. M. Schmaus (München 1960) 156–179 mit den Ergänzungen von B. Welte ebd. 190–195, die allerdings beide von anderen ontologischen Voraussetzungen als wir ausgehen.

²³ Der philosophische Terminus «Substanz» (bzw. «substantiell») wird häufig im Sinne von «Wesen» (essentia, *οὐσία*) oder auch im Gegensatz dazu als «Subjekt» (subjectum, *ὑποκείμενον*) verstanden, was im aristotelischen Sprachgebrauch begründet ist. Deshalb wurde das eucharistische Ereignis im 12. Jh., bes. von Petrus Cantor als Subjektverwandlung, d. h. als Umwandlung der (körperlichen) Materie (im Unterschied zur forma substantialis) aufgefaßt (s. H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* [Münster 1965] 87–114), während man die Transsubstantiation im Deutschen vielfach mit «Wesensverwandlung» wiedergab, so noch L. Scheffczyk aaO. 168–170. Wir sind jedoch der Meinung, daß weder das Subjekt (Träger) noch das Wesen (Inhalt) als solche allein davon betroffen werden, sondern gerade das Sein als die Einheit von Träger und Inhalt, und in diesem Sinne sprechen wir von der Substanz als dem eigentlich oder selbständig Seienden. Damit treffen wir uns mit der heutigen Tendenz der Eucharistielehre, die Substanz als Person oder jedenfalls personal zu verstehen; vgl. z. B. E. Schillebeeckx aaO. 47 f.; 53 f.; J. Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*: ThQ 147 (1967) 152.

²⁴ Die Eucharistische Verwandlung kann mit der «Transfiguration» Christi auf Tabor verglichen werden, wo der Verklärte auch in «altera specie» erschien (Lk 9, 29; vgl. 3, 22). Daß dabei vor allem das Pneuma wirksam ist, hat sehr eindringlich J. M. R. Tillard a. Anm. 7 aaO. ausgeführt, wenngleich er u. E. den Heiligen Geist als dritte trinitarische Person gegenüber dem Pneuma Christi allzusehr in den Vordergrund rückt, wo doch letzteres heilsgeschichtlich besonders relevant ist.

²⁵ Dies wäre gemäß unserer terminologischen Feststellung von Anm. 23 ebenfalls eine «*conversio totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius*», als welche

Thomas (Sth III, a. 75, q. 4) die Transsubstantiation versteht bzw. eine «*conversio totius substantiae panis in corpus [Christi]...*», wie sich die Enzyklika *Mysterium fidei* ausdrückt. Auch E. Schillebeeckx aaO. 55 spricht von einer «Seinsverwandlung», die er auch als «sakramentale Parusie» umschreibt. Unsere Auffassung entspricht jener der griechischen Väter, denen zufolge Christus von Brot und Wein Besitz ergreift, um in ihnen zu erscheinen bzw. sich von neuem zu inkarnieren; s. dazu J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1* (Freiburg i. Br. 1955) 300–318; vgl. E. Schillebeeckx aaO. 43 ff, wo allerdings bzgl. der Eucharistie von einer «de-substantiatio» gesprochen wird, weil Brot und Wein fälschlich als Substanzen aufgefaßt werden. Zum Problem s. noch P. Schoonenberg, *Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?* *Concilium* 4 (1967) 305–311.

²⁶ Da wir hier auf das personale wie das ekklesiale Moment im eucharistischen Mysterium nicht eingehen können, sei auf die einschlägigen Kapitel in unserem Buch «*Agape, Die Liebe als Grundmotiv neutestamentlicher Theologie*» (Düsseldorf 1951) bes. 215 bis 371; 550–640; vgl. *L'Eglise comme mystère, comme sacrement, comme communion: La nouvelle image de l'Eglise* (Paris 1967) 39 bis 65 hingewiesen.

²⁷ Für den biblisch-patristischen Hintergrund dieses Theologumenon darf auf die zwar schon 1941 abgeschlossene, aber widriger Umstände wegen noch nicht veröffentlichte Arbeit «*Das Christusmysterium, Ein Entwurf der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*» verwiesen werden, das demnächst im Patmos-Verlag (Düsseldorf) erscheinen soll (bes. II, 5).

²⁸ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1960) 292 f.

VIKTOR WARNACH

geboren am 28. Juli 1909 in Metz, Benediktiner, 1935 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Bonn und Rom und am Sant'Anselmo, ist Doktor der Philosophie (1935) und habilitierte sich 1958 für christliche Philosophie. Seit 1967 ist er Professor für christliche Philosophie an der Universität Salzburg und seit 1963 Präsident des päpstlichen philosophischen Instituts von Salzburg. Er veröffentlichte: *Agape, Die Liebe als Grundmotiv neutestamentlicher Theologie* (Düsseldorf 1951).

Josef Ernst

Die Bedeutung des Eucharistischen Leibes Christi für die Einheit von Kirche und Kosmos

Die theologische Forschung neigt in neuerer Zeit wieder stärker dazu, die Ursprünge der nach wie vor merkwürdigen «Leib-Christi-Vorstellung» der paulinischen Briefe in einer physisch-realistischen Christus-Einigung zu sehen, wie sie sich im sakramentalen Geschehen der Taufe und Eucharistie ereignet und in der «In-Christus-Formel» ihren sprachlichen Ausdruck gefunden hat.¹ Der eine Kreuzesleib Jesu Christi wird kraft des Pneumas im Brote des Herrenmahles gegenwärtig. Indem die Vielen von diesem einen Brote essen, realisieren sie jeweils aufs neue, was sie schon sind: *ein einziger Leib* (1 Kor 10, 17). Die «Gemeinschaft» dieses Leibes mit dem erhöhten Christus (1 Kor 10, 16) fordert die ständige Aktualisierung der Diakonia Jesu, um auf diese Weise zu «*einem Leibe in Christus*» (Röm 12, 5) und zum «*Leib Christi*» (1 Kor 12, 27) zu werden, der «*sich selbst auferbaut hat in Liebe*» (Eph 4, 16) und hingelangt zum «*reifen Maß der Fülle Christi*» (Eph 4, 13). Dieses Wachsen des Leibes zu seinem Haupte, Christus,

wirkt sich auch heilshaft aus *für den Kosmos*, der in der Kirche und mit der Kirche in das Erlösungswerk einbezogen wird und zum Pleroma gelangt. Der Ort, an dem sich jetzt schon diese Begegnung von Kirche und Kosmos, von Schöpfungs- und Erlösungsordnung vollzieht, ist die *eucharistische Feier*. So hat die paulinische Leib- und Leib-Christi-Vorstellung mit ihren sozialen, ekklesialen, christologisch-soteriologischen und kosmologischen Bezügen ohne Zweifel in ihren sakramental-eucharistischen Grundlagen eine ordnende Mitte, welche eine einheitliche Deutung ohne inneren Bruch ermöglicht.

1. Die reale Christuseinigung des eucharistischen Mahles als Begründung der sozialen Gemeinschaft des «einen Leibes»

Der Sinn des überaus bedeutsamen Textes 1 Kor 10, 16 f wird nur im Gesamtzusammenhang einseitig. Paulus argumentiert gegen die Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten, welche nach den Vorstellungen der heidnischen Mysterienkulte eine fast magische Identität zwischen dem Gott, zu dessen Ehre das Mahl gehalten wird, und den Essenden bewirken. Vor diesem Hintergrund erhalten die paulinischen Intentionen einen klaren Sinn: ebenso wie das Fleisch der Götzenopfer eine sehr reale Vereinigung mit den Götzen herstellt, so auch das «Soma» des Herrenmahles. Paulus sagt: «Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft (Koinonia) des Leibes Christi?» (10, 16.) Damit ist keinesfalls nur eine vage, unver-