

Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung

Von Leo Scheffczyk, München

Nicht nur Bücher haben ihre Schicksale; auch Gedanken und Problemstellungen zeigen in ihrem Ablauf eine gewisse Gesetzmäßigkeit, die sich zyklisch und phasenförmig darbietet und die zuweilen am Ende wieder rückläufig ist, so daß schließlich die Gedankenbewegung wieder an den Ausgangspunkt zurückkehrt. Das läßt sich in etwa auch bezüglich der neueren Diskussion um Gegenwart und Vergegenwärtigung im eucharistischen Opfersakrament behaupten, die mit einer entschiedenen Abkehr von der traditionellen Transsubstantiationslehre begann und die heute doch wieder die Bedeutung wie das Anliegen dieser Lehre neu zu würdigen beginnt.

Wenn man den Beginn dieser Bewegung etwa mit einem Urteil markiert, das in Bezug auf eine unter den ersten Neuinterpretationen auftauchende Deutung J. Möllers gefällt wurde: »Mit dem scholastischen Substanzbegriff fällt auch die traditionelle Transsubstantiationsvorstellung«¹, so läßt sich das Ende etwa mit der Aussage J. Auers fixieren: »Das Entscheidende im Substanzbegriff ist, daß er eine kategoriale und transzendente Wirklichkeit meint; diese Substanz kann nicht dem Bereich des physikalisch Erfahrbaren angehören. Gerade dadurch wird dieser Begriff für die Darstellung des Wandlungsvorganges in der heiligen Eucharistie von besonderer Bedeutung«. Schon zuvor hatte M. Schmaus nach kritischer Durchsicht der modernen Lösungsversuche (Transsignifikation, Transfinalisation) festgestellt: »Es findet eine durch den Vollzug der Zeichen gewirkte Transrealisation statt, welche den Charakter der Transsubstantiation hat«².

Mit der ungefähren Angabe des Anfangs- und des Endpunktes dieser Phase innerhalb der modernen Problematik ist natürlich über Sinn, Bedeutung und Ergebnis dieser Entwicklung noch nichts Entscheidendes gesagt. Zu diesem Zweck ist näher auf die Motive und Inhalte der Diskussion einzugehen.

1. Tendenzen und Motive der Abkehr von der »Transsubstantiation« in kritischer Sicht

Die am häufigsten zu hörende Begründung, welche die Abwendung vom Begriff der Substanz und damit von der traditionellen Auffassung erklären soll, ist die vom Nicht-mehr-Verstehen der aristotelischen Denkform, näherhin der Kategorien von Substanz und Akzidens. Obwohl K. Rahner gelegentlich erklärte, daß ihm (als modernem Menschen und Theologen) die »Substanz – Akzidenz – Metaphysik [der] Scholastik durchaus richtig zu sein scheint«, eine Verstehensmöglichkeit seitens des modernen Denkens also durchaus vorausgesetzt bleibt³, wird die Gegenbehauptung so häufig gemacht (etwa von J. de Ba-

¹ So G. Hintzen, Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung, Frankfurt 1976, 72 zu J. Möller, De transsubstantiatione. In: Nederlandse Katholieke Stemmen 65, 1960, 2–14.

² So J. Auer, Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie: Kl. Kath. Dogmatik (hrsg. von J. Auer und J. Ratzinger, Bd. VI) Regensburg 1971, 187; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, München 1970, 349; ähnlich äußert sich J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium: Mysterium Salutis (hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Bd. IV/2) Einsiedeln 1973, 261 f.

ciocchi⁴, E. Schillebeeckx⁵, F. X. Durwell⁶ u. a.), daß sie nachgerade zu einem Schlagwort geworden ist, das auf seine hermeneutische Problematik hin befragt werden muß.

Wenn so etwa gesagt wird, daß heutige Menschen nicht mehr in den Kategorien von Substanz und Akzidenz denken und die in diese Begriffe gefaßte Lehre der Kirche nicht mehr nachvollziehen könnten⁷, so wäre zunächst zu fragen, mit welchem wissenschaftlichen Verfahren dieser universal gehaltene Erfahrungssatz gewonnen und wie er verifiziert werden kann. Die Sprachanalyse pflegt bei der Verifizierung von neu eingeführten Sätzen zum Zwecke der Kontrolle ihres begründeten Zustandekommens und zum Erweis ihres Realitätsgehaltes die schlichte Frage zu stellen: »Woher weißt du das?«. Würde man die obige Behauptung mit dieser Frage konfrontieren, so erhielte man wahrscheinlich keine eindeutigen Antworten, sondern allgemeine und unpräzise Hinweise auf das »moderne Lebensgefühl«⁸, auf die Wandlung des Weltbildes und auf die Geschichtlichkeit des Denkens, welche Auskunft im Hinblick auf die unbegrenzte Variabilität dieses Begriffes⁹ besonders vage erscheint. Aber mit solchen Hinweisen wäre keine förmliche Begründung des mit allgemeingültigem Anspruch auftretenden Urteils gegeben. Was aber keine eigentliche wissenschaftliche Begründung bei sich hat, darf in den Bereich der Meinung, des allgemein geistigen Trends und der konformistischen Mehrheitsüberzeugung verwiesen werden. So wird eigentlich schon der wichtigste Basissatz über das Nichtverstehen der traditionellen Lehre und ihrer Begrifflichkeit mehr auf dem Weg der Suggestion insinuiert als begründend und argumentativ eingeführt.

Die relativ präziseste Begründung läge noch in der Aussage, daß die Substanzmetaphysik, konkret der Substanzbegriff, durch die moderne Naturwissenschaft widerlegt sei¹⁰. Aber gerade diese Aussage entspricht nicht den Tatsachen¹¹, zunächst schon deshalb nicht, weil eine empirische Wissenschaft einen transempirischen Begriff, der nur dem ontologischen Denken zugänglich ist, gar nicht widerlegen kann (und dies in den meisten Fällen auch nicht will). Die Naturwissenschaft vermag zwar auf dem Wege einer solchen Begriffsbildung regelnd und kontrollierend einzugreifen, damit der Begriff physikalischen Befunden nicht widerspricht¹², aber sie vermag einen ontologischen Begriff weder zu erstellen noch zu widerlegen. Dann aber übersieht diese versuchte Begründung den Tatbestand, daß die moderne Naturwissenschaft dort, wo sie die Ergebnisse der Mikrophysik philosophisch reflektiert und in das Grenzgebiet der Naturphilosophie verlagert, von neuem auf den Substanzbegriff stößt und ihm durchaus einen Erkenntniswert zuzubilligen geneigt ist.

Von der modernen theologischen Kritik wird leider nicht zur Kenntnis genommen, was etwa A. Wenzl als Ergebnis eines langen Bemühens um den Begriff der Materie formulierte: »Wenn wir dem Gang der wissenschaftlichen Entwicklung folgen, werden wir, ohne daß uns von vornherein irgend eine Absicht vorschwebt, die Seinslehre des Aristoteles

³ K. Rahner, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1967, 376.

⁴ J. de Baciocchi, Présence eucharistique et transsubstantiation. In: Irénikon 33, 1959, 139–164.

⁵ E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart, Düsseldorf 1967, 26.

⁶ F. X. Durwell, L'Eucharistie, Présence du Christ, Paris 1971 passim; vgl. C. J. de Vogel, De grondslag van onze Zekerheid, Amsterdam 1977, 29 ff.

⁷ Vgl. dazu A. Gerken, Kann sich die Eucharistielehre ändern?. In: ZkTh 97, 1975, 417.

⁸ Diese Begründung nennt (referierend) J. Betz, a.a.O., 261.

⁹ Vgl. dazu G. Bauer, »Geschichtlichkeit«. Wege und Irrwege eines Begriffes, Berlin 1963.

¹⁰ So schon vor dem Beginn der neueren Diskussion B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Zürich 1949, 211 f.

¹¹ Daß damit nur der mechanistische Substanzbegriff des »starrten Wirklichkeitsklötzchens« getroffen war, zeigt W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik, Freiburg 1965, 426 f.

¹² Vgl. H. E. Hengstenberg, Der Leib und die letzten Dinge, Regensburg 1955, 91.

künstlich wiederzubeleben, zu Vorstellungen und Begriffsbildungen geführt, die dem Kenner der aristotelischen Metaphysik vertraut sind«¹³. Darum wird von der Theologie, die heute angelegentlich um ein interdisziplinäres Gespräch bemüht ist, merkwürdigerweise auch die Erkenntnis W. Heisenbergs übergangen, wonach für ein tieferes Verständnis des materiellen Seins ein »Rückgriff auf die aristotelische Philosophie« und zwar im »Sinne des alten Begriffs der Dynamis oder Potentia«¹⁴ notwendig ist¹⁵. So läßt sich seitens der Theologie die Abwendung von der traditionellen Lehre und ihrer Begrifflichkeit mit Einwänden aus dem naturwissenschaftlichen Bereich nicht belegen.

Deshalb geht bezeichnenderweise ein Autor, der maßgeblich in die Diskussion eingegriffen hat (die hier verständlicherweise nicht in ihrer ganzen Breite aufgenommen werden kann)¹⁶, von dem häufig bemühten naturwissenschaftlichen Gegenargument ab. J. B. Sala begründet in seinen Überlegungen zur Frage »Transsubstantiation oder Transsignifikation?«¹⁷ die Ablehnung der traditionellen Deutung des Eucharistiegeheimnisses nicht mit dem mangelnden Verständnis des heutigen Menschen für die von Aristoteles bestimmte Naturphilosophie. (Es ist ja auch tatsächlich nicht einzusehen, warum der moderne Mensch, wenn er schon philosophisch und geschichtlich denkt, nicht auch diese frühere Denkform aufnehmen und sie, möglicherweise durch neue Daten und Erkenntnisse modifiziert, der neuen Problemstellung nutzbar machen könnte. Der Autor weiß offenbar um den latenten Widerspruch hermeneutischer Art, der sich aus der vorbehaltlosen Annahme des Argumentes vom »Nicht-mehr-Verstehen-können« ergeben muß: Wenn nämlich die zum Vorverständnis einer neuen Problematik gehörende Kenntnis der Tradition¹⁸ wirklich nicht mehr aufgenommen und verstanden werden könnte, bestünde nicht nur Gefahr für die Kontinuität der Problemlösungen, sondern für das Problemverständnis überhaupt und die Stimmigkeit jeder neuen Lösung. Wer eine Ursprache nicht versteht, kann keine Übersetzung in eine neue Sprache vornehmen. So kann es nicht Wunder nehmen, daß bei manchen neuen Erklärungsversuchen tatsächlich beides schon fehlt: die Kontinuität mit der Lehre der Kirche und die Kohärenz innerhalb der eigenen Lösung.) So kann Sala sogar sagen, daß er »eine kohärente naturphilosophische Interpretation der eucharistischen Gegenwart für möglich« halte, »die, ausgehend von der Grundauffassung des Aristoteles, mit der modernen Wissenschaft nicht in Konflikt gerät«¹⁹. Aber er wendet sich schließlich doch gegen diese mögliche Option, weil »ein solches Verständnis nicht dem heutigen kulturellen Kontext entspreche«²⁰.

Es ist also der »kulturelle Kontext«, in welchem die Glaubenswahrheit heute steht oder zu stehen hat, der die Entscheidung bestimmt. Hier klingt etwas vom Determinismus der Geistesentwicklung oder vom Heideggerschen »geschichtsbildenden Schicksal«²¹ an, dem der Mensch offenbar ausgeliefert ist.

Wenn man allerdings den an sich auch nicht sonderlich distinkten Begriff des »kulturellen Kontextes« auf seinen genaueren Inhalt untersucht, wird man weniger auf Heidegger-

¹³ A. Wenzl, *Metaphysik als Weg an die Grenzen der Religion*, Graz 1956, 57.

¹⁴ Nach W. v. Del-Negro, *Konvergenzen in der Gegenwartsphilosophie und die moderne Physik*, Berlin 1970, 60.

¹⁵ Vgl. dazu J. Fellermeier, *Eucharistische Realpräsenz und moderne Physik*. In: *Unwandelbares im Wandel der Zeit* (hrsg. von H. Pfeil), Aschaffenburg 1977, 282 ff.

¹⁶ Für den deutschen Sprachbereich bietet eine nahezu vollständige Zusammenfassung mit eigenständigem Urteil die oben genannte Dissertation von G. Hintzen; vgl. oben Anm. 1; aus dem spanischen Bereich ist hier zu nennen J. A. Sayes, *La presencia real de Christo en la Eucharistia*, Madrid 1976.

¹⁷ In: *ZkTh* 92, 1970, 1–34.

¹⁸ Darauf weist mit besonderem Nachdruck hin H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 266 f.

¹⁹ A.a.O., 9.

²⁰ Ebda., 9.

²¹ Vgl. dazu M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 13 f.

schen Einfluß stoßen als vielmehr auf ein bestimmtes Realitätsverständnis, das seine letzten Wurzeln wohl im Neukantianismus hat. So kritisiert Sala Schillebeeckx von Kant hergenommene Unterscheidung von Realität und Erscheinung als »unkritischen Realismus«²² und dringt auf eine »anthropologische Interpretation« der Wirklichkeit. Diese ist einmal gekennzeichnet durch die konstitutive Bedeutung der Erkenntnisanalyse (ähnlich wie im Neukantianismus), zum anderen durch die daraus abgeleitete These, daß der Mensch durch seine Sinngewebungen sein Leben und seine Welt schafft und daß dementsprechend die Realität erst im Urteil gegenwärtig ist. Wirklichkeit wird hier, trotz Beibehaltung des Unterschiedes zwischen Natur und Geist, vorzüglich durch Sinngewebung und menschliche Intentionalität erstellt.

So wird das signifikante Wort vom »kulturellen Kontext«, in den das Eucharistieverständnis aufgenommen werden soll, verständlich: es meint die von der Intentionalität des Menschen bestimmte Auffassung der Welt, in der der Mensch sich der Natur bedient, in der er seine Beziehungen zu anderen verwirklicht und im Glauben auch das Göttliche als Intentionalität erfährt. Ohne auf den Nachweis der Abkünstigkeit dieses Wirklichkeitsverständnisses vom Neukantianismus besonderen Wert legen zu müssen, hat man hier einen Ausdruck der »anthropologischen Wende« und der »Anthropozentrik« vor sich, die als Grundhaltung den meisten philosophischen Richtungen der Moderne, selbst den im Stil und in der Gestaltung voneinander unterschiedenen, eignet: die Erklärung auch der Glaubenswirklichkeit vom Menschen her, ihre Konstitution aus dem bewußten menschlichen Sein und ihr Rückbezug auf diesen Menschen, näherin auf das »pro me« aller Glaubenswirklichkeit. Mit dieser Grundhaltung ist als weiteres Merkmal des modernen Wirklichkeitsverständnisses gegeben, das auch die Theologie bestimmt: der vehemente Zug zur Einheitserfassung aller Wirklichkeit jenseits der Unterscheidungen von Gott und Welt, Gnade und Natur, Objekt und Subjekt.

Auf dem Hintergrund dieser Motivationen versteht man auch, warum J. B. Sala (neben anderen²³) sagen kann, daß es heute im Grunde nur um den Gegensatz zwischen objektivistischer und anthropologischer Deutung der Eucharistie gehe und daß die Auseinandersetzung zwischen »kosmologischer« und »anthropologischer« Interpretation das eigentliche *Movens* der neueren Entwicklung sei²⁴.

Wenn man diese Spannung als den eigentlichen Motivationsgrund erkannt hat, wird man zu der weiteren Erkenntnis gelangen, daß auf diesem Hintergrund eigentlich alle entscheidenden theologischen Probleme und Auseinandersetzungen der Gegenwart aufgetragen und aus ihm zu verstehen sind. Es geht im Grunde heute in allen Fragen des Glaubens um den gleichen »kulturellen Kontext«, näherhin darum, die Wahrheit des Glaubens aus der Wirklichkeit wie aus der Daseinsthematik des Menschen heraus zu erklären und sie (in einem zweiten, damit eng verbundenen Zug) auf die Maße und die Erfordernisse der menschlichen Selbstverwirklichung zu bringen (um nicht, pragmatisch formulierend, zu sagen, sie als Mittel zur Bewältigung des menschlichen Lebens zu benutzen).

Der Nerv des Interesses wird heute auch in der Schöpfungslehre, in der Christologie oder in der Eschatologie (um nur einige Beispiele anzuführen) von der Frage erregt, inwieweit

²² A.a.O., 29.

²³ So heißt es bei J. Wohlmuth, Transsubstantiation oder Transsignifikation? In: ZkTh 97, 1975, 431, daß alle neueren Denkmodelle »bewußt oder stillschweigend Gegenmodelle zum naturwissenschaftlichen Denkmodell darstellen«. Dabei ist jedoch die Charakterisierung »naturwissenschaftlich« ungenau; denn eine theologische Erklärung, die an ihrer Grenze auch bestimmte naturphilosophische Gedanken aufnimmt, kann nicht generell als »naturwissenschaftlich« bezeichnet werden. Die naturphilosophischen Gedanken sind vielmehr nur die unentbehrlichen Ingredienzien einer realontologischen Interpretation. Vgl. ebda., 436 das über die »zwei Grundmodelle« Gesagte.

²⁴ A.a.O., 9.

die Heilstatsachen, die Heilswahrheiten und die kerygmatischen Gehalte aus dem anthropologischen Grund erhoben und erklärt werden können, wobei es keine entscheidende Rolle spielt, ob dieser Grund mehr idealistisch (als im Menschengestalt erscheinende Idee) oder existentialistisch (als Verhalten zu sich selbst) oder personalistisch (als Relationalität und Intentionalität) verstanden wird. So wird zum Beispiel die Schöpfung nicht mehr als ein wirkliches Ereignis und Geschehen des Anfangs verstanden, sondern sie gilt als ein Ausdruck des Innewerdens des Seinsgeheimnisses im Menschen, das in der Frage des Menschen nach dem Warum des Seins aufbricht²⁵. Der kerygmatische Gehalt wird so zu einer Funktion der Sinnfrage. Mit der Annahme einer Schöpfungsvorstellung gibt der Mensch die positive Antwort auf die Sinnfrage, mit der er allen Sinnbeeinträchtigungen der Erfahrung zum Trotz das Ganze doch dem Nichts entzieht und es sinnträchtig macht. Mit der Annahme der Christuswahrheit weist der Mensch im Glauben Jesus v. Nazareth die Funktion des eschatologischen Heilsbringens zu, die zum Gewinn der Eigentlichkeit der Existenz erforderlich ist²⁶. Die Eschata aber werden zum inhaltlich unbestimmten Ausdruck einer Hoffnung, die als menschliches Apriori keines wesentlichen Anhalts an Tatsachen, an Ereignissen und besonders nicht an kosmologischen Daten bedarf.

Gerade an dieser Stelle zeigt sich, daß die Ablehnung kosmologischer Gehalte innerhalb der Eucharistieproblematik kein Einzelfall ist. Auch sie gehört zu jenem umfassenden anthropozentrischen Hintergrund, dessen Erkenntnis u. a. auch dazu beitragen kann, die eucharistische Frage nicht isoliert zu betrachten und nicht zu meinen, daß es hier um ein subtiles Einzelproblem gehe, das für das Ganze keine besondere Bedeutung habe. In Wirklichkeit geht es bei Ernstnahme des »kulturellen«, d. h. »anthropologischen Kontextes« um die heilsrealistische Deutung des christlichen Glaubens oder um seine idealistische oder existentialistische Umdeutung. Dem darf (unter Kritik des unangemessenen Anspruchs, der in dem Begriff des »kulturellen Kontextes« eingeschlossen ist) hinzugefügt werden, daß die Ablehnung des heilsrealistischen Standpunktes und seiner kosmologischen Haftpunkte sich nicht auf die Forderungen der modernen Kultur und des Gesamtbewußtseins schlechthin berufen kann, sondern nur auf eine besondere philosophische Ausprägung und Interpretation dieses Kulturbewußtseins. Es gibt andere Ausprägungen des gleichen Kulturbewußtseins, die gerade die Forderung erheben, daß ein moderner weltzugewandter Glaube über den Wirklichkeitsbereich des Kosmologischen nicht einfach hinwegsehen kann. So sagt H. Albert im Hinblick auf die Trennung von Kosmologie und Existenzverständnis innerhalb der existentialistischen Theologie, daß ein hermeneutisches Denken, das »keine kosmologischen Konsequenzen« kenne²⁷, nur einer modischen Immunisierungsstrategie gleiche.

Mit dieser kritischen Einlassung auf den heute führenden Motivationsgrund zur Kritik der traditionellen Eucharistie- bzw. Wandlungslehre, nämlich den sogenannten kulturell-anthropologischen Kontext oder Hintergrund, ist nicht gemeint, daß die »anthropologische Wende« in der Theologie kein berechtigtes Anliegen verfolge oder daß die Heranführung idealistischer, existentialistischer und personalistischer Kategorien an das Eucharistiegeschehen abzulehnen sei. Es ist aber im Einzelfall zu prüfen, ob diese Kategorien das vom Glauben Gemeinte wirklich und besser (das wäre nämlich zu fordern) treffen als die realontologischen Aussageweisen. Wenn aber J. B. Sala selbst erklärt, daß seine rein anthropologische Deutung der Wandlung vermittels bloßer Transsignifikation möglicherweise den Vorwurf der »Spiritualisation« auf sich ziehe²⁸, so darf der Beurteiler dies ernst neh-

²⁵ Vgl. dazu Fr. Buri, *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens III*, Bern 1978, 56.

²⁶ So vor allem in der »Christologie« R. Bultmanns; vgl. u. a. *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1948, 48.

²⁷ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ³1975, 112.

²⁸ A.a.O., 26.

men und in jedem Fall die Frage nach der Übereinstimmung der Neuinterpretation mit der Wahrheit des Glaubens stellen.

Dazu besteht um so mehr Veranlassung, als die aus dem »anthropologischen Kontext« kommenden Deutungen viel entschiedener dem Geist bestimmter Philosophien verpflichtet sind als die traditionelle Lehre dem Aristotelismus, den sie sich im Grunde nur dienstbar machte, ohne sich ihm gänzlich zu unterwerfen. Darum ist ihr grundsätzlich zu bescheinigen, daß sie in ihrer Realitätsauffassung auch hinsichtlich der Frage der Substanzwandlung sich weniger von der aristotelischen Philosophie bestimmen ließ als vom Realismus des jüdisch-christlichen Offenbarungsdenkens²⁹.

2. Die Neuinterpretationen in inhaltlicher Sicht

Betrachtet man unter diesem Aspekt der Gegensätzlichkeit von realontologischem und anthropologischem Ansatz einige repräsentative Versuche zur Neuformulierung der Wahrheit von der eucharistischen Wandlung, so darf man zuerst auf den im deutschsprachigen Raum wohl am Anfang der Diskussion stehenden Interpretationsversuch von B. Welt hinweisen³⁰, der trotz seiner knappen Fassung wesentliche Elemente späterer Untersuchungen in sich schloß. Er lenkte den Blick vom »physikalisch gedachten An-sich« der eucharistischen Elemente auf den wichtiger erscheinenden »Bezugszusammenhang« des eucharistischen Mahles und sah in der Veränderung der Intentionalität, die »zum Sein des Seienden selbst« gehört, die Wandlung des Seins des Seienden selbst. »Nennen wir dies Substanz, dann könnte man hier von einer Art geschichtlicher Transsubstantiation sprechen«³¹.

Dieses als »Arbeitshypothese« bezeichnende Konzept, das von einigen (der Bedeutung der Sache wohl nicht gleichgewichtigen) Beispielen illustriert war (Wandlung in der Auffassung von griechischen Tempeln oder im Verständnis eines Fahmentuches), wurde bei vielfacher Zustimmung³² auch mit kritischen Einwänden bedacht, sowohl philosophischer als auch theologischer³³ Provenienz. Unter philosophischer Rücksicht bemängelte J. H. Jorissen³⁴, daß die existentielle Phänomenologie sich auf die Ebene des besorgenden Daseins beziehe, das eucharistische Geschehen aber auf eine reine Glaubensebene, was nicht nur eine Aufspaltung der Wirklichkeit erbringe, sondern (wie hier hinzugefügt werden kann) auch eine Separierung des Glaubens von der geschöpflichen Wirklichkeit.

Der zur Entlastung dieser These angeführte Hinweis, daß es ja Gott selbst sei, der den Bezugzusammenhang wandle, erscheint ebenfalls nicht durchschlagend; denn es geht bei der Deutung der eucharistischen Wandlung nicht darum, die göttliche Kausalität zu erhalten (die auch in der traditionellen Lehre garantiert ist), sondern vielmehr darum, den Effekt des göttlichen Wirkens zu klären und zwar im Bereich des Geschöpflichen; es geht also um die Wandlung von Substantialität oder Intentionalität. Natürlich kann man verbal

²⁹ Vgl. dazu J. A. Sayes, a.a.O., 269.

³⁰ Diskussionsbeiträge. In: M. Schmaus (Hrsg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 190–195.

³¹ Ebda., 193.

³² Neuerdings bei A. Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973, 188 ff.

³³ Vgl. dazu E. Gutwenger, Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre. In: ZkTh 83, 1971, 299; J. Felderer, ebda., 83, 1971, 223–225 (Rezension); J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie. In: ThQ 147, 1967, 129–158. Die genannten Stellungnahmen verweisen auf die Nähe zum Symbolismus. Die mangelnde Unterscheidung zwischen substantiellen und akzidentiellen Sinnwandlungen hebt G. Hintzen hervor: A.a.O., 214.

³⁴ H. Jorissen, Die Diskussion um die eucharistische Realpräsenz und die Transsubstantiation in der neueren Theologie. In: Beiträge zur Diskussion um das Eucharistieverständnis, Bonn (Collegium Albertinum) 1970, 33–57.

definieren, daß beides identisch zu setzen sei. Aber von einer hart an den Objekten der Erfahrung bleibenden Ontologie läßt sich diese Identifizierung nicht verifizieren. Doch selbst, wenn sie philosophisch stringent wäre, entspricht sie wohl auch dem anderen theologischen Erfordernis nicht, das als »Umkehrgeheimnis« der eucharistischen Wandlung anzusehen ist, nämlich der Vergegenwärtigung des Leibes Christi. Wenn am Anfang der eucharistischen Wandlung nur eine Intentionalität geändert wird, muß in Konsequenz am Ende auch die Gegenwart des Leibes Christi als göttliche Intentionalität erklärt werden. Lassen sich aber die Begriffe und die Begriffsinhalte »Leib Christi« und »göttliche Intentionalität« identifizieren?

Schließlich ergibt sich aber auch aus einem schlichten sakraments theologischen Einzeldatum eine von der Theorie kaum aufzulösende Schwierigkeit. Wenn nämlich, wie vorausgesetzt wird, die Sache als solche – auch der göttlich gestiftete Sinnzusammenhang – erst im menschlichen Verstehen zu sich selbst kommt, dann wird in der sakramentalen Wirklichkeit die Intentionalität des Glaubens als notwendig gesetzt. Wie soll bei einem so ausschließlich angenommenen Ansatz ein göttliches »An-sich« anders zustande kommen als *im Verstehen* des Menschen, welches in diesem Fall der Glaube ist. Nun ist es aber ein indispensables Datum katholischen Sakramentsdenkens, daß zum gültigen Zustandekommen eines Sakramentes der Glaube nicht notwendig ist (weder der des Spenders noch der des Empfängers). Auch in diesem Punkt scheint die Theorie den Erfordernissen der Sakraments theologie nicht zu entsprechen, womit ihre Bedeutung als heuristisches Moment für das theologische Denken nicht bestritten werden soll.

Wohl um die Schwierigkeiten eines vollgültigen denkerischen und theologischen Ersatzes der Transsubstantiationslehre zu umgehen, entwarf P. Schoonenberg³⁵ eine großen Anklang findende Theorie, in der auf die Aufnahme des Substanzbegriffes verzichtet wird und die Erklärung allein auf Grund des Phänomens personaler Gegenwart gegeben wird, die sich stets zeichenhaft ausdrückt und interpersonal im Geschenk realisiert³⁶. Es handelt sich dabei näherhin um »verwirklichende« und »gemeinschaftsstiftende« Zeichen, die nicht nur hinweisenden und konventionellen Charakter besitzen, sondern realitätserfüllt sind. Fragt man aber genauer, ob es sich bei den »realisierenden Zeichen« von Brot und Wein um die Realität des anwesenden wirklichen, wenn auch sakramentalen Leibes Christi handelt, so lautet die Antwort negativ. Die Zeichen, die durch das Wort des Sakramentsgeschehens einer neuen Sinnggebung unterworfen wurden (Transfinalisation, Transsignifikation), erbringen etwas anderes, nämlich eine gewisse gesteigerte oder komparative Bezeichnung des in der Gemeinde anwesenden Christus, der diese Zeichen zum noch stärkeren Ausdruck seiner Selbsthingabe wählt. Auch wenn der Autor diese personal-phänomenologische Erklärung als der traditionellen kirchlichen Wandlungslehre als gleichwertig verstandene wissen möchte, weil die Zeichen in der Eucharistie als gemeinschaftsbildende und realisierende Zeichen die »realis praesentia« mit einschließen würden, so ist unter dieser »realis praesentia« eben die Gegenwart Christi in der Gemeinde gemeint, die man auch nach dem Zweiten Vatikanum als solche hervorheben darf³⁷. Aber

³⁵ P. Schoonenberg, De tegenwoordigheid van Christus. In: *Verbum* 26, 1959, 148–157; ähnlich In: *Heraut* 89, 1959, 106–111.

³⁶ Die Bedeutung des Geschenkcharakters übernimmt P. Schoonenberg von J. Möller, De transsubstantiatie. In: *Nederlandse Katholieke Stemmen* 56, 1960, 2–14, dessen Theorie Ähnlichkeit mit der B. Weltes besitzt und dessen Substanzbegriff nach eigener Aussage aus dem existentialistischen Denken kommt.

³⁷ Vgl. dazu *Sacrosanctum Concilium* 7, ebenso die Enzyklika *Mysterium fidei*. In: *AAS* 57, 1965, 753–774. Es fällt auf, daß diese Lehrdokumente in der nachfolgenden Diskussion wenig Beachtung fanden; vgl. dagegen M. Schmaus a.a.O., 342; O. Semmelroth, *Eucharistische Wandlung*, Kevelaer 1967, 10 f.; H. Volk – Fr. Wetter, *Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit*, Mainz 1968, 19; G. Hintzen, 151–155.

der Autor vollzieht die dort erfolgende Steigerung nicht mit, er setzt zum Komparativ nicht den Superlativ der somatischen Realpräsenz Christi unter den Zeichen, unter denen in der Wandlung etwas geschehen sein muß, was die Materie vom Brot und Wein betrifft. Schoonenberg umgeht mit dieser seiner personalistischen Erklärung alle Schwierigkeiten einer ontologischen Begründung einer seinshaften Wandlung, die auch das materielle Sein ergreift (das nicht identisch ist mit physikalischen oder chemischen Erscheinungsformen). Er versperrt sich (wie viele Erklärungen in seinem Gefolge) damit aber den Zugang zu einem schöpfungs- und heilsgeschichtlichen Verständnis der Wandlung wie der Eucharistie überhaupt, die als »consecratio mundi« auch ein Markstein ist auf dem Weg zur Verklärung der ganzen Schöpfung, selbst des materiellen Seins³⁸.

Man kann dieser Theorie die geistvolle Anwendung neuer personalistischer Kategorien auf das eucharistische Wandlungsgeschehen nicht absprechen. Sie wäre theologisch durchaus möglich, wenn das Dogma und die Lehre der Kirche (ohne, wie noch gesagt werden soll, das personologische Moment in der Eucharistie auszuschließen) nicht auch das naturhaft-materielle Moment einbezogen hätten, das ein gegenständlich-naturhaftes ist. Die theologische Begründung dafür, die sich hier schon andeutungsweise anmeldet, ist in dem Gedanken zu suchen, daß die Person nicht nur im Bezug zu anderen Personen steht, daß sie sich vielmehr auch im Bezug zur Natur verwirklicht, so daß daraufhin Welt und Person in bestimmter Hinsicht zusammengehören. Jedoch vermag obige Deutung die innere Möglichkeit nicht einsichtig zu machen, »wie ein materiell Seiendes, ontisch, total und bleibend als Ausdruck-personaler Selbstschenkung bestimmt werden kann«³⁹.

Dieser Aporie versucht E. Schillebeeckx mit einem Lösungsversuch zu entgehen, der eine vermittelnde Position zwischen der bloßen Transsignifikation/Transfinalisation (die Begriffe sind auch hier nicht unterschieden) und der alten Transsubstantiationslehre einzunehmen gedachte. Nachdem der Autor sich anlässlich eines ersten Versuches einfach mit der Identifizierung von »Substanz« und »Sinn« begnügte und die Sinnveränderung als Substanzwandlung ansprach⁴⁰, präzierte (oder korrigierte) er kurz danach seine Auffassung dahingehend, daß man eine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit anerkennen müsse⁴¹. Der Autor lenkt damit vom strengen Neukantianismus (etwa eines G. B. Sala) ab und in den Phänomenalismus Merlau-Pontys ein, nach dem die Wirklichkeit nicht unerkennbar ist, aber wir sie immer nur unter einem anthropologisch bedeutsamen Ausschnitt und also »perspektivisch« wahrnehmen. Damit wird auf dem Boden eines grundsätzlich anthropologisch-personalen Wirklichkeitsverständnisses der Anteil des Menschen an der Wirklichkeitserkenntnis doch in realistischer Weise eingeschränkt: Das menschliche Erkennen kann das Sein nur in Erscheinung treten lassen und dementsprechend nur sekundären Sinn stiften. Auf die eucharistische Wandlung übertragen, besagt diese Wirklichkeits- und Erkenntnistheorie, daß sich in der Eucharistie eine von Gott gewirkte *conversio entis* oder Transsubstantiation ereigne, die mit einer ihr korrespondierenden, aber mit ihr nicht identischen menschlichen Sinngebung zusammenhängt. In ihr erteilt der Mensch aufgrund der sachlich vorausgehenden, ihm gänzlich unzugänglichen

³⁸ Solche Gedanken entwickelt Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich*, Olten 1963, 47 und unter liturgischem Aspekt A. Härdelin, *Liturgie im Widerstreit*, Einsiedeln 1971, 40 f. Das sind Hinweise, daß die sogenannte »dingliche Auffassung« der Wandlung dem modernen Denken nicht widerspricht, wenn man dieses nicht mit dem existentialistischen Denken identifiziert.

³⁹ So G. Hintzen, a.a.O., 93.

⁴⁰ E. Schillebeeckx, *De eucharistische wijze van Christus werkelijke tegenwoordigheid*. In: *Tydschrift voor Theologie* 1966, 359–394.

⁴¹ *Die eucharistische Gegenwart*. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967, 121.

Wirklichkeitswandlung (denn Wirklichkeit ist kein Gemächte des Menschen) dem Geschehen einen für seinen Wirklichkeitsausschnitt und für seine »vermenschlichte Welt« bestimmten konkreten Sinn, so daß Brot und Wein nicht mehr als Nahrungsmittel gelten, sondern als Leib und Blut Christi. Das unter der »Transsignifikation« Gemeinte ließe sich unverfänglicher mit dem Anteil des Glaubens der einzelnen Gläubigen wie der Kirche beim Zustandekommen der eucharistischen Wandlung interpretieren, nur daß dieser Glaube nicht als bloße Empfänglichkeit gedeutet wird, sondern auch als damit verbundenes aktives Mittun – eine Auffassung, die durchaus gehalten werden kann. Hier wird mit der Betonung der Verpflichtung des christlichen Glaubensdenkens auf den »Realismus« der Unterschied zwischen Wirklichkeit »an sich« und der Wirklichkeit »für uns« aufrecht erhalten.

So könnte man zu der Auffassung gelangen, daß Schillebeeckx im Rahmen einer neuen phänomenologisch-anthropologischen Deutung das Dogma der Kirche richtig treffe, vor allem wenn man seine Option für den »Realismus« mit veranschlagt. Aber das Ganze ist auf dem Grunde eines Substanzbegriffes aufgeführt, der das Materielle, an dem sich aller Realismus schließlich bewähren muß, vollständig eliminiert hat. Für ihn ist Substanz ausschließlich »Sinn« und zwar der in die Dinge als Schöpfungswirklichkeiten eingelegte göttliche Sinn. Es erfolgt hier nicht nur eine Begriffsumprägung gegenüber dem traditionellen Denken (was, wenn es deutlich gesagt würde, nicht zu kritisieren wäre), sondern auch gegenüber der Glaubensaussage der Kirche, die nicht auf eine bloße Sinnwandlung zurückgeführt werden kann; denn dann müßte auch das »Umkehrgeheimnis« der Wandlung, die Vergegenwärtigung des Leibes Christi, in welcher Christus (wiederum) »per modum substantiae« präsent wird, mit dem Auftreten von »neuem Sinn« wiedergegeben werden. Was aber neu auftritt, ist nicht der »Sinn« vom Leib Christi, sondern dieser Leib selbst (in sakramentaler Weise). Auch hier wird also ein geistiges Prinzip, das dem Sein oder der Wirklichkeit zugehört, mit der Wirklichkeit selbst verwechselt.

Aus diesem Zusammenhang ergibt sich ein weiterer theologischer Einwand gegen Schillebeeckx und alle jene Erklärungsversuche, die sich im Zusammenhang mit der Sinn- und Zeichenwandlung auf einen Schöpfungsakt Gottes berufen. Dieser Einwand ist zugegebenermaßen subtil, aber er muß in einer Diskussion ernst genommen werden, die im ganzen und auf keiner Seite ohne subtile Denkbemühungen auskommt. An diesem Punkte wäre zu sagen, daß die Berufung auf Gottes Schöpfertätigkeit zwar hochtheologisch erscheint, aber daß sie keinen ausweisbaren Realitätsgehalt trifft; denn im terminus a quo der Wandlung, an der Materie, wird nach dieser Theorie nichts geändert; auch gegenüber dem existierenden Leib Christi erfolgt die Berufung auf den Schöpfungs begriff ohne jeden Grund. Also wird behauptet, daß Gott den neuen Sinn, eine neue Intentionalität oder eine neue Seinsidee in Brot und Wein einerschaffe. Aber auch diese Idee (wenn man überhaupt von der »Schöpfung von Ideen«, die ja alle in Gott vorhanden sind, sprechen darf) ist im Leibe Christi bereits vorhanden, so daß man hier allenfalls von einer Applizierung dieser Idee auf Brot und Wein sprechen könnte. Daran ist ersichtlich, daß in diesen Theorien weder mit dem Wandlungs- noch mit dem Schöpfungs begriff ernst gemacht werden kann. Ein realontologisch ausgerichtetes Denken wird hier sogar den Vorwurf erheben können, daß es in den anthropologisch-existentialen Theorien gelegentlich um ein mehr assoziatives Denken geht, das sich mit der Kombination und Suggestion von Worten begnügt.

Den Personalismus tiefer ontologisch begründend, hat A. Gerken einen neuen Versuch vorgelegt, der die Eucharistielehre in den Rahmen einer »relativen Ontologie« stellt. Nach ihr gehört die Relation in den Seinsbegriff direkt hinein, so daß sie »das Wesen des personalen Seins selbst« ausmacht, woraufhin sich auch »Ereignis und Sein durchdringen, da sie dasselbe sind, ohne deswegen in einer schlechthinnigen Identität ineinander zu ver-

schwinden«⁴². Dementsprechend sind in der Eucharistie »die Gaben Vergegenwärtigung seiner eigentlichen Gabe, seiner Hingabe am Kreuz«⁴³. Das geschieht in Zeichen, die im interpersonalen Bereich auch nicht rein dinglich verstanden werden dürfen, »so sehr materielle Komponenten zum Wesen des Zeichens hinzugehören«⁴⁴. Aber in der personalen Interpretation kommt der Nachdruck auf »die Relation ‚Gastgeber – Mahlteilnehmer‘«⁴⁵ selbst zu liegen, innerhalb deren sich zuerst »die Mahlfeier selbst verwandelt«⁴⁶. Sie wird »zum Zeichen und zur Vergegenwärtigung der Wirklichkeit, daß Jesus sich in seinem Gehorsam bis zum Tod für uns zerbrechen ließ«⁴⁷. Nun heißt es in verbaler Bestimmtheit: »In dieser Verwandlung des Mahles kraft des Wortes Christi werden auch Brot und Wein verwandelt« und die »somatische Realpräsenz Christi« verwirklicht, aber dies doch mit dem bedeutenden Unterschied (über den die Sprache hinwegleitet), daß Brot und Wein »die realisierenden Zeichen der Selbsthingabe Jesu werden«⁴⁸. »Gabe« ist hier unversehens mit »Hingabe« identifiziert. »Die Gaben sind Vergegenwärtigung seiner eigentlichen Gabe, seiner Hingabe am Kreuz«.

Daß die konkreten Dinge Brot und Wein in den Leib Christi verwandelt werden und daraufhin der wirkliche Leib Christi gegenwärtig ist, wird hier jedoch nicht gesagt. Es ist auch aus den angewandten Begriffen (trotz der Verwendung der Formel von der »somatischen Realpräsenz«) nicht zu folgern. Aber auch das aner kennenswerte Bemühen um die Erhaltung der Permanenz der Gegenwart Christi scheint nicht zum Ziel zu gelangen, wenn z. B. gesagt wird, daß die »Gaben die kristallisierte Form des eucharistischen Ereignisses«⁴⁹ blieben. Wie kann ein Ereignis sich kristallisieren? Hier scheint die personale Ontologie einerseits wieder ins Dingliche umzuschlagen, andererseits aber ins Metaphorische zu wechseln, und dies alles ohne eigentliche Notwendigkeit; denn es ist nicht zu ersehen, warum eine personale Deutung der Eucharistie, (die im Endergebnis auch von der Tradition erreicht wurde) einer realen Wandlung von Brot und Wein widersprechen soll.

Einen solchen Widerspruch sieht G. Hintzen in seinem alle bisherigen Neuinterpretationen auswertenden Versuch, der sich besonders an J. B. Sala anlehnt, nicht gegeben, insofern er am Ende eines vielschichtigeren Argumentationsganges erklärt, daß eine anthropologische Sinnstiftung nur ein Analogon für den allein wesentlichen Sinn sei, »den Gott seiner Schöpfung gegeben hat«⁵⁰. Von der Grundlage des Satzes, daß Substanz ontologisch vom Sinn her verstanden werden könne, schreitet der Verfasser zu der Annahme weiter, daß zur Konstituierung dieses Sinnes auch die »inneren Ursachen Materie und Form« erforderlich sind, so daß in der eucharistischen Wandlung »auch die natürliche Materie mitverwandelt werden« muß, »denn sonst wäre die eucharistische Wandlung keine totale Wesensverwandlung des natürlichen Sinnes«⁵¹. (Als Nebenergebnis dieser Abhandlung ist auch die Erkenntnis anzusehen, daß alle vorgelegten modernen Transsignifikationstheorien den Unterschied in der Zeichenwandlung zwischen Eucharistie und den anderen Sakramenten nicht aufzuzeigen vermögen). So kann am Schluß die Erklärung stehen: »Die Tridentiner Formel – *conversio totius substantiae panis et vini, manentibus*

⁴² A. Gerken, Kann sich die Eucharistielehre ändern?. In: ZkTh 97, 1975, 424.

⁴³ A. Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973, 221.

⁴⁴ Ebda., 210.

⁴⁵ Ebda., 212.

⁴⁶ Ebda., 213.

⁴⁷ Ebda., 214.

⁴⁸ Ebda., 220.

⁴⁹ Ebda., 222.

⁵⁰ G. Hintzen, Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung, 237.

⁵¹ Ebda., 231.

⁵² Ebda., 237.

dumtaxat speciebus panis et vini« – scheint uns daher auch heute noch die beste begriffliche Formulierung der eucharistischen Wandlung zu sein⁵². Freilich soll noch diesem Autor die Formel nicht im hylemorphistischen Sinne verstanden werden. Er möchte vor allem ein speziell kosmologisches Verständnis von ihr fernhalten. Aber kann man das eigentlich berechtigterweise fordern, wenn man die Begriffe »Natur« und »Materie« als legitim anerkannt und eingeführt hat? Dann, so scheint es, darf die Ausarbeitung dieser Begriffe und ihrer Rolle im Wandlungsgeschehen nicht mehr untersagt werden. Sonst besteht die Gefahr, daß nicht nur die theologische Denkmöglichkeit vorzeitig abgeschnitten wird, sondern auch die dem Menschen zugängliche Tiefe des Geheimnisses nicht voll ausgeschöpft wird.

Immerhin bleibt die zuletzt zitierte Aussage der stärkste Ausdruck für eine Rückwendung des phänomenalistischen Denkens zu einem realontologischen Substanzbegriff. Sie scheint aber einer auch die Materie ergreifenden heilsrealistischen Deutung noch weitere Möglichkeiten der Ausarbeitung zu bieten. Zu diesem Zweck ist freilich das alle Neuinterpretationen durchziehende (ungelöste) Grundproblem des Verhältnisses von »Substanz« und »Sinn« einer tieferen Klärung zu unterziehen, die freilich im folgenden nur angedeutet werden kann.

3. Das Grundproblem von »Substanz« und »Sinn«

Als ein spürbarer Mangel vieler neueren Erklärungsversuche ist, bei Beibehaltung oder nachfolgender Wiedereinführung des Substanzbegriffes, die Identifizierung von Substanz und Sinn anzusehen, die einer heilsrealistischen Erfassung der eucharistischen Wandlung am stärksten widersteht. Eine ausführliche ontologische Begründung für diese Identifikation erfolgt nicht. Ein an der ganzen Wirklichkeit ausgerichtetes Denken müßte von einer solchen Identifizierung schon aufgrund einiger äußerer Daten Abstand nehmen. Eigentlich scheitert diese Gleichsetzung bei Aufnahme des Substanzbegriffes, der ja auch den Begriff des Akzidentellen oder eines Äquivalentes für diesen bei sich haben muß, schon an der Tatsache, daß auch die Akzidentien ihren Sinn haben und sinnhaft sind. Sinn ist damit offensichtlich nicht an substantielles Sein gebunden: er ist genauso in bloßen Erscheinungen, in Ereignissen, in Worten und Sätzen vorhanden. Sinn gehört zum Seienden als solchem (aber auch die entia rationis, als vom Sein her gedacht, sind mit Sinn erfüllt). Der Grund ist letztlich darin gelegen, daß »Sinn« zuletzt die Logizität und Intelligibilität des Seins meint, die dem Verstehen des Menschen zugeordnet ist, die aber nicht (außer den artefiziellen Wirkungen des Menschen und den sogenannten sekundären Sinngebungen) als Schöpfung des Menschen angesehen werden kann.

Sinn, im objektiven Betracht genommen, ist das in dem Seienden, was dem Verstehen des Menschen entspricht, woraufhin es auch vom Menschen zur weiteren Entfaltung gebracht werden kann. (Ob man deshalb schon von einer Mitschöpfung des Menschen in der Entwicklung der Welt sprechen sollte, ist eine andere Frage, die höchstens bei einer ganz analogen Fassung des Schöpfungsbegriffes positiv zu beantworten wäre). Damit ist zugleich gesagt, daß das Sein dem Sinn (verstehen) vorausgehen muß. Handelt es sich um substantielles Sein, das natürlich in hervorragender Weise als Sinnträger anerkannt werden muß, und gar um körperhafte Substanz, so muß auch diese dem Sinn (verstehen) vorausgesetzt sein.

Dies besagt in weiterer Konsequenz, daß die Substanz mit ihrem Sinn nicht gleichzusetzen ist, sondern vielmehr das den Sinn innerlich begründende Prinzip darstellt, weshalb sie auch nicht im Sinn völlig aufgeht und aufgehoben wird. Darum ist jede wirkliche

Substanzwandlung natürlich auch eine Sinnwandlung. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt; denn zunächst ist ein Ding nicht in jeder Hinsicht intelligibel, insofern die Struktur und die Ordnung der Sinngehalte dem menschlichen Verstehen nicht immer und nicht vollständig zugänglich ist; zum anderen sind die in einem Wesen enthaltenen Sinngehalte so zahlreich, daß die Änderung eines Sinnmomentes nicht die ganze Struktur des Seienden treffen muß.

Vor allem ist das Materialprinzip in den Körperdingen dem geistigen Verstehen des Menschen in bestimmter Weise widerständig und disparat. Die Materie besitzt für den geistigen Menschen nicht jenen Grad von Vertrautheit und Zugänglichkeit wie das geistige Sein. »Die Wirklichkeit stofflicher Verbindung ist für uns letztlich undurchschaubar, weil wir das reine Ansehen der Materie nicht erkennen und auch durch Wissenschaft nicht zu erhellen vermögen«⁵³.

Trotzdem ist das Materielle im konkreten Körperding notwendig auch als sinnbestimmt und sinnhaft anzuerkennen. So hat schon die aristotelisch-scholastische Philosophie die Sinnbestimmtheit der Dinge nicht allein an die Form gebunden, sondern genauer an die Materie-Form-Beziehung, damit der Erkenntnis Rechnung tragend, daß Sinnhaftigkeit und Intelligibilität kein beziehungsloser Gehalt ist, sondern gerade in notwendigen Beziehungen, die vom Intellekt erfaßt werden können, ihren Grund hat. (Hier wäre auch die einseitige Auffassung einer personalistischen Lösung zu korrigieren, nach welcher der Substanz nach traditionellem Verständnis Relationen nur nachfolgend und äußerlich zudiktieren wurden: sie wurde immer auch in sich selbst und nach außen als relational verstanden, ohne daß dabei eine Konfundierung der Begriffe von Substanz und Relation eintrat.)

Freilich verlegte die aristotelisch-scholastische Philosophie das Sinnhafte an der Materialursache vornehmlich in ihre Potentialität, die sich gegenüber der aufnehmenden Form rein passiv verhalte. Es war dies eine »potentialistische Materieauffassung«, nach welcher »die Materie von der ihr übergeordneten Form lediglich Bestimmungen erleide, aber ihrerseits in keiner Weise an diese Form ontologische Bestimmungen austeile«⁵⁴. Eine moderne Anthropologie, die anders als ein existentialistischer Personalismus an der Leiblichkeit und Materialität des Menschen interessiert ist (man kann also auch modern-anthropologisch denken, ohne die ganze Wirklichkeit auf die Personalität zurückzuführen oder gar aus ihr abzuleiten), kommt daraufhin zu einer »konstitutiven Materieauffassung«⁵⁵, in welcher das Materie- und das Formprinzip »zueinander im Verhältnis der gegenseitigen ontologischen Begründung stehen«⁵⁶. So begründen beide gemeinsam den ontologischen Sinn des konkreten Dinges. Sie sind in der Realisation des ontologischen Sinnes gleichberechtigt, wenn auch nicht gleichen Ranges; denn im konkreten Seienden und in seinem aktuellen Ausdruck bleibt die Materie das mediale Moment und Element, in welchem sich das Form- oder Geistprinzip ausdrückt oder geradezu ausspricht.

Diese zuletzt aus anthropologischen Erkenntnissen (Leib – Geist – Einheit) abgeleitete Auffassung der Materie und des Materialprinzips im konkreten Seienden, die nicht auf die Form des alten Hylemorphismus zurückgeführt werden kann (aber die natürlich der Erfahrung mehrerer Seinsprinzipien Rechnung trägt), verbietet es von einem neuen Gesichtspunkt her, die reale Wandlung konkreter Dinge wie Brot und Wein auf eine Sinnwandlung zurückzuführen. Es ist aber ebenso unstatthaft, eine Transfinalisation unter Ausschluß jeder Änderung des materiellen Seinskonstituens als Substanzwandlung zu eti-

⁵³ So A. Brunner, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976, 23.

⁵⁴ H. E. Hengstenberg, Mensch und Materie, Stuttgart 1965, 26.

⁵⁵ Ebda., 27.

⁵⁶ Ebda., 33.

kettieren. Eine solche Benennung ist (unter Übergehen der Problematik des Materiellen) weder logisch noch ontologisch begründbar. Sie entledigt sich auch aller Probleme bezüglich des genauso real unter den Zeichen anwesenden Leibes Christi. Damit versagt sie auch gegenüber der Aufgabe einer denkerischen Aufhellung des wirklichen Geheimnisses, das nun einmal nicht in der Verbindung der Zeichen mit dem *Sinn* von »Leib Christi« gelegen ist, sondern in der wirklichen Gegenwart dieses Leibes selbst, dessen Sinn auch vorhanden gedacht werden kann, wenn er selbst *nicht* da wäre. Wenn man aber mit der Anwesenheit des Leibes Christi wirklich ernst macht, ohne eine Wandlung des materiellen Konstituens anzunehmen, käme man in die Nähe der in diesen Zusammenhängen gar nicht bedachten Gefahr einer Impanationslehre, die denkerisch wie theologisch widersprüchlich ist.

4. Die neue Hinwendung zum ontologischen Substanzbegriff

Wenn anerkannt wird, daß die eucharistische Wandlung nicht ohne ontologische Durchdringung interpretiert werden kann, Ontologie aber unter den konstitutiven Gründen auch das materielle Sein bedenken muß, kann es in der Eucharistielehre nicht bei einem folgenlosen Gebrauch der Begriffe »Wirklichkeit«, »Natur« und »Materie« bleiben. Man kann zwecks Erhaltung einer »*conversio totalis*« nicht die Materie ins Spiel bringen, dann aber von einem Geschehen an der Materie absehen und sich etwa mit der Formel von der »Inkarnation« neuen Sinnes in oder mit einer eigens dazu geschaffenen Materie begnügen. Zudem zwingt auch die Aussage über die Anwesenheit des Leibes Christi, das sogenannte Umkehrgeheimnis der eucharistischen Wandlung, dazu, sich über die Gegenwartsweise dieses Leibes Gedanken zu machen. Man kann nämlich auch nicht von »Leib« sprechen, ohne die sich daraus ergebenden Folgerungen für die natürliche Wirklichkeit des Leibes vor der Instanz des natürlichen Denkens zu berücksichtigen. In diesem Betracht war die traditionelle Theologie konsequenter, indem sie auch die Folgen der einmal angenommenen Begrifflichkeit bedachte.

Sie hat dabei freilich nicht eine eigene Kosmologie entwickelt, so daß man ihr den Vorwurf einer physikalisch-kosmologischen Eucharistielehre machen könnte; sie hat ein wesentlich begrenzteres und insofern auch legitimes Anliegen verfolgt, das grundsätzlich für alle Berührungspunkte der Theologie mit den Naturwissenschaften gilt: Sie stellt die Nichtwidersprüchlichkeit und die Konvenienz der theologischen Aussagen mit den die natürliche Wirklichkeit berührenden Folgerungen fest und zwar unter Zuhilfenahme tieferer philosophischer Einsichten, die in diesem Falle aus der Naturphilosophie kamen. Aber wenn die Theologie sich allgemein der philosophischen Erkenntnis bedienen muß, so kann ihr das an gewissen Stellen notwendig werdende Befassen mit einer bestimmten Philosophie, nämlich der Naturphilosophie, nicht zum Vorwurf gemacht werden. Der Vorwurf trifft viel eher ein personalistisches oder existentialistisches Denken, das Naturbegriffe verwendet, sich aber über die Konsequenzen keine Rechenschaft gibt.

Wenn man diese Konsequenzen einbezieht, wozu die Theologie vom Sinn des Dogmas her verpflichtet ist, wird man auf den bemerkenswerten Sachverhalt stoßen, daß bestimmte Ergebnisse der neueren Naturforschung in ihrer naturphilosophischen Abzweckung für die vom Dogma behauptete reale und totale Wandlung, die auch das materielle Sein (und nicht nur den »Sinn«) ergreift, wichtige Entsprechungen und Konvergenzen bieten. Sie sind von der Art, daß sie auch den (immer etwas leichtfertig erhobenen) Vorwurf einer physikalisch-chemischen Betrachtungsweise der Wesenswandlung nicht inkurrieren, der freilich im Grunde auch für die traditionelle Lehre nicht zutrif, insofern in ihr alles Physi-

kalische und Chemische selbstverständlich unter den Akzidentien gefaßt und verstanden wurde. Dabei braucht der Blick nicht vorschnell auf den Begriff der Substanz gerichtet zu werden, der in der modernen Naturphilosophie aus erklärlichen Gründen keine besondere Rolle spielt, obgleich er hier in einem unspezifischen Gebrauch doch auch benutzt wird⁵⁷. Der Nachdruck liegt vordringlich auf einer philosophischen Begründung des materiellen Seins und des Wesens der Materie, die aus einer konsequenten gedanklichen Durchdringung der physikalischen Phänomene gewonnen wird⁵⁸.

Danach zwingen die Tatsachen der Doppelnatur materiellen Seins (Korpuskel – Welle), der Verwandlung von Energie in Elementarteilchen (Paar – Erzeugung oder Materialisation) und der Verwandelbarkeit der Elementarteilchen ineinander zu einer philosophischen Bestimmung des materiellen Seins, die in ihm etwas allen physikalischen Zuständen zu Grunde Liegendes anerkennt, das als solches selbst nicht mehr von physikalischer Natur sein kann. Darüber erklärt Heisenberg: »Diesen Sachverhalt kann man am einfachsten beschreiben, wenn man sagt, alle Teilchen bestehen im Grunde aus dem gleichen Stoff, sie sind nur verschiedene stationäre Zustände ein und derselben Materie«⁵⁹. Daß dabei dieser »gleiche Stoff« nicht identisch ist mit seinen stationären Zuständen, ist nach dieser Aussage evident. Das materielle Sein ist gegenüber diesen seinen Aktualisierungen etwas Begründendes, ein (aktives) Vermögen oder eine Mächtigkeit, die auf physikalisches Erscheinen angelegt ist. Es ist deshalb nicht zufällig, daß ein diese Zuordnungen ernst nehmendes naturphilosophisches Denken (mit A. Wenzl) von einer Annäherung des Ganges der Wissenschaften an Vorstellungen der aristotelischen Seinslehre spricht oder (mit W. Heisenberg) einen »Rückgriff auf die aristotelische Philosophie« im »Sinne des alten Begriffes der Dynamis oder Potentia« für notwendig hält⁶⁰.

Damit ist keineswegs die Rückkehr zum aristotelischen Hylemorphismus als Gesamtanschauung von der Körperwelt gemeint. Der Ansatz bei einer dynamischen Stofflichkeit ist ja schon anders geartet als der bei der aristotelischen *materia prima*. Aber jedenfalls ist von diesem Ansatz her die Denkmöglichkeit gewonnen, daß allem physikalischen Sein ein transphysikalisches zugrunde liegt, das in verschiedenen Erscheinungsformen auftreten kann: als Welle oder Korpuskel, als Masse oder als Energie. Diese Erscheinungsformen sind in sich nicht absolut konsistent und beständig. Sie können ineinander übergehen und sich ineinander »verwandeln«. Von daher ist auch der weitere Gedanke begründet, daß Materie nicht einfach auf eine körperliche Erscheinungsform eingeschränkt werden kann, ja daß sie in ihrem transphysikalischen und transempirischen Sein unterschieden werden muß von ihrem Ausdruck, ihrer Erscheinung oder ihrer Gestalt (welcher Begriff dem der »species« im eucharistischen Zusammenhang nahekommt). Freilich kann dieses transphysikalische Sein dort, wo es zu einem konkreten Seienden aktualisiert wird, ontologisch nicht ohne Hinzutreten eines Einheits-, Ordnungs- und Ganzheitsprinzips verstanden werden. Dieses Prinzip kann als einheits- und ganzheitsstiftendes nicht aus der Materie oder ihren elementaren Teilen abgeleitet werden oder selbst ein materielles Sein besagen. Es hat immateriellen Charakter und stellt so auch die immanente Norm und das immanente Ziel der Materie dar. In ihrer Zuordnung erstellen beide das Seiende als Selbstandsein und als Konstitution. Solche Konstitution (als Äquivalent der Substanz) ist schon auf der Stufe des Atoms sinnvoll anzunehmen, aber sie ist darauf nicht zu beschränken. Es

⁵⁷ Vgl. M. Schmaus, a.a.O., 338.

⁵⁸ Vgl. zum Folgenden die erhellenden Ausführungen von J. Fellermeier, *Eucharistische Realpräsenz und moderne Physik*: a.a.O., 272 ff.

⁵⁹ W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen*, München ²1973, 137 f.

⁶⁰ Vgl. auch H. E. Hengstenberg, 25.

gibt »im Aufbau der höher materiell Seienden eine Stufung von Materien und Formen... innerhalb deren jeweils Materie einer zugeordneten Form untersteht«⁶¹, wobei die höher gestufte Materie die untergeordneten Stufen in sich faßt. Einer höher gestuften, in komplexen Verbindungen auftretenden Materie entspricht auch ein höheres Ganzheitsprinzip, wie etwa beim Menschen das körperlich und vitalpsychisch Materielle das Ganzheitsprinzip der Personalität über sich hat.

Zur natürlich – ontologischen Erhellung des eucharistischen Wandlungsgeschehens in Beziehung gesetzt, besagen diese aus dem ontologischen Substanzverständnis erhobenen Gedanken: Unter der Voraussetzung der Koexistentialität von Materie- und Formprinzip, muß eine Wandlung des materiellen Konstituens (aber nur eine solche, nicht eine Formänderung allein) die ganze Konstitution des Selbstseienden verändern und verwandeln. Diese ontologische Konstitution wie der Selbststand des konkreten Dinges werden einer *conversio* unterworfen (die freilich keine *annihilatio* ist). Daß die »*conversio totalis*« an den physikalischen und chemischen Erscheinungen nichts ändert, kann insofern begründet werden, als das materielle Sein, wie die modernen naturphilosophischen Überlegungen zeigen, nicht identisch ist mit seinen Erscheinungs- und Gestaltformen. Freilich bleibt dann ein letztes problematisches Moment bestehen: die Fortexistenz des Erscheinenden und der Gestalten bei Entziehung ihres seinshaften Substrates. Hierauf ist jedoch zu sagen, daß dieses Phänomen zwar nicht positiv einsichtig gemacht werden kann, daß es aber keinem Denkgesetz (zumal bei Annahme eines dynamischen Materiebegriffes) widerspricht. Es könnte sich aber auch die kritische Frage melden, ob dann die hier vertretene »Mikrobiologie« zuletzt so viel mehr austrage, wenn sie am Ende alles Physikalische unberührt lasse, und ob die dazu verwandte Grundvorstellung von einer nichtempirischen, nicht-physikalischen Materialität faktisch nicht einer Spiritualisierung des Materiellen gleichkomme, welche den anderen Deutungen vorgehalten wird. Aber hier ist wohl zu unterscheiden, daß eine nichtempirische Materialität keine Identifizierung von Materie und Geist bedeutet und daß das Ernstnehmen des Materiellen als solchen eine wesentliche Differenz zu allen rein finalistischen Deutungen setzt. Sie steht auf der Linie eines Denkens, das in allem Heilsgeschehen auch auf das Materielle und Leibliche achtet, angefangen von der Schöpfung über die Menschwerdung bis hin zur Auferstehung. Auf dieser Linie markiert die eucharistische Wandlung auch der Materie einen herausragenden Punkt, der in den spiritualistischen Theorien nicht wahrgenommen wird. Sie haben aber bislang die heilsrealistische Deutung, die unter Zuhilfenahme einer realistischen Ontologie erfolgt, nicht aus dem Felde schlagen können, woraus die neuerliche Hinwendung zu ihr zu erklären ist.

Die weitere Frage nach der angemessenen begrifflichen Bestimmung des Wandlungsgeschehens erlaubt dann eine Antwort, die nicht ausschließlich auf dem Substanz- und Transsubstantiationsbegriff beharren muß. Schon die Enzyklika »Mysterium fidei« gebraucht den aus der griechischen Patristik kommenden Begriff der »Transelementation« (»transelementent«) als Äquivalent⁶², der ebenfalls das Elementare, Überempirische dieses Vorgangs zum Ausdruck bringen kann. Wenn man die Substanz ontologisch als Inbegriff einer Konstitution versteht, in welcher ein materieller Bestand durch ein immaterielles Prinzip zur Einheit und Ganzheit eines Seienden gebracht wird, dann bleibt diese nicht dem physikalischen Bereich angehörende Substanz weiterhin »für die Darstellung des Wandlungsvorganges in der hl. Eucharistie von besonderer Bedeutung«⁶³. Da diese onto-

⁶¹ Ebda., 26.

⁶² Mysterium fidei. Vgl. Herderkorrespondenz 19 (August 1965) 517–520.

⁶³ J. Auer, a.a.O., VI, 187.

logische Substanzauffassung sich aber mit dem Begriff des selbständigen Seienden berührt, kann für die an ihm geschehende Wandlung auch der Begriff der »Seinswandlung« gesetzt werden. Insofern diese ontologische Konstitution (= Substanz) des Seienden seine tiefste Realität ausmacht, kann das Wandlungsgeschehen aber auch als »Transrealisation« bezeichnet werden⁶⁴. Alle diese Bezeichnungen sind dem menschlichen Denken zugänglich und begreifbar unter der einen Voraussetzung, daß es sich nicht in positivistischer Weise mit der Anerkennung äußerer Phänomene zufrieden gibt⁶⁵.

⁶⁴ So M. Schmaus, a.a.O., II, 349.

⁶⁵ Zum Substanzbegriff vgl. neuerdings auch H. E. Hengstenberg, *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Salzburg – München 1979, 41 ff.