

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Transsignifikation und Transfinalisation –

Edward Schillebeeckx und die Neuformulierungsversuche
der eucharistischen Realpräsenz im 20. Jahrhundert“

verfasst von / submitted by

Lydia Maria Steininger

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	3
1. Einleitung	4
2. Vorbemerkungen	6
2.1. (Hinter-)Gründe für eine Neuformulierung der Transsubstantiation.....	6
2.2. Theologisches Klima in Holland.....	8
2.3. Bisherige Lehre zur Realpräsenz und Transsubstantiation.....	9
2.4. Theologische Diskussion um die Realpräsenz im 20. Jahrhundert	13
2.4.1. Eucharistische Realpräsenz und die moderne Physik.....	14
2.4.2. Alternative Deutungsversuche im Bereich der Phänomenologie und der Umdeutung	15
2.4.3. Debatte nach Schillebeeckx.....	20
2.5. Begrifflichkeiten: Transsignifikation und Transfinalisation	21
3. Edward Schillebeeckx	22
3.1. Biografie und Werdegang	22
3.2. Zu Schillebeeckx‘ Sakramentenverständnis.....	26
3.3. Schillebeeckx‘ Anthropologie.....	28
4. Schillebeeckx‘ Neuformulierung der eucharistischen Realpräsenz	30
4.1. Hermeneutischer Zugang	30
4.2. Schillebeeckx und Thomas von Aquin.....	31
4.3. Glaubensdefinition des Tridentinums.....	31
4.4. Auseinandersetzung mit dem Begriff „Substanz“	32
4.5. Neuinterpretation des Tridentinums	35
4.6. Biblische Voraussetzungen	37
4.7. Phänomenologische Betrachtung hinter der eucharistischen Gegenwart	38
4.8. Anwendung auf die Eucharistische Gegenwart.....	39
4.9. Transsubstantiation und Transsignifikation	41
4.10. Der späte Schillebeeckx	46
4.11. Zusammenfassung Schillebeeckx‘ches Eucharistieverständnis.....	48
5. Exkurs: Schillebeeckx und Schoonenberg	49
6. Reaktionen auf Schillebeeckx‘ Theorie.....	50
6.1. Enzyklika „Mysterium fidei“	51
6.2. Giovanni Battista Sala.....	55
6.3. Leo Scheffczyk.....	56

6.4.	Josef Wohlmuth.....	59
6.5.	Lothar Lies.....	61
6.6.	Kurt Koch.....	62
6.7.	Helmut Hoping.....	63
6.8.	Joseph Ratzinger.....	65
6.9.	Alexander Gerken.....	66
6.10.	Bernd Jochen Hilberath.....	68
6.11.	Karl Rahner.....	70
6.12.	Georg Hintzen.....	72
6.13.	Notger Slenczka.....	74
6.14.	Thomas Freyer.....	76
7.	Naturwissenschaftliche Neuinterpretationsversuche: Die Wiedereroberung des Substanzbegriffes für die Transsubstantiation.....	77
7.1.	Jakob Fellermeiers elementarphysikalischer Zugang.....	77
7.2.	Ontologie der Artefakte von Dominikus Kraschl.....	79
7.3.	Robert Spaemanns Substantiation.....	81
7.4.	Naturphilosophischer Ansatz von Rudolf Hilfer.....	82
8.	Fazit.....	85
9.	Bibliografie.....	88
9.1.	Primärliteratur.....	88
9.2.	Sekundärliteratur.....	88
	Abstract.....	91

Abkürzungsverzeichnis

DH = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen von Heinrich Denzinger und Peter Hünermann¹

DEL = Dokumente zur Erneuerung der Liturgie²

ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie

Cath(M) = Catholica Münster (Zeitschrift)

ThQ = Theologische Quartalschrift

MthZ = Münchner theologische Zeitschrift

FKTh = Forum katholische Theologie

¹ Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg u. a. ⁴⁰2005.

² Heinrich RENNINGS – Martin KLÖCKENER (Hgg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973 (1), Kevelaer.

1. Einleitung

Viele Katholikinnen und Katholiken und sogar Priester können mit der Transsubstantiation heutzutage wenig anfangen. Dass sich ein Stück Brot, genau genommen eine Hostie, bei der Wandlung in der Eucharistiefeyer in den Leib von Jesus Christus verwandelt, ist für viele ungläubwürdig oder sogar lächerlich. Alles, was nicht hundertprozentig logisch durchdacht und verstanden werden kann, ist für den modernen Gläubigen schwer annehmbar und klingt eher nach Hokuspokus³ als nach erprobter kirchlicher Lehre. Dass die Lehre der Transsubstantiation bereits im 16. Jahrhundert auf dem Konzil von Trient definiert wurde und fixer Bestandteil des katholischen Glaubens ist, spielt dabei meistens keine Rolle.

Diese Diskrepanz zwischen dem Volksglauben und der kirchlichen Lehre kam in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf und hat zweifelsohne mit dem Verlust der uneingeschränkten Autorität der Kirche und dem naturwissenschaftlichen Fortschritt zu tun. Auch verschiedenste Theologen stellten sich der Frage, wie Transsubstantiation heute für den modernen Gläubigen verständlich und glaubwürdig vermittelt werden kann. Die Lösungsansätze können nicht unterschiedlicher sein und sind jeweils eher metaphysischer oder physischer bzw. phänomenologischer oder ontologischer Natur. Das gemeinsame Anliegen aller Ansätze ist es, zwischen der lehramtlichen Position der Transsubstantiationslehre und dem modernen Denken des zeitgenössischen Katholiken zu vermitteln.

Der wohl bekannteste Theologe, der diesem Problem nachging, war Edward Schillebeeckx (1914–2009), ein belgisch-niederländischer Dominikanerpriester und Theologe, der, um diese Frage zu beantworten, das Konzept der „Transsignifikation“ und „Transfinalisation“ verwendete. Ihm, aber auch seinen Theologenkollegen, die sich auch mit dieser Frage beschäftigen, ist diese Arbeit gewidmet.

Ich erachte es als eine der großen kirchlichen Herausforderungen unserer Zeit, die kirchliche Lehre und Botschaft in eine heute verständliche Sprache zu übersetzen, sodass der Inhalt, ohne sich wesentlich zu verändern, verständlich beim zeitgenössischen Glaubenden ankommt. Mit dieser Arbeit möchte dazu ein Stückweit beitragen. Dabei ist es keineswegs

³ Das Wort „Hokuspokus“ ist eine Verballhornung vom lateinischen „Hoc est enim corpus meum“, auf Deutsch: „Dies ist mein Leib“. Diese Worte werden während der Wandlung im Rahmen des Einsetzungsbereiches vom Priester gesprochen. Vgl. Wolfgang PFEIFER, „Hokuspokus“. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. URL: <https://bit.ly/3fbw4hI> [Abruf: 29. Juli 2021].

Ziel der Arbeit eine Alternative für die Transsubstantiation zu finden, sondern aufzuzeigen, wie Theologen bisher mit diesem Problem umgegangen sind, mit dem Ziel, dass sich der Leser bzw. die Leserin selbst ein Bild von den unterschiedlichsten Versuchen machen kann.

An dieser Stelle möchte ich noch hinzufügen, dass ich als Halb-Niederländerin einen besonderen Bezug zur niederländischen Kirche habe, von der das Ringen um ein neues Eucharistie-Verständnis größtenteils ausgegangen ist. Ich hatte daher auch das Privileg, Schillebeeckx im Original lesen zu können und mit der historischen Kirchensituation der Niederlande vertraut zu sein. Davon soll nun auch der (österreichische) Leser bzw. die Leserin im Rahmen dieser Diplomarbeit profitieren, ohne dass dabei der wissenschaftlich-neutrale Anspruch dieser Arbeit verloren geht.

2. Vorbemerkungen

Vor dem Einstieg in die Thematik müssen Begrifflichkeiten abgeklärt werden und gleichzeitig soll eine grundlegende Übersicht über die Problematik ermöglicht werden. Um Schillebeeckx' Thesen zu verstehen, gilt es zunächst, die sowohl zeitlichen (die vorkonziliaren Jahre) als auch räumlichen (die Niederlande) Hintergründe zu beleuchten. Außerdem sollen bereits in den Vorbemerkungen Schillebeeckx' Neuansätze in einen größeren theologischen Kontext gezeigt werden, da Reaktionen und Fortsetzungen in der Debatte wiederum das Verständnis der eigentlichen Thesen Schillebeeckx' erleichtern. Dabei klären sich Aussagen, die in diesem Kapitel nur angedeutet werden können, später im Hauptteil.

2.1. (Hinter-)Gründe für eine Neuformulierung der Transsubstantiation

Schillebeeckx selbst nennt drei Gründe, die zu (s)einer Erneuerung des katholischen Eucharistie-Verständnisses geführt haben.

Zunächst haben Theologen kurz nach dem Zweiten Weltkrieg eine scholastische Idee wiederentdeckt, die Thomas von Aquin mit "Sacramentum est in genere signi" kurzgefasst wiedergibt: die Zeichenhaftigkeit der Sakramente. Ohne dabei noch Aussagen über Realpräsenz machen zu wollen, besannen sich Theologen auf den symbolhaften und zeichenhaften Charakter der Sakramente. Dieses Wiederaufleben der „Theologie der Zeichen“ hatte Schillebeeckx zufolge eindeutig Auswirkungen auf die Theologie der Eucharistie. Er nennt Yves de Montcheuil als einen der ersten Vertreter, der diese Zeichenhaftigkeit der Sakramente auch auf die Eucharistie anwandte und zwar derart, dass die Gegensätze zwischen der physikalisch-ontologischen Sichtweise und der sakramental-zeichenhaften Sichtweise deutlich wurden.⁴ Gleichzeitig galt es einen Weg zu finden, die Gegensätze zwischen Transsubstantiation und „sacramentum-signum“, wie Schillebeeckx die zeichenbasierte Herangehensweise nennt, aufzuheben: „Transsubstantiation is profoundly real, but it is so within the framework of the category of ‚sacramentum-signum‘.“⁵ Im Gegensatz zur Scholastik, in der die Theorie des Zeichens in einem gnostischen oder rein kognitiven Sinne gedacht wurde, nähert sich die moderne Phänomenologie den Zeichen von einer anthropologischen Seite an, die Schillebeeckx „anthropology of sign“ nennt.

⁴ Edward SCHILLEBEECKX, Transsubstantiation, Transfinalization, Transignification, in: R. K. SEASOLTZ (Hg.), Living Bread, Saving Cup. Readings on the Eucharist, Collegeville 1987, 175–189, hier: 177.

⁵ Ebd., 178.

Der zweite Faktor ist eher philosophischer Natur und hängt mit dem Substanzbegriff zusammen, dessen Problematik in einem extra Kapitel ausführlich behandelt wird. Für die Neuinterpretation der eucharistischen Gegenwart ausschlaggebend war die historische Analyse, die damit einher ging. Theologen beschäftigten sich aufgrund der Brisanz des Substanzbegriffes mit dem tridentinischen Konzil und dessen Intention. Ziel der Analyse war es zu ergründen, ob die aristotelische Lehre von Substanz und Akzidenz von Trient affirmiert oder abgelehnt wurde. Engelbert Gutwenger war z. B. der Meinung, dass die Konzilsväter bewusst auf die Naturphilosophie des Aristoteles rekurrierten während Gisbert Ghyssens die These vertrat, dass die Konzilsväter sich bewusst von Aristoteles distanzieren.⁶ Karl Rahner wiederum bezeichnet das Dogma der Transsubstantiation nicht als ontologische, sondern logische Interpretation der Realpräsenz, die nicht mehr aussagt, als Christi Worte „dies ist mein Leib“⁷. Schillebeeckx selbst versucht hingegen stark zu machen, dass die eucharistische Realpräsenz Inhalt des katholischen Glaubens ist, und nicht die Kategorien, in denen diese gedacht wurde.⁸

Der dritte und letzte Faktor für die Neuinterpretation der Eucharistie liegt in der neuen Wertschätzung der unterschiedlichen „Realpräsenzen“ Christi. Die Reduzierung der Realpräsenz Christi auf die eucharistischen Gestalten Brot und Wein kommt aus der Zeit des Duns Scotus. Die zeitgenössische Theologie betont auch andere Arten der Gegenwärtigkeit Christi wie u. a. im Priester beim Gottesdienst, in den gerechten Seelen, in der gottesdienstlichen Gemeinde und eben auch in den Sakramenten. Jede Form der verschiedenen „Realpräsenzen“ hat eine eigene Realitätsweise: „The dogma of transubstantiation, then, does not restrict the real presence to the eucharist, but rather evaluates and determines the mode of real presence proper to the eucharist.“⁹

Jan Ambaum nennt auch drei Faktoren, die zur Erneuerung der Sakramententheologie beigetragen haben, die sich teilweise mit Schillebeeckx' Ansichten decken: „die Liturgische Bewegung; die historisch gesicherte Neubesinnung auf die Sakramentenauffassung der

⁶ Vgl. ebd., 178–179.

⁷ Karl RAHNER, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: DERS. (Hg.), Schriften zur Theologie. Neuere Schriften, Bd. 4, Einsiedeln ⁵1967, 357–386.

⁸ SCHILLEBEECKX, Transubstantiation, Transfinalization, Transignification, 179.

⁹ Ebd.

Kirchenväter und Thomas‘, und schließlich die Aufnahme neuer Interpretationsmodelle in die spekulative Theologie.“¹⁰

2.2. Theologisches Klima in Holland

Um das Werk Schillebeeckx‘ besser zu verstehen, muss ein Blick auf den theologischen Kontext und die Situation der katholischen Kirche in den Niederlanden geworfen werden. Schillebeeckx selbst charakterisiert das theologische Klima in Holland vor allem durch den „außerordentlichen Aufschwung der Wissenschaften vom Menschen“¹¹. Vor allem in der Verkündigung finde man „mehr Soziologie und Psychologie als Evangelium“¹². Dieses Bestreben nach Fortschritt in den Humanwissenschaften habe sich in Deutschland und Frankreich viel weniger gezeigt. Die holländischen Theologen gingen nach Schillebeeckx mehr denn je von der Erfahrung des menschlichen Lebens aus und dachten damit „existentiell, noch bevor sie die Phänomenologie gelesen hatten“¹³.

Humanwissenschaftliche Zeitschriften spielten im religiösen Leben Hollands eine größere Rolle als die offiziell katholischen Periodika. Schillebeeckx kritisiert, dass in Holland keine theologischen Werke „ausgesprochenen wissenschaftlichen Charakters“ erschienen und, dass es damals nur einen einzigen großen, holländischen Theologen gab, nämlich Schoonenberg¹⁴. Sonst gebe es nichts als unmittelbar engagierte Theologie, die zwar das ganze Volk erreiche, der es aber an Wissenschaftlichkeit und Ernsthaftigkeit fehle. Trotzdem habe das zweite Vatikanische Konzil in Holland seine Ziele erreicht, da es einen intensiven Austausch zwischen „offiziellem oder authentischem und wissenschaftlichem oder theologischem Lehramt“ gegeben hat und somit wurde die Gefahr eines Bruches erfolgreich eingedämmt.¹⁵

Idealerweise solle die wissenschaftliche Theologie in absoluter Freiheit von Rom forschen können um „das ganze kirchliche Leben, die Bischöfe, auch den Papst kritisch zu begleiten, überall dort, wo die kritische Funktion legitimerweise einsetzen muß“¹⁶. Dieser Satz ist programmatisch für Schillebeeckx‘ Lebenswerk. Gleichzeitig hält er die Spannung zwischen

¹⁰ Jan AMBAUM, Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten (Pustets theologische Bibliothek), Regensburg 1980, 16.

¹¹ Edward SCHILLEBEECKX, Die Theologie, in: Edward SCHILLEBEECKX u. a. (Hgg.), Kirche in Freiheit. Gründe und Hintergründe des Aufbruchs in Holland, Authentische Informationen, 9–28. 22.

¹² Ebd., 22.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. ebd., 23.

¹⁵ Vgl. ebd., 24.

¹⁶ Ebd.

aufgeschlossenen Lokalkirchen und Rom „an sich nicht für ungesund, solange sie den Dialog nicht unmöglich macht und dieser ehrlich und wahrhaftig bleibt“¹⁷.

Neben dieser eher positiv-aufgeschlossenen Beschreibung des niederländischen Kirchenklimas von Schillebeeckx, gibt es auch andere, weniger rosige Stimmen zur Situation der katholischen Kirche. Stefan Gärtner konstatiert zum Beispiel einen Umbruch im niederländischen Katholizismus in den 50er Jahren: Man habe sich Sorgen gemacht über die „wachsende Entfremdung der Kirche von den Intellektuellen und den Arbeitern (und umgekehrt), über die Äußerlichkeit und den reinen Moralismus des Glaubens bei vielen Kirchgängern und über den unzeitgemäßen Klerikalismus mancher Priester“¹⁸.

Außerdem gab es ein berühmt-berüchtigtes Hirtenschreiben der niederländischen Bischöfe, das 1954 unter dem Titel „De katholiek in het openbare leven van deze tijd“ (Der Katholik im öffentlichen Leben der Gegenwart) veröffentlicht wurde. Dieses „Mandement“ stieß, Ruh zufolge, „mit seinem Versuch, die katholische Einheit in gesellschaftlich-politischen Fragen und auch die Autorität des Lehramts einzuschärfen, vielfach auf Widerspruch“¹⁹. Der Hirtenbrief verurteilt Liberalismus, Humanismus und Sozialismus, und droht niederländischen Katholiken, die sich trotzdem in solchen Gruppierungen organisieren mit der Exkommunikation.²⁰ Auch innerhalb der katholischen Kirche wurde das Schreiben sehr kritisch rezipiert, auch wenn die katholische Arbeiterbewegung das Schreiben begrüßte.

In diese unruhige Phase des niederländischen Katholizismus fiel die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils von Papst Johannes XXIII. am 25. Jänner 1959. Schillebeeckx beeinflusste, wie in einem späteren Teil dieser Arbeit gezeigt wird, maßgeblich die niederländische Diskussion im Vorfeld des Konzils.²¹

2.3. Bisherige Lehre zur Realpräsenz und Transsubstantiation

Dieser Teil soll einen kurzen, keineswegs vollständigen Überblick über die Diskussion liefern, die schlussendlich zur Erklärung der Transsubstantiationslehre am Konzil von Trient (1545–1563) geführt hat. Die Notwendigkeit dieses Abschnitts liegt darin, dass sich – je nach Interpretation und Auffassung dieser Konzilsbeschlüsse – die Aussagen der

¹⁷ Ebd. 27.

¹⁸ Stefan GÄRTNER, Der Fall des niederländischen Katholizismus. Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft (Katholizismus im Umbruch 5), Freiburg i.Br. 2017, 27.

¹⁹ Ulrich RUH, Edward Schillebeeckx. Leben und Denken, Freiburg im Breisgau 2019, 60.

²⁰ Vgl. Johannes DE JONG – Bernardus ALFRINK, De katholiek in het openbare leven van deze tijd. Bisschoppelijk Mandement 1954. URL: <https://bit.ly/3yiwvvyA> [Abruf: 30. Mai 2021].

²¹ Vgl. RUH, Schillebeeckx, 59–61.

verschiedenen (zeitgenössischen) Theologen über die dort entschiedenen Inhalte ändern. Um also Aussagen und Neuinterpretationsversuche über die Transsubstantiationslehre zu wagen, müssen die Inhalte des Konzilstextes und vor allem die Intentionen der Konzilsväter genauestens gekannt und analysiert werden.

Eine der ersten Erwähnungen des Begriffes „Transsubstantiation“ fand auf dem vierten Laterankonzil in Auseinandersetzung mit den Irrlehren der damaligen Zeit statt.²² Dennoch gab es zeitgleich sowohl Vertreter der Konsubstantiationslehre und der Remanenztheorie als auch der Annihilationstheorie. Erst im 13. Jahrhundert konnte sich die Transsubstantiationslehre durchsetzen.²³ In seiner 13. Sitzung hat das Konzil von Trient am 11. Oktober 1551 die Lehre von der Realpräsenz und der Transsubstantiation als Verteidigung gegen die reformatorischen Einwände formuliert.²⁴

Ohne Zweifel reagieren die Konzilsväter in ihrem Beschluss auf die vergangenen Herausforderungen des ersten und zweiten Abendmahlsstreits zwischen Ratramnus und Baschasius Radbertus im 9. Jahrhundert sowie vielen weiteren Auseinandersetzungen, auf die jetzt nicht näher eingegangen wird.

Das Anliegen der der Transsubstantiationslehre, im Besonderen der zwei entsprechenden Kanones, lässt sich aus heutiger Sicht größtenteils schwer eruieren. Da das Konzil aber bereits allen Christgläubigen im Vorwort untersagt, „es künftig zu wagen, über die heiligste Eucharistie anders zu glauben, zu lehren oder zu predigen, als wie es in diesem vorliegenden Dekret erklärt und festgelegt ist“²⁵, ist die korrekte Lesart der Beschlüsse nach wie vor von größter Relevanz. Es streiten sich viele Theologen des 20. Jahrhunderts darum, was Kernaussage des Konzils ist und was der damals zeitbedingte Denkhorizont war. Wesentlich für die vorliegende Arbeit ist vor allem die Frage, ob die eucharistische Wandlung notwendigerweise in den aristotelischen Kategorien von Substanz und Akzidenz gedacht werden muss oder ob die Konzilsväter nur in diesen Kategorien denken konnten. Ein weiterer fraglicher Punkt ist, ob der Fokus innerhalb der eucharistischen Gegenwart eher auf

²² Vgl. Hans-Jürgen FEULNER, „Transsubstantiation“. Die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, in: Wolfgang SLAPANSKY (Hg.), Das Wunder Wein. „Kult–Fest–Ritual“, St. Pölten 2009, 27–39, hier: 30.

²³ Vgl. Helmut HOPING, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg i. B. 2011, 209–210.

²⁴ Josef WOHLMUTH, Eucharistie als liturgische Feier der Gegenwart Jesu Christi. Realpräsenz und Transsubstantiation im Verständnis katholischer Theologie, in: Thomas SÖDING (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 2002, 87–119, hier: 101.

²⁵ DH 1635.

der somatischen Realpräsenz liegen sollte oder auf der Personalpräsenz im Sinne der Mahlfeier oder der Aktualpräsenz im Sinne der Lebenshingabe Jesu am Kreuz.

Ohne Zweifel bekennen sich die Konzilsväter zu einer eucharistischen Gegenwart des Herrn und einer Wandlung von Brot und Wein. Wie genau Christus gegenwärtig ist und was sich genau wandelt wird Teil der Kontroverse sein, die in dieser Arbeit beleuchtet wird. Je nachdem, welcher Theologe gefragt ist, wird ein anderer Teilaspekt dieser eucharistischen Wandlung im Sinne des tridentinischen Konzils beleuchtet. Bernd Hilberath zufolge erfordert der tridentinische Glaube „die Konzeption des Wandlungsvorgangs als einer *conversio substantialis*, durch die die *species* von Brot und Wein zu Zeichen der ‚wahren, wirklichen und substanzialen‘ Anwesenheit von Christi Fleisch und Blut [...] werden“²⁶.

Entscheidend für die im 20. Jahrhundert aufflammende Diskussion ist ohne Zweifel die Wortwahl im Kanon 1 der Sessio XIII des Konzils von Trient, wie Josef Wohlmuth in seiner Dissertation herausarbeitet. Da die ersten beiden Kanones für das Verständnis von Schillebeeckx‘ Thesen von großer Wichtigkeit sind, werden sie hier ausführlicher behandelt. Der erste Kanon lautet:

„Wer leugnet, daß im Sakrament der heiligsten Eucharistie wahrhaft, wirklich und substanzhaft [vere, realiter et substantialiter] der Leib und das Blut zusammen mit der Seele und Gottheit unseres Herrn Jesus Christus und daher der ganze Christus enthalten ist, vielmehr sagt er sei lediglich wie in einem Zeichen bzw. Abbild [signo vel figura] oder der Wirkkraft nach in ihm [aut virtute] der sei mit dem Anathema belegt.“²⁷

Kanon 1 hält nach Wohlmuth fest, dass die Eucharistie ein eschatologisches Sakrament sei, welches die Wirklichkeit nicht nur im alttestamentlichen Sinne anzeigt, sondern diese auch enthält. In der Patristik wurden für diesen Unterschied die *termini technici* „figura“ im Sinne von Zeichen und „veritas“ im Sinne der neutestamentlichen Wahrheit verwendet. Für die Zeichenhaftigkeit der Eucharistie konnte man damals, Wohlmuth zufolge, nicht ausschließlich den alttestamentlichen Begriff verwenden, da dies für die Konzilsväter „einen Rückfall in den vorchristlichen Äon bedeutet“²⁸ hätte. Wohlmuth betont jedoch ausdrücklich, dass dies nicht bedeute, dass die Zeichenhaftigkeit der Eucharistie abgelehnt würde, denn „der lebendige Christus begegnet gerade nicht in ‚korporaler Präsenz‘, wie die Ablehnung entsprechender Ausdrücke aus dem Concilium Romanum und aus dem Konzil

²⁶ Bernd J. HILBERATH, „Substanzverwandlung“– „Bedeutungswandel“ – „Umstiftung“. Zur Diskussion um die eucharistische „Wandlung“, in: *Cath(M)* 39/2 (1985) 133–150, hier: 139.

²⁷ DH 1651.

²⁸ Josef WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1-4 der Sessio XIII Band 1: Darstellung* (Europäische Hochschulschriften 37), Bern 1975, 454.

von Konstanz beweist.“²⁹ Nach Wohlmuth habe der Kanon 1 also eine ausschließlich theologische Aussage im Hinblick auf die eschatologischen Auslegung der Einsetzungsworte, der nichts über die Art der Realpräsenz aussagen will: „Wer sich jedoch mit der theologischen Aussage des Kanon 1 zufriedengibt, erkennt zugleich, wie offen diese gegenüber neuen Fragestellungen ist“³⁰, konkludiert er.

Der Kanon 2 beschäftigt sich damit, wie die in Kanon 1 angenommene Präsenz zu denken ist und lautet:

„Wer sagt, im hochheiligen Sakrament der Eucharistie verbliebe zusammen mit dem Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus die Substanz des Brotes und des Weines, und jene wunderbare und einzigartige Verwandlung der ganzen Substanz [conversionem totius substantiae] des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut, wobei lediglich die Gestalten [speciebus] von Brot und Wein bleiben, leugnet – und zwar nennt die katholische Kirche diese Wandlung sehr treffend Wesensverwandlung [transsubstantiationem] –: der sei mit dem Anathema belegt.“³¹

In der dazugehörigen Erklärung im Kapitel 4 steht ausführlicher: „Diese Wandlung wurde von der heiligen katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne [convenienter et proprie] Wesensverwandlung [transsubstantiatio] genannt.“³²

Die damalige Alternative zur Transsubstantiation war eine hypostatische Union, also vereinfacht gesagt eine Vereinigung statt einer Verwandlung. Im Mittelpunkt des Canons stand aber nicht der Begriff „transsubstantiatio“, sondern „conversio“, als Rückbesinnung auf Quellen und Überlieferungen. Die „Transsubstantiation“ wurde dennoch beibehalten, weil es, erstens, ein Ausdruck der „sprachregelnden Autorität der Kirche“ war und zweitens, ein damals modernes, neuzeitliches Wort war. Vieles spricht dafür, dass der Begriff also nicht primär aufgrund einer Befürwortung des aristotelisch-scholastischen Denkens gewählt wurde, was in der späteren Diskussion noch von großer Relevanz sein wird.

Wohlmuth stellt auch hier für die späteren Interpretationsmodelle folgendes klar: „Daß das damalige Problem: Transsubstantiation oder Union, nicht mit dem heutigen Dilemma: Transsubstantiation oder Transsignifikation, zu verwechseln ist, muß wohl nicht eigens gesagt werden.“³³ Nach Wohlmuth kann man ebenso wenig vom tridentinischen Canon 2 her eine „Wandlung als konkreten Vorgang an Brot und Wein“³⁴ denken, da dies eine

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., 455.

³¹ DH 1652.

³² DH 1642.

³³ WOHLMUTH, Realpräsenz und Transsubstantiation, 456.

³⁴ Ebd., 457.

unrechtmäßige Rückprojektion auf das Konzil sei: Eine physikalische oder metaphysische Verwandlung setze ein differenziertes Denken voraus, das sich, Wohlmuth zufolge, bei den Konzilsvätern nicht annehmen lässt.

Die verbleibenden Kanones drei bis elf, in denen es um die Zweigestaltigkeit und der Frage nach dem Verhältnis von Sakrament und Opfer sowie um die eucharistische Aufbewahrung und Verehrung geht, sind für diese Arbeit von geringer Relevanz, daher wird auf sie nicht näher eingegangen.

2.4. Theologische Diskussion um die Realpräsenz im 20. Jahrhundert

Die Schultheologie des 20. Jahrhunderts legt ihren Schwerpunkt in Sachen Sakramententheologie auf die Erörterung der Sakramente als Heilmittel. Dabei werden besonders auf die Kausalität der Sakramente und die apologetische Absicherung gegen Einwände der Reformatoren und Modernisten eingegangen. In die dogmatische Sakramententheologie hat auch die Diskussion um die gültige Spendung Einzug genommen. Der christologische Aspekt der Sakramente ist dabei beinahe völlig verloren gegangen was zur Folge hatte, dass die neue liturgische Bewegung schwer Anschluss an die schulische Sakramententheologie fand.³⁵

Erst in der Zwischenkriegszeit fand die für die Sakramententheologie fruchtbare Begegnung zwischen Dogmatik und liturgischer Bewegung, vor allem in den Zentren Maria Laach und Kaisersberg in Löwen statt. Aus dieser Zeit stammt auch die These der „Mysteriengegenwart“ von Odo Casel, der das Sakrament als Bindeglied zwischen dem Heilswerk Christi, dem Menschen und Christus selbst versteht. Gleichzeitig kam es zu einer Neuentdeckung der thomasischen Sakramententheologie, und darin vor allem zu einer Auseinandersetzung mit der Kausalität des Zentralsakraments des Christentums.³⁶

Vereinzelt gibt es jedoch auch Gelehrte des 20. Jahrhundert, die den terminus technicus „Transsubstantiation“ unkritisch verwenden. Louis-Marie Chauvet schreibt zum Beispiel: „Das Konzept der ‚Transsubstantiation‘ eignet sich aptissime, um den Modus der eucharistischen Gegenwart Christi auszudrücken.“³⁷ Die meisten Theologen setzten sich

³⁵ Vgl. AMBAUM, Glaubenszeichen, 16.

³⁶ Vgl. ebd., 17 f.

³⁷ Louis-Marie CHAUVET, Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne (Cogitatio fidei 144), Paris 1987, 393: „Le concept de ‚transsubstantiation‘ convient aptissime pour exprimer le mode de la présence eucharistique du Christ.“ [eigene Übersetzung aus dem französischen Original].

jedoch kritisch mit dem Verständnis von Transsubstantiation auseinander, mit einer jeweils unterschiedlichen Hermeneutik, die im Folgenden näher erläutert werden soll.

2.4.1. Eucharistische Realpräsenz und die moderne Physik

Besonders in den 20er Jahren des 20. Jahrhundert wurde der Transsubstantiations-Begriff einer lauten Kritik unterzogen, die sich auf die modernen Naturwissenschaften berief. Die Ergebnisse der Quantenphysik über die Mikrostruktur der Materie zeigen zum Beispiel, dass materiellen Gegenstände zu denen auch Brot und Wein zählen und die wir umgangssprachlich als „Dinge“ bezeichnen, überhaupt keine Substanzen im hylemorphistischen Sinne sind. Diese Körper oder Gegenstände sind je nach dahinterliegender Theorie „akzidentelle Konglomerate vieler Substanzen“ oder „die Modi einer großen Universalsubstanz“.³⁸ Durch die in den Vordergrund tretende, naturwissenschaftliche Denkweise lief der Begriff die Gefahr, auch im theologischen Sinne auf seine physikalisch-chemische Größe reduziert zu werden. Die chemische Verwandlung wurde somit zum vorherrschenden Paradigma.³⁹

Hinter der Auseinandersetzung mit der modernen Physik liegt der Gedanke, dass wenn es sich, wie bis dahin angenommen, bei der Transsubstantiation um eine „Veränderung von physikalischen Größen“ handelt, dann müsse das von der Physik festgestellt werden können. An den physikalischen Bestandteilen von Brot und Wein lässt sich jedoch nach der Konsekration keine Veränderung feststellen.⁴⁰

Was die theologische Debatte zur Substanz betrifft, pflegten die Neuscholastiker das Konzept der Substanz dem Menschen als spirituelles Wesen vorzubehalten. Gegenstände, wie auch Brot und Wein, können nicht im scholastischen Sinne als Substanz bezeichnet werden.⁴¹ Demnach wäre ein Rekurren auf die Naturwissenschaften in der Frage nach der Substanz im neuscholastischen Denken undenkbar. Dies ist jedoch eine legitime Herangehensweise, die im 20. Jahrhundert eher wenig Anklang fand und für die Auseinandersetzungen rund um Schillebeeckx keine Rolle spielte.

³⁸ Vgl. Georg HINTZEN, Transsignifikation und Transfinalisation. Überlegungen zur Eignung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch, in: *Cath(M)* 39/3 (1985) 193–216, hier: 194.

³⁹ WOHLMUTH, Eucharistie als liturgische Feier. 104.

⁴⁰ Vgl. Jakob FELLERMEIER, Eucharistische Realpräsenz und moderne Physik, in: Hans PFEIL (Hg.), *Unwandelbares im Wandel der Zeit. 20 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben*, Bd. 2, Aschaffenburg 1977, 261–285, hier: 271.

⁴¹ Vgl. SCHILLEBEECKX, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, 178.

Schillebeeckx und andere Kritiker des scholastischen Substanzbegriffes haben in den 60er Jahren nicht versucht, den konziliaren Substanzbegriff mit dem modern-physikalischen Substanzverständnis in Einklang zu bringen, sondern lehnten diesen sofort ab. Erst ab den 1970er Jahren gab es Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftler wie Fellermeier, Spaemann und Hilfer, die versuchten diese Diskrepanz aufzulösen. Da dieser Ansatz für Schillebeeckx und seine Mitstreiter unerheblich war, wird im Hauptteil dieser Arbeit nicht weiter darauf eingegangen. Der Vollständigkeit halber und auch um die Originalität dieses naturwissenschaftlichen Paradigmas herauszuarbeiten, ist dem ein ganzes Kapitel am Schluss der Arbeit gewidmet.

2.4.2. Alternative Deutungsversuche im Bereich der Phänomenologie und der Umdeutung

In Abgrenzung vom aristotelischen sowie auch physischen Substanz-Begriff hat die Diskussion über die eucharistische Realpräsenz mit der metaphysisch-phänomenologischen Auseinandersetzung über das „Wesen“ eine neue Wendung bekommen. Anstelle eines physisch-kosmologischen Substanzbegriffes bietet sich daher für ein besseres Verständnis im 20. Jahrhundert ein metaphysischer Substanzbegriff an, der Wesen und Erscheinung einer Wirklichkeit unterscheidet. Eine weitere Herangehensweise wäre, den Substanzbegriff im Anschluss an Heidegger anthropologisch zu definieren, in dem das Seiende „vom Zweck, von der Funktion, von der Bedeutung und vom Sinn her verstanden [wird], den es für die Menschen hat“⁴².

Das Wesen oder die Substantialität hat demnach viel mehr mit Sprache, Verstehen und Weltanschauung zu tun. Die Debatte verschob sich also auf erkenntnistheoretische Fragestellungen zur Reichweite unserer Wahrheitsansprüche und Wahrnehmung.⁴³ Da diese Fragestellungen und damit verbunden die Vorstellung von „Substanz“ im Sinne einer „inneren Wesensidee in allen Dingen“⁴⁴ für den modernen Menschen oft schwer erfassbar ist, haben Theologen wie Schillebeeckx und Schoonenberg versucht, ein einfaches, zugänglicheres Konzept zu erstellen.

Ziel dieser neueren Konzepte war ein zutiefst theologisches Anliegen nämlich die

„Wiedergewinnung des Mysterien- und Heilscharakters der Glaubenswirklichkeiten und ihrer sakramentalen Feier; [und die] Einordnung der somatischen Realpräsenz in die Personal- und

⁴² HINTZEN, Transsignifikation und Transfinalisation, 195.

⁴³ Vgl. WOHLMUTH, Eucharistie als liturgische Feier, 104 f.

⁴⁴ FEULNER, Transsubstantiation, 35.

Aktualpräsenz des erhöhten Herrn in seiner Gemeinde, in seinem Leib, so daß die eucharistiefeiernde Gemeinde selber als ‚res et sacramentum‘ erkannt werden kann.“⁴⁵

Vielen Theologen zufolge sei es beinahe unmöglich dieses Anliegen in naturphilosophisch-aristotelischen Kategorien auszudrücken. Theodor Schneider drückt dies folgendermaßen aus: „mit ‚Substanz und Akzidentien‘ eine personale Beziehung, eine liebende Gemeinsamkeit zu beschreiben, ist aber fast unmöglich“⁴⁶

Die ersten Theologen, die die aristotelisch-scholastische Erklärung des Transsubstantiations-Dogmas von Trient (nicht jedoch das Dogma als solches) öffentlich kritisierten, waren der Priester Alfred Vanneste und der evangelische Theologe Julius Möller, wobei letzterer auch auf die Phänomenologie rekurrierte. Dennoch blieb die Debatte der breiten Öffentlichkeit größtenteils verschlossen.⁴⁷ Wohlmuth zufolge wurde die Diskussion jedoch angestoßen durch den Dominikanerpater Marc de Munnynck, der 1928 einen Artikel über den Hylemorphismus im zeitgenössischen Denken verfasste und in dem er der Theologie vorwarf, im Gegensatz zur Philosophie Aussagen ohne Rücksicht auf die moderne Naturwissenschaften treffen zu können.⁴⁸ Auch Albert Mitterer und der Innsbrucker Theologe Franz Unterkirchner stellen sich bereits vor dem Zweiten Weltkrieg die Frage, wie sich die naturwissenschaftliche Ansicht zu der streng theologischen Aussage der Eucharistie verhalten kann.

Der katholische Diskurs um die eucharistische Realpräsenz erhielt auch viele wichtige Impulse aus der protestantischen Theologie. Besonders nennenswert sind darunter Franz Jehan Leenhardt und Max Thurian, die in ihren entsprechenden Werken sogar eine eucharistische Realpräsenz vertreten.⁴⁹ Der von Frankreich ausgehende, durchwegs ökumenische Diskurs wurde rasch auch auf den flämisch-niederländischen Raum ausgedehnt.

Im September 1958 fand in der belgischen Benediktinerabtei von Saint-Croix d’Amay in Chevetogne eine interkonfessionelle Tagung zum Thema „Eucharistie“ statt, wo es schon zu einigen Neuformulierungsversuchen der Transsubstantiation kam. Die katholischen Gelehrten versuchten die eucharistische Realpräsenz mit Hilfe von personalen Kategorien

⁴⁵ HILBERATH, Substanzverwandlung, 143.

⁴⁶ Theodor SCHNEIDER – Dorothea SATTLER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz 2008, 162.

⁴⁷ Vgl. SCHILLEBEECKX, Transsubstantiation, Transfinalization, Transignification, 180.

⁴⁸ Vgl. WOHLMUTH, Realpräsenz und Transsubstantiation, 8.

⁴⁹ Vgl. SCHILLEBEECKX, Transsubstantiation, Transfinalization, Transignification, 181.

darzustellen. Die Teilnehmer waren durchwegs der Meinung, dass die katholische und protestantische Auffassung im Grunde eine bisher unvermutete Einheit bilden. Dazu wäre es notwendig, die jeweiligen konfessionellen Begriffe auf die dahinter gemeinte Sache zu durchleuchten.⁵⁰

Auf dieser Konferenz wurde auch erstmals Heideggers Reflexion über die Wirklichkeit als Möglichkeit, die eucharistische Wirklichkeit anders zu definieren, eingebracht. Sein Ansatz der transzendentalen, vom Sein-als-solchem ausgehenden Relation hat wiederum Karl Rahner und Bernhard Welte zu ihrer Neuinterpretation der Realpräsenz auf Basis der relationalen Seinslehre inspiriert. Sowohl diese philosophisch-anthropologische Bewegung als auch die biblisch-ökumenische und die liturgisch-patristische Strömungen drängten also nach einer neuen Begrifflichkeit, die auch für die Zukunft Aussagekraft hat.⁵¹

Einen weiteren frühen Beitrag zur Debatte um die eucharistische Realpräsenz lieferten zwei italienische Theologen – Carlo Colombo und Francesco Selvaggi – zwischen 1949 und 1960. Colombo vertrat die Meinung, dass die Transsubstantiation keine physische Wandlung, sondern einen ontologischen Wandel beinhalte. Im Gegensatz dazu machte Selvaggi eine physische, beinahe chemische Wandlung der Eucharistie statt. Die Transsubstantiation sei eine totale Verwandlung des Brotes, nur die Erscheinungsform bleibe gleich.⁵² Die neuen Theorien zur Realpräsenz, die später entstanden, sind daher mitunter auch als Reaktion auf diese chemische Interpretation der Wandlung zu verstehen.⁵³ Auch nach mehreren Jahren Auseinandersetzung behielten beide Theologen ihre Position bei und schafften es nicht, einen breiteren Konsens zu erlangen. Anzumerken gilt hier, dass in der Colombo-Selvaggi Debatte die Ontologie und die Diskussion um das „sacramentum-signum“ noch keine Rolle spielten.

Alexander Gerken unterteilt die neuen Interpretationsversuche der 1950er Jahre in zwei Kategorien: Die erste Gruppe, zu der er Max Thurian und Jean-Marie Roger Tillard zählt, betrachtet die Eucharistie vom heilsgeschichtlichen und ekklesialen Gesichtspunkt aus. Zentral sei demnach die eschatologische Gabe der vollen Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, die noch verborgen ist, aber an der wir in der Eucharistie Anteil haben. Die zweite

⁵⁰ Vgl. Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 170 f.

⁵¹ Vgl. ebd., 172 f.

⁵² Vgl. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation*, 13.

⁵³ SCHILLBEECKX, *Transsubstantiation, Transfinalization, Transignification*, 185.

Gruppe, zu der Piet Schoonenberg gehört, setzt sich mehr mit der Ontologie und der Zeichenhaftigkeit des Sakraments auseinander sowie mit dem relationalen Wesensbegriff.⁵⁴

Nach Wohlmuth stellt die Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker in Passau im Jahr 1959 einen Wendepunkt im Dilemma der Eucharistiefrage dar. Leo Scheffczyk und Bernhard Welte haben zu diesem Treffen wesentliche Beiträge geleistet. Scheffczyk versucht, genau anders herum als in der italienischen Diskussion, ein vertieftes Verständnis der Materie von der eucharistischen Realpräsenz her zu erlangen. Für ihn ist Transsubstantiation „nicht nur die Transformierung einer Materie in die andere, sondern der Übergang rein irdischen Stoffes in eine mit der Gottheit verbundene, übernatürlich existierende Leibessubstanz, so daß eigentlich die ‚Erde selbst‘ in die Herrlichkeitsexistenz dieses Leibes hinaufgehoben wird“⁵⁵. Hinter Weltes Versuch steckt eher ein erkenntnis-metaphysisches Konzept, das besagt, dass „Sein“ Intentionalität sei. Welte versucht zu zeigen, dass der Seinswandel viel tiefer sei als es je eine chemisch-physikalische Wandlung sein könnte.⁵⁶

Einen wichtigen Beitrag zur entstehenden Debatte lieferte der niederländische Priester Johann Bernhard Möller in einem Artikel im Jahre 1960, zu dessen Ziel er sich setzte, „die Transsubstantiation außerhalb des Substanz-Akzidenzschemas darzustellen, um ein vertieftes Verständnis der Heilsbedeutung der Eucharistie zu finden“⁵⁷. Für ihn ist bereits klar, dass der thomastische Substanzbegriff nicht zum Dogma der Transsubstantiation gehört. Nach der Konsekration habe das Brot, Möller zufolge, nur die Funktion eines Vermittelnden Zeichens. Auch wenn er die Termini „Transsignifikation“ und „Transfinalisation“ noch nicht verwendet, sind sie dem Sinn nach da.⁵⁸

Der Höhepunkt der eucharistischen Debatte, unmittelbar vor dem Erscheinen der Enzyklika *Mysterium Fidei*, wurde vor allem in den Niederlanden und in England (u.a. Charles Davis) ausgetragen. Der niederländische Diskurs wurde bestimmt von Piet Schoonenberg, der mit seiner Neuinterpretation der Transsubstantiation über verschiedene katholische Zeitschriften ein großes Publikum erreichen konnte. Parallel dazu publizierte ein weiterer niederländischer Priester, Luchesius Smits, Thesen, die widerlegten, dass überhaupt eine Wandlung von Brot und Wein bei der Eucharistie stattfindet. Das hat wiederum viel Kritik

⁵⁴ Vgl. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 173–175.

⁵⁵ Vgl. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation*, 19.

⁵⁶ Ebd., 22 f.

⁵⁷ Ebd., 33.

⁵⁸ Vgl. ebd., 33–35.

unter den niederländischen Christen verursacht, die Schoonenberg und Smits als Leugner des Transsubstantiations-Dogmas in einen Topf warfen, obwohl deren Anliegen objektiv gesehen ganz unterschiedlicher Natur waren.⁵⁹

An diesem Punkt der Diskussion trat Schillebeeckx aktiv in die Debatte ein, zunächst mit seinem 1965 erschienenen Artikel „Christus‘ tegenwoordigheid in de Eucharistie“ (dt: Die Gegenwart Christi in der Eucharistie), den er dann im Jahr 1967 in erweiterter Form unter dem gleichen Titel als Buch publizierte. Auf die detaillierte Argumentation Schillebeeckx‘ wird in den folgenden Kapiteln eingegangen.

Die niederländischen Bischöfe, unter Leitung von Kardinal Alfrink, fühlten sich aufgrund der teils herrschenden Verwirrung unter den Gläubigen dazu bemüht, am 9. Mai 1965 einen Hirtenbrief zu veröffentlichen, um in der Angelegenheit um die Eucharistische Realpräsenz Klarheit zu schaffen. Darin betonten sie, dass die Realpräsenz niemals aufgegeben werden wird:

„Wenn in dieser Zeit innerhalb der Kirche über die Gegenwart des Herrn unter den eucharistischen Gestalten diskutiert wird, dann betrifft diese Diskussion nicht die Frage, ob Er wirklich anwesend ist. Innerhalb der Kirche kann die Diskussion nur über die Frage gehen, wie man sich die nähere Vorstellung von dieser wahrhaften Gegenwart bilden kann. Wir meinen, dass wir diese Frage nach der Art und Weise von Christi Gegenwart zur freien Diskussion an die Theologen lassen dürfen, solange die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi und die Wahrhaftigkeit seiner Gegenwart in den eucharistischen Gestalten beachtet werden.“⁶⁰

Daraufhin empfing Kardinal Alfrink einen Brief von Papst Paul VI., datiert vom 19. Juli 1965, worin der Papst den niederländischen Bischöfen dafür dankt, dass sie mit Achtsamkeit und Weisheit die richtigen Worte gefunden haben, um den Glauben der Katholiken zu beschützen vor möglichen Irrlehren. Der Papst ermutigte sie somit nur knapp zwei Monaten vor der Erscheinung der Enzyklika „Mysterium fidei“, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen.⁶¹ Dies deutet darauf hin, dass die Enzyklika auch nicht in erster Linie gegen

⁵⁹ Vgl. SCHILLEBEECKX, Transubstantiation, Transfinalization, Transignification, 182.

⁶⁰ AFRINK et al., *Katholiek Archief* 20 (1965) 598–600. Zitiert nach: Martinus H. MULDER, Synthese en deining rond publicatie van de encycliek Mysterium Fidei. URL: <https://bit.ly/2V0HcHt> [Abruf: 5. Mai 2021]. „Als er in deze tijd binnen de Kerk over de tegenwoordigheid des Heren onder de eucharistische gestalten wordt gediscussieerd, dan betreft deze discussie niet de vraag, of Hij werkelijk tegenwoordig is. Binnen de Kerk kan de discussie alleen gaan over de vraag, hoe men zich een nadere voorstelling van deze waarachtige tegenwoordigheid kan trachten te vormen. Wij menen, dat wij deze vraag naar de wijze van Christus' tegenwoordigheid ter vrije discussie mogen laten aan de theologen, zolang de verandering van brood en wijn in het Lichaam en Bloed des Heren en de waarachtigheid van zijn tegenwoordigheid in de eucharistische gestalten worden aanvaard.“ [eigene Übersetzung aus dem niederländischen Original].

⁶¹ Vgl. ebd.

den eingeschlagenen Weg der niederländischen Kirche gedacht war. Der damit verbundene Diskurs wird in einem anderen Kapitel dieser Arbeit ausführlicher behandelt.

Schillebeeckx selbst meint rückblickend, dass keiner der damaligen Theologen wirklich das tridentinische Dogma anzweifelte oder sich sogar dagegen aussprachen, sie suchten nur neue Formen, das Dogma näher zu bringen. Allerdings räumt er ein, dass sich der ein oder andere dabei falsch ausgedrückt habe: „Here and there it might have been expressed in such a way that some uninformed persons feared they were being deprived of the faith for which their ancestors had given their lives at the stake.”⁶²

Gegen diese Gefahr, die neuen Theorien misszuverstehen, habe sich Schillebeeckx zufolge auch die Enzyklika gerichtet, und nicht gegen die Theorien an sich. Schillebeeckx kritisiert daher manche seiner Theologen-Kollegen, die nicht genug Vorsicht und Feingefühl bei der Wahl ihrer Worte rund um die eucharistische Realpräsenz walten ließen und somit Unsicherheiten und Missverständnisse erst entstehen ließen. Gleichzeitig beschuldigt er konservative Katholiken die Unsicherheiten unter den Gläubigen extra hervorgerufen zu haben:

„it comes just as much from the clumsy reaction of certain conservative theologians who identify the dogma of transubstantiation with an almost chemical theology, denying in fact the category of ‘sacramentum-signum’ and interpreting the dogma by having recourse to chemical theories of atoms and molecules.”⁶³

2.4.3. Debatte nach Schillebeeckx

Ein weiterer wichtiger Punkt in der Eucharistiedebatte ist ein im Jahr 1970 erschienener Aufsatz von Giovanni Battista Sala, der sich intensiv mit Schillebeeckx Eucharistiethesen auseinandersetzt, diese kritisiert und spätestens ab diesem Zeitpunkt die niederländische Sprachgrenze in der Debatte überschreitet. Seine Kritikpunkte, sowie darauffolgend jene von Joseph Ratzinger, sind im letzten Teil dieser Arbeit ausführlich dargelegt.

Ab den 1970er Jahren hat sich die Diskussion rund um die Art der eucharistischen Realpräsenz auf ökumenische Gespräche verschoben. Dabei war besonders für die evangelische Kirche die Tatsache von großer Bedeutung, dass die katholischen Gelehrten nicht mehr ausschließlich auf den Begriff „Transsubstantiation“ beharrten. Dabei ist wesentlich, dass die Motivation der katholischen Gesprächsteilnehmer intrinsischer Natur war und eben keine ökumenische Anbiederung darstellte. Hilberath bezeichnet diesen

⁶² SCHILLEBEECKX, Transubstantiation, Transfinalization, Transignification, 184.

⁶³ Ebd.

Dialog als „Dritte Phase“ des ökumenischen Gesprächs, in dem es weder um kontroverse Auseinandersetzungen (erste Phase) noch um eine Besinnung auf gemeinsame Glaubensgrundlagen (zweite Phase) geht. Mittlerweile geht es um die Rückbesinnung auf spezifische Traditionen und ein wechselseitiges Verstehen um eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ zu ermöglichen.⁶⁴

In den 1990er Jahren habe sich Thomas Freyer zufolge, die Diskussion wieder verlagert, und zwar „auf die Problematik von Realpräsenz und Ontologie, ‚substantialer‘ und ‚relationaler‘ Ontologie“⁶⁵. Seit der Jahrtausendwende liegt der Fokus viel weniger auf der Ontologie und den Reaktionen auf Schillebeeckx, sondern auf einer naturwissenschaftlich-substanzorientierten Sicht auf die eucharistische Realpräsenz.

2.5. Begrifflichkeiten: Transsignifikation und Transfinalisation

Die beiden Begriffe Transsignifikation und Transfinalisation, die im Laufe dieser Arbeit noch ausführlich Behandlung finden, werden hier der Verständlichkeit halber kurz introduziert, um sie im weiteren Verlauf als bekannt voraussetzen zu können. Beide Termini beziehen sich auf die Sinngebung bzw. Deutung, die der Mensch einem bestimmten Sachverhalt beimessen kann. Ähnlich einem Symbol, kann ein gewöhnlicher Gegenstand durch eine Umdeutung oder Sinngebung einen anderen Sinngehalt bekommen. Rot-weiß-rote Stoffstreifen können als solche gesehen werden oder durch eine Umdeutung stellvertretend für das Land Österreich stehen. In diesem Sinne kann etwas Profanes wie Brot (im Sinne von lebensnotwendiger Nahrung) im Rahmen der Eucharistie die Bedeutung vom Leib Christi bekommen. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Konzept der Phänomenologie ist Teil dieser Arbeit.

Der Terminus „Transsignifikation“ (wörtlich: „Bedeutungswandel“) bezieht sich auf die Tatsache, dass ein Sachverhalt oder Gegenstand einen neuen Wert oder Gehalt bzw. eine neue Deutung bekommt. Transfinalisation (wörtlich: „Zweck-, Sinn-, oder Bestimmungswandel“) meint die Veränderung des Zwecks eines Sachverhaltes oder Gegenstandes unabhängig davon, wie dieser Wandel jeweils zustande kommt. An dieser Stelle sei auch darauf hinzuweisen, dass für die Diskussion um die Eucharistie von großer Wichtigkeit ist, ob mit diesem Bestimmungs- oder Deutungswandel auch ein ontologischer

⁶⁴ Vgl. HILBERATH, Substanzverwandlung, 134.

⁶⁵ Thomas FREYER, „Transsubstantiation“ versus „Transfinalisation/Transsignifikation“? Bemerkungen zu einer aktuellen Debatte, in: Cath(M) 49/3 (1995) 174–195, hier: 174.

Wesenswandel (Transsubstantiation) einhergeht, bzw. in welchem Verhältnis diese unterschiedlichen Wandlungen zueinanderstehen.⁶⁶

Der Begriff „Transfinalisation“ tauchte Schillebeeckx zufolge das erste Mal bei Joseph de Baciocchi im Jahre 1959 auf, der damit meint, dass „the meaning and the end of the ordinary bread and wine are radically and, in this sense, substantially changed by consecration in the eucharistic mystery“⁶⁷.

3. Edward Schillebeeckx

Schillebeeckx (1914–2009) gilt trotz seiner belgischen Herkunft als niederländischer Theologe, da er seine bedeutendsten Werke dort veröffentlichte. Verständlich werden seine Werke jedoch nur, wenn ihre Entstehungsgeschichte und der Werdegang Schillebeeckx‘ nicht außer Acht gelassen werden. Dazu soll dieses Kapitel dienen.

3.1. Biografie und Werdegang

Edward Cornelis Florent Alfons Schillebeeckx, wie er mit vollem Namen heißt, wurde 1914 in Antwerpen als Sechstes von vierzehn Kindern geboren. Aufgewachsen ist er in Kortenberg im niederländischsprachigen Nordteil Belgiens zwischen Brüssel und der Universitätsstadt Löwen. Seinen Vater, ein Buchprüfer im belgischen Finanzministerium, bezeichnete er als streng, aber weise wohingegen die Mutter eher intuitiv war. Schillebeeckx beschreibt seine Kindheit in einem antiklerikalen aber „durch und durch gläubig“ katholischen Elternhaus als „frei und glücklich“⁶⁸.

Mit sechs Jahren begann er zu ministrieren und später meinte er, dass ihm damals erstmals der Gedanke kam, Priester werden zu wollen. Sein ältester Bruder Louis, der auch Ordensmann wurde und 1927 als Jesuit ins damals britische Indien ging, hatte außerdem einen großen Einfluss auf Schillebeeckx‘ Werdegang: Mit 15 Jahren wollte auch er als Jesuit nach Indien gehen, die dortige Religion kennen lernen und den lebendigen Kontakt zwischen den Religionen suchen. Diese Einstellung hat sich schlagartig geändert, als er als Schüler Exerziten bei den Jesuiten machte, die von einem sehr strengen Ordensangehörigen gehalten wurde, der die meiste Zeit über Keuschheit sprach. Das habe ihn von den Jesuiten sehr abgestoßen.⁶⁹

⁶⁶ FEULNER, Transsubstantiation, 35 f.

⁶⁷ SCHILLEBEECKX, Transsubstantiation, Transfinalization, Transignification, 180.

⁶⁸ RUH, Schillebeeckx, 43.

⁶⁹ Vgl. ebd., 45 f.

Schillebeeckx betont selbst, dass sein Bildungsweg „nichts Besonderes“⁷⁰ aufweise: Er besuchte wie seine Brüder ein von Jesuiten geleitetes Gymnasium mit Internat in Turnhout, deren Unterrichtssprache Französisch war. Damals interessierte er sich besonders für die klassischen Sprachen, überlegte sogar Griechischlehrer zu werden aber entschloss sich dennoch zum Ordensleben. Nachdem für ihn klar wurde, dass er kein Jesuit werden wolle, konsultierte er Bücher über andere Ordensgründer und entschied sich, Dominikaner zu werden. Er trat am 20. September 1934 in Gent dem Dominikanerorden bei und durchlebte eine schwierige Noviziatszeit, in der er beim Chorgebet aus Schwäche zusammenbrach.⁷¹

Er bekam den Ordensnamen Henricus und begann nach den Ordensgelübden am 21. September 1935 drei Jahre Philosophie und vier Jahre Theologie zu studieren. Das Philosophiestudium in Gent und die damit verbundene Einführung in die Phänomenologie durch den Dominikanerpater Dominicus de Petter empfand Schillebeeckx mit eigenen Worten als „besonders fruchtbar“⁷² und schätzte ihn für seine Synthese aus Thomismus und Phänomenologie und die Fähigkeit, in der philosophischen Anthropologie den Aristotelismus und moderne Strömungen zu integrieren. Nach dem Philosophiestudium legte er den verpflichteten einjährigen Militärdienst ab und musste im Herbst 1939 auch einrücken. Es gelang ihm jedoch unterzutauchen und er konnte 1940 sein Theologiestudium in Löwen beginnen, wo er 1941 auch zum Priester geweiht wurde.⁷³

Das auf Thomas von Aquin fokussierte Theologiestudium erschien ihm hingegen als „völlig unfruchtbar und nutzlos“⁷⁴. Die Zeit in Löwen habe ihn, wie er im Nachhinein bekannt gab, sehr entmutigt. Trotzdem konnte er sein Studium mit einer Arbeit über den Begriff „Sarx“ in den paulinischen Briefen beenden und wurde für zwei Jahre als Dozent am Theologicum in Löwen angestellt.

Nach Kriegsende wurde er zum Weiterstudium nach Frankreich geschickt. Sehr geprägt haben ihn seine Studienjahre an der Dominikanerhochschule Le Saulchoir bei Paris, wo er sich zwischen 1945 und 1946 aufhielt⁷⁵, und dort vor allem die Theologen Marie-Dominique Chenu und Congar. Sie haben ihm nach eigenen Angaben mit einem Theologischen Denken jenseits von „bloßer Spekulation“ hin zu einer Reflexion über die „Gegebenheiten des

⁷⁰ SCHILLEBEECKX, Die Theologie, 9.

⁷¹ Vgl. RUH, Schillebeeckx, 47 f.

⁷² SCHILLEBEECKX, Die Theologie, 9.

⁷³ Vgl. RUH, Schillebeeckx, 49 f.

⁷⁴ SCHILLEBEECKX, Die Theologie, 9.

⁷⁵ DERS., Die eucharistische Gegenwart. zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967, 71.

Glaubens“ geführt⁷⁶. Auf sein späteres Engagement hatte unter anderem auch die Auseinandersetzungen mit Sartres Werken und dem Marxismus einen großen Einfluss. Dadurch habe er sich den „Problemen des Kirche-Welt-Verhältnisses“⁷⁷ zugewendet.

Nach einem Jahr musste Schillebeeckx jedoch Paris verlassen, um an der Dominikaner-Hochschule in Löwen Theologie zu lehren. Dort hielt er Vorlesungen über Sakramente, die ihn später zu seiner Dissertation „De sakramentele Heilseconomie“⁷⁸ anregten. Gleichzeitig begann er sich mit der „Théologie Nouvelle“ der Jesuiten in Lyon-Fourvière zu beschäftigen und legte seinen Fokus mehr auf die Patristik und die Bibel. In dieser Zeit war Schillebeeckx auch für die geistliche Betreuung von den rund 60 studierenden Dominikanern zuständig, wobei er wegen seines „menschfreundlichen und kollegialen Stils“⁷⁹ mit ordensinternen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Dann wurde er jedoch als Dogmatikprofessor an die Katholische Universität ins niederländische Nijmegen berufen.

Nach eigenen Angaben war der Umzug von Flandern nach Holland Ende 1957 ein großer Einschnitt für Schillebeeckx. Davor hatte er „fast ohne Verbindungen zur Außenwelt“⁸⁰ in Antwerpen gearbeitet und musste sich in Holland mit den „realen Problemen und den Lebensfragen des Menschen“⁸¹ beschäftigen. Zugleich tauchten neben den sprachlichen Unterschieden auch andere problematische Unterschiede auf, die seinen Einstieg in den Niederlanden erschwerten: Die Ordensausbildung in Löwen war viel progressiver gewesen und die Universität Nijmegen hatte sich aufgrund ihrer rezenten Gründung noch keinen großen Namen gemacht. Schillebeeckx erinnert sich in einem Interview, dass er damals dachte: „Das sieht ja aus, als ob ich wieder ins Mittelalter geraten wäre“⁸².

Trotzdem gelang es ihm wie Borgman festhält, Bekanntheit zu erlangen: „Especially in the first years, Schillebeeckx travelled all over the Netherlands. He was asked for lectures and articles on all sides; people expected a new contribution from him.“⁸³ Schillebeeckx' Arbeit war auch schon damals geprägt von dem Bemühen, „zwischen peripheren und verzichtbaren

⁷⁶ DERS., Die Theologie, 10.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Auf Deutsch: „Die sakramentale Heilsökonomie“; Es liegt jedoch nur eine französische Übersetzung vor: „L'économie sacramentelle du salut: réflexion sur la doctrine sacramentaire de Saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine“, Fribourg 2004.

⁷⁹ RUH, Schillebeeckx, 54.

⁸⁰ SCHILLEBEECKX, Die Theologie, 11.

⁸¹ Ebd.

⁸² Edward SCHILLEBEECKX u. a., Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch, Mainz 1984, 31.

⁸³ Erik BORGMAN, Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History. Volume 1: A Catholic Theology of Culture (1914–1965), London 2003, 288.

Vorstellungen und Strukturen in den christlichen Kirchen und der allem zugrundeliegenden Basis des Christentums zu unterscheiden“⁸⁴. Von seiner Ernennung 1957 bis zu seiner Emeritierung 1982 bestand seine Lehrverpflichtung darin, vier Vorlesungen pro Woche zu halten und ein Seminar. Anders als in Löwen hatte er in Nijmegen erstmals weibliche Hörerinnen im Publikum und zudem hauptsächlich Hörende, die bereits einen Abschluss hatten.⁸⁵

Ein wesentlicher Einschnitt in Schillebeeckx‘ Leben war seine Anteilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil, das durch Papst Johannes XXIII. am 25. Jänner 1959 angekündigt wurde. Schillebeeckx wurde ein enger Mitarbeiter vom damaligen Erzbischof von Utrecht, Bernard Alfrink, und verfasste als Hauptautor das 1961 veröffentlichte bischöfliche Schreiben „Die Bischöfe der Niederlande und das Konzil“. Zwischen 1963 und 1965 blieb er ein bedeutender Berater der niederländischen Bischöfe und polarisierte dort offensichtlich: „he was regarded as one of the most ‚dangerous‘ progressives“⁸⁶. Im Laufe der Jahre haben Kardinal Alfrink und Schillebeeckx auf unterschiedliche Arten die niederländische Position zum Konzil beherrscht und sich als kongeniales Team erwiesen: „Schillebeeckx had become the theologian of *the* Dutch bishops, and now in turn he showed publicly how much he regarded Alfrink as *his* bishop.“⁸⁷

In der nachkonziliaren Zeit war Schillebeeckx an zwei für die niederländische Kirche besonders wichtigen Ereignissen maßgeblich beteiligt: Einerseits dem landesweiten „Pastoralkonzil“, einer Kirchenversammlung von 1966 und andererseits der Erstellung des niederländischen Katechismus von 1966. Unter anderem führten diese Tätigkeiten zu „Schwierigkeiten mit Rom“⁸⁸, die zu insgesamt drei römischen Lehrverfahren gegen Schillebeeckx führten, die aber ohne Sanktionen endeten. Trotz allem blieben die Niederlande und Schillebeeckx im Besonderen über Jahre hinweg im Fokus des Lehramtes wegen ihrer besonders liberalen bzw. unorthodoxen Einstellung in manchen Bereichen.

Dass Schillebeeckx in den Niederlanden großes Ansehen besaß, macht die Verleihung des „Erasmuspreises“ im Jahr 1982 deutlich. Zu Schillebeeckx‘ 85. Geburtstag widmete die

⁸⁴ Philip KENNEDY, Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes (Theologische Profile), Mainz 1994, 25.

⁸⁵ Vgl. ebd., 48 f.

⁸⁶ Marianne SAWICKI, Aesthetic Catechetics. an Approach via the Effective Symbol as Described by Schillebeeckx, Rahner, and Heidegger [Dissertation Catholic University of America, Washington D.C.], 1984, 33.

⁸⁷ BORGMAN, Edward Schillebeeckx, 310.

⁸⁸ RUH, Schillebeeckx, 70.

Katholische Universität Nijmegen einen eigenen „Schillebeeckx-Lehrstuhl“, der auf Druck des Vatikans in „Lehrstuhl Theologie und Kultur“ umbenannt werden musste.⁸⁹

Der Dominikaner verstarb am 23. Dezember 2009 in Nijmegen nach längerer Krankheit und wurde auch dort begraben.

3.2. Zu Schillebeeckx' Sakramentenverständnis

Der flämische Dominikaner hat zentrale Beiträge zur Sakramentenauffassung geliefert, ebenso wie Beiträge zur Christologie, Ekklesiologie und zur theologischen Hermeneutik. Charakteristisch für sein Werk sind intensive Auseinandersetzungen mit den Problemstellungen der Moderne wie Säkularisierung und Phänomenologie. Nahezu sein ganzes Werk basiert dabei auf die Theologie des Thomas von Aquin, den er versucht, im Licht der modernen Problemstellungen zu interpretieren.⁹⁰ Dabei legt Schillebeeckx einen Schwerpunkt auf die Menschheit Christi und dessen sakramentale Bedeutung womit er einen deutlichen anthropologischen Fokus aufweist. Eine naturalistisch-rationalistischen Betrachtung der Sakramente ablehnend, strebt Schillebeeckx danach, „in der Richtung einer persönlichen Betroffenheit der Gläubigen in dem Leben der Kirche und namentlich in den Sakramenten zu durchbrechen“⁹¹.

Im Zentrum des Sakramentenverständnisses von Schillebeeckx steht allein der Akt der Explizitmachung einer inneren Glaubensintention der Kirche. Sakrament ist daher genau genommen weder das Intentionelle selbst noch das Physische sondern die Explizitmachung des Intentionellen in das Körperliche. Sekundär ist dem folgend die sakramentale Signifikatio im Bereich der Interiorität und Materie und Form im Bereich der Exteriorität. Jedes Sakrament besitzt eine Zeichenhaftigkeit, einen Symbolaspekt, der die Explizitmachung der geistigen Intention in konkrete materielle Worte und Handlungen umschreibt.⁹²

Eine weitere Zentralstellung in Schillebeeckx' Sakramententheologie hat das sakramentale Merkmal, welches als „Nervenknotten“ zwischen Symbolaktivität und Mysteriengestalt der Sakramente dient. Voraussetzung dafür ist wieder die Verwurzelung im Christusereignis. Der Adressierte bzw. Rezipient der Sakramente hat damit eine Sendung und den

⁸⁹ Vgl. ebd., 75.

⁹⁰ Evgeny PILIPENKO, Person im Sakrament. systematische Analyse der Entwürfe katholischer Theologie des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus, Regensburg 2010.

⁹¹ AMBAUM, Glaubenszeichen.

⁹² Vgl. ebd., 53–55.

Handlungsauftrag, sichtbares Sakrament des himmlischen Christus zu werden und damit im Namen der Kirche zu agieren.⁹³

Interessant ist, dass sich Schillebeeckx in seiner Sakramententheologie nur selten mit anderen theologischen Auffassungen und Tendenzen auseinandersetzt. Er arbeitet sehr selbstständig und konfrontiert sein Denken kaum mit anderen Denkeinflüssen, auch wenn thomistischer Einfluss zweifelsohne vorhanden ist. Ambaum merkt dazu an: „Schillebeeckx‘ Thomismus ist keine Starrheit, sondern lebendige, liebende Treue, die um die Schwächen des Partners weiß.“⁹⁴ Ganz wesentlich ist der Hintergrund, vor dem Schillebeeckx seine Sakramententheologie betreibt, nämlich die Fragen und Nöten der damaligen Zeitsituation, die er versucht ernst zu nehmen. Unter den Sakramententheologen hatte Louis Billot vermutlich den größten Einfluss auf Schillebeeckx, der zwei damals populäre Argumentationsstränge verband indem er die Heilswirksamkeit der Sakramente sowohl durch ihre sakramentalen Zeichen als auch durch ihre moralische Komponente erklärte.⁹⁵

Allgemein ist für Schillebeeckx eine Trennung zwischen Heilshandeln Gottes und dem menschlichen Handeln im Sakrament nicht legitim. Opus operantis und opus operatum fallen somit zusammen. Daher verwendet er auch die Denkkategorie der personalen Begegnung. Dahinter liegt ein bestimmtes Verständnis der Offenbarungstheologie, in der die göttliche Offenbarung als Sakrament aufgefasst wird.⁹⁶

Schillebeeckx Sakramenten-Verständnis steht im strengen Zusammenhang mit dem Göttlichen, dessen Verborgtheit und gleichzeitigen Immanenz. Sakrament ist demnach ein „Akt, in dem das zu bezeichnende Verborgene Gottes in Form eines Zeichens bzw. Symbols verkörpert und in die Außenwelt gesetzt wird“⁹⁷. Sakramentalität findet bei Schillebeeckx von der Schöpfung und der Gottgegebenheit des Menschen her statt, geht aber genauso auch vom Christus-Ereignis, der Inkarnation, aus, die das anonyme Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis zu einer persönlichen Begegnung werden lässt. In zwischenmenschlichen Beziehungen konkretisiert sich nochmals diese Sakramentalität. In diesem Sinne macht es sich Schillebeeckx zur Aufgabe, „die sakramental-religiöse Bedeutung Christi zu

⁹³ Vgl. ebd., 62.

⁹⁴ Ebd., 15.

⁹⁵ Vgl. ebd., 17.

⁹⁶ Vgl. ebd., 69–71.

⁹⁷ PILIPENKO, Person im Sakrament, 95.

erschließen und somit die Erscheinung Gottes in der Menschengestalt als höchstes Sakrament darzustellen“⁹⁸.

Im Sakramentendiskurs nimmt für Schillebeeckx die Kirche eine besondere Rolle als „Ursakrament“ ein: Die Kirche ist die „irdische Fortsetzung des ‚Leibes des Herrn‘“⁹⁹ und damit meint er nicht nur die Hierarchie, sondern das gesamte gläubige Volk.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Schillebeeckx besonders die Zeichenfunktion der Sakramente betont, was aber eine katholisch zulässige Konzeption ist, die bereits patristischer und thomasischen Wurzeln entspringt. Sakramente als Zeichen drücken den Glauben der Kirche aus und machen diesen explizit. Das Zeichen hat eine innere und äußere bzw. sichtbare Dimension, die jeweils Form und Materie beinhalten, wobei aber das Glaubenswort gegenüber der Materie die wichtigere Rolle einnimmt. Die Wirksamkeit der Zeichen kommt exklusiv aus dem Heilsereignis Christi zustande. Demzufolge gehören Zeichen und Wirklichkeit im Sakrament zusammen ohne dass es dabei einen kausalen Zusammenhang gibt. Die Verbindung zum Heilsereignis in den Sakramenten definiert Schillebeeckx als Mysterium, welches von Zeichen oder materiellen Gegenständen symbolisch getragen wird. Die Wirksamkeit der Sakramente und der Auftrag zum sakramentalen Handeln können dabei nur von Christus stammen. Wie der Empfänger das Sakrament aufnimmt, ist für Schillebeeckx nicht relevant für die Wirkung des Sakraments und gleichzeitig hat die Glaubensintention des Empfängers einen hohen Wert.¹⁰⁰

3.3. Schillebeeckx‘ Anthropologie

Schillebeeckx‘ Anthropologie ist personalistisch-ganzheitlich geprägt und die Leiblichkeit spielt in seinen theologischen Ansätzen, besonders auch in der Eucharistie, eine große Rolle. Er macht damit den leiblichen Ausdruck als integrierenden Aspekt zu einem konstitutiven Zeichen bzw. zu einem Realsymbol.¹⁰¹ In Bezug auf die relationale Bedingtheit des Menschen nähert sich Schillebeeckx dem intersubjektivistischen Denken der Phänomenologie an, sowie den französischen Existentialisten und verschiedenen Ansätzen dialogischen Denkens.

Die phänomenologische Anthropologie von Dominique-Marie De Petter hatte dabei einen besonderen Einfluss auf Schillebeeckx, da er den Schillebeeckx‘schen Begriff vom Zeichen

⁹⁸ Ebd., 101.

⁹⁹ Edward SCHILLEBEECKX, Christus. Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960, 51.

¹⁰⁰ Vgl. AMBAUM, Glaubenszeichen, 71.

¹⁰¹ Vgl. PILIPENKO, Person im Sakrament 81.

und die dahinterliegende Personauffassung maßgeblich prägte. In De Petters Anthropologie ist die Substanz und Personalität des Menschen grundlegend, wobei die Personalität die Totalität der menschlichen Seinsweise wie Wachstum, Begegnung, sozialen Bezug etc. einschließt. Da De Petters Anthropologie offen für religiöse Dimensionen des Menschseins ist, eignet sie sich besonders gut für eine theologische Rezeption.¹⁰²

Weil Sakramente auf den Menschen bezogen sind, kann ihre anthropologisch-kirchliche Dimension als „sacramenta fidei Ecclesiae“ bezeichnet werden. Ambaum formuliert noch radikaler: „Jede Kommunikation durch Zeichen in einer Menschengemeinschaft kann bei Schillebeeckx Sakrament genannt werden, wenn sie mit einer religiösen Intention vollzogen wird.“¹⁰³ Für die Kommunikation spielt das leibliche Handeln sowie die Mitteilung im Wort eine große Rolle in Schillebeeckx‘ Denken. Das Dasein des Menschen sieht er begründet in einem kommunikativen Wechselspiel „zwischen Äußerem und Innerem, Verborgenen und Enthülltem“¹⁰⁴.

Des Weiteren ist die menschliche Erschaffenheit durch Gott für den belgischen Theologen von großer Bedeutung. Durch dieses Geschaffen-sein erfährt sich der Mensch als kontingent und begrenzt in seiner Autonomie und Freiheit. Gott ist dadurch sowohl die „Grundlage für das personal-gesellschaftliche Dasein des Menschen“¹⁰⁵ als auch das Ziel einer unmittelbaren Intersubjektivität im Ich-Du Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. In diesem Sinne kann der Mensch frei und schöpferisch agieren aber nur „unter der immer dauernden Wirkung des Gnadenangebotes Gottes“¹⁰⁶. Das Verhältnis dieser Gnade zum Erkenntnisprozess des Menschen ist von zentraler Bedeutung in Schillebeeckx‘ Sakramententheologie.

Schillebeeckx‘ Vorstellung von Wahrheit ist auch maßgeblich durch seine Anthropologie geprägt, die wiederum stark von De Petter beeinflusst wurde: Wahrheit ist für Schillebeeckx nicht besitzbar und demnach keine unveränderbare, absolute Gegebenheit, wie sie in der Scholastik verstanden wurde. Obwohl die Wirklichkeit natürlich einen „absoluten Sinn“ hat, der von menschlicher Sinngebung unabhängig ist, ändere das nichts daran, dass „der wesentlich historische Mensch sich jenem absoluten Sinne nur durch dauernde Standpunkts-

¹⁰² Vgl. AMBAUM, Glaubenszeichen, 88.

¹⁰³ Ebd., 73.

¹⁰⁴ PILIPENKO, Person im Sakrament, 86.

¹⁰⁵ Ebd., 89.

¹⁰⁶ Ebd., 93.

und Perspektivenveränderungen – also durch relative Sinngebung – nähern könne“¹⁰⁷. Für Kritiker klingt diese Aussage womöglich nach vollkommenem Relativismus, daher war es Schillebeeckx ein Anliegen, zu betonen, dass „die Heilswirklichkeit in der begrifflichen Wiedergabe dennoch wirklich intendiert werde“¹⁰⁸.

4. Schillebeeckx‘ Neuformulierung der eucharistischen Realpräsenz

In diesem Abschnitt sollen nun die Thesen, Ansichten und Argumentationsweisen von Schillebeeckx ausgiebig beleuchtet werden. Ziel dieses Kapitels ist es, seinen Neuinterpretationsversuch zunächst unkommentiert darzustellen; die kritische Auseinandersetzung damit erfolgt im nächsten Kapitel.

4.1. Hermeneutischer Zugang

Schillebeeckx setzt sich in seinem Hauptwerk „Die eucharistische Gegenwart“¹⁰⁹ intensiv mit der Transsubstantiation auseinander und verfolgt dabei das Anliegen, dieses Dogma für die Moderne verständlich zu machen. Zentral für ihn ist dabei die Frage, was das Dogma von dem gläubigen Christen fordert. Dabei ist es ihm besonders wichtig das jeweilige Dogma in die Gegenwart zu übersetzen: „Jede Ausklammerung gerade der modernen Problematik verschließt mir a priori eine präzise Interpretation des dogmatischen Inhalts.“¹¹⁰

Er plädiert daher dafür, den Menschen und seine Lebensrealität im 20. Jahrhundert ernst zu nehmen, indem man die Glaubenswahrheiten in die aktuellen Zeiten übersetzt. Eine zentrale Prämisse für Schillebeeckx ist dabei, dass sich der katholische Glaube nicht außerhalb der Geschichtlichkeit befindet. Sein Anliegen hinter seiner Neuformulierung der Transsubstantiation ist daher die theologisch-methodische Frage nach dem „objektiven Sinn des tridentinischen Dogmas“¹¹¹ für die Gläubigen des 20. Jahrhunderts. In einem zweiten Schritt möchte Schillebeeckx dann

„die Glaubenswirklichkeit der ganz besonderen Realpräsenz Christi in der Eucharistie so zu deuten versuchen, daß sie für den heutigen Menschen vollziehbar ist, eben als authentisch katholisches Dogma, in dem jeder Katholik sich heimisch fühlen kann“¹¹².

¹⁰⁷ Bonifac WILLEMS, Edward Schillebeeckx, in: Hans J. SCHULTZ (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart 1966, 602–607, hier: 605.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ SCHILLEBEECKX, Eucharistische Gegenwart, 11.

¹¹⁰ Ebd., 13.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd., 14.

4.2. Schillebeeckx und Thomas von Aquin

Wie bereits kurz angedeutet, basiert Schillebeeckx' Sakramentenverständnis auf die Theologie Thomas' von Aquin. So ist er wie Thomas der Meinung, dass die kultische Symbolaktivität als adäquate Kategorie für kirchlichen Sakramente werden kann. Es bedarf einer echten Bindung zum historischen Christusereignis, damit die christliche Symbolaktivität zu einem Sakrament wird. Schillebeeckx fordert daher (wie Thomas) ganz zentral die Einheit von signum und causa, also der anthropologischen Symbolkategorie und dem heilsgeschichtlichen Mysterienhandeln Gottes.

Diese Einheit wird im historischen Christusereignis intendiert und ist damit keine natürlich zwingende oder zufällige Gemeinsamkeit. Man kann zwar von einer akzidentellen Einheit von causa und signum in den Sakramenten sprechen aber die christologische Reduktion sagt selbst die intendierte Einheit von Wirksamkeit und äußerer Gestalt aus. Somit besagt der thomatische Sakramentenbegriff bereits das Zusammenspiel von Symbol und Mysterium sowie eine Rückführung der Sakramente auf das Christusereignis.¹¹³

4.3. Glaubensdefinition des Tridentinums

Zunächst beschäftigt sich Schillebeeckx mit der Kontroverse rund um den Begriff "Transsubstantiation". Bereits einige Konzilsväter hätten sich geweigert, diesen neuen, nicht aus der Bibel stammenden Ausdruck zu übernehmen. Da die abweichenden Glaubensauffassungen zum Gebrauch neuer Wörter zwingen, habe man sich schließlich doch dafür entschieden. Schillebeeckx meint dazu:

„Wie seiner Zeit das Wort ‚homoousios‘, so ist der Ausdruck ‚Transsubstantiation‘ für das Tridentinum eine Parteifahne des rechten Glaubens, ein Banner, das in der Situation des 16. Jahrhunderts den Unterschied zwischen der reformatorischen und der katholischen Eucharistie-Auffassung sehr treffend wiedergab.“¹¹⁴

Für Schillebeeckx ist klar, dass das Wort „Transsubstantiation“ als solches keinen inhaltlichen Aufschluss gibt. Im 20. Jahrhundert habe es diese Bedeutung als Exponent, als Bannerfunktion, verloren. Das inhaltliche Ziel des Konzils war es, nach Schillebeeckx, die Bedeutung der eucharistischen „realen Gegenwart“ gegen die die Vertreter der symbolischen Bedeutung sicherzustellen, mehr nicht. Die Kirche habe weiter am Zeichen-Charakter der eucharistischen sakramentalen Gestalt festgehalten.¹¹⁵

¹¹³ Vgl. AMBAUM, Glaubenszeichen, 40–42.

¹¹⁴ SCHILLEBEECKX, Eucharistische Gegenwart, 26.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 27.

Des Weiteren weist Schillebeeckx darauf hin, dass es ein späterer Irrtum sei, anzunehmen, dass es nur in der Eucharistie eine „reale Gegenwart“ Christi geben könne. Diese Ansicht wurde in der Zeit von Scotus erstmals vertreten. Das Anliegen des Konzils von Trient war es die „spezifische Weise der *eucharistischen* ‚realen Gegenwart‘ verteidigend zu bekennen“¹¹⁶.

Schillebeeckx will die Hauptaussagen des tridentinischen Dogmas festhalten: Erstens gebe es „eine spezifisch *eucharistische* reale Gegenwart, nämlich die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter der sakramentalen Gestalt von Brot und Wein“¹¹⁷. Gleichwohl werde insistiert auf das „Bleiben der eucharistischen realen Gegenwart“ vor und nach dem Kommunizieren. Als logische Konsequenz schlussfolgert Schillebeeckx in seinem zweiten Punkt, dass sich das Konzil von Trient die eucharistische reale Gegenwart nicht anders denken kann als „auf Grund einer Verwandlung der Brot- und Weinsubstanz in die Substanz des Leibes und Blutes Christi“¹¹⁸. Anhand des vierten Kapitels des Dogmas versucht Schillebeeckx zu belegen, dass es dem Konzil ausschließlich um die Eigenart der eucharistischen realen Gegenwart geht: „*Weil* es eine spezifische eucharistische Realpräsenz gibt, muß es eine ‚Wandlung der einen Substanz in die andere geben‘.“¹¹⁹ Das bedeutet für Schillebeeckx, dass eucharistische reale Gegenwart und Transsubstantiation „im Sinne der Konzilsväter zwei identische Aussagen“ sind. Als weiteren Beleg dafür, dass es den Konzilsvätern nur um den Glauben an die eucharistische Realpräsenz ging, nennt Schillebeeckx deren Auseinandersetzung mit Luther und seiner *Companations*-Theorie: Der zweite Kanon über die Wesensverwandlung des Brotes wurde demnach nur „als polemischer Satz gegen Luther eingefügt, der außerdem den Ausdruck ‚Transsubstantiation‘ heftig angegriffen hatte“¹²⁰.

4.4. Auseinandersetzung mit dem Begriff „Substanz“

Schillebeeckx bezweifelt, ob im Kanon 2 über die Transsubstantiation die aristotelische Lehre von Akzidenz und Substanz mitgemeint sei. Denn in den Konzilstexten habe man absichtlich das Wort „Akzidenzien“ vermieden und stattdessen das Wort „Gestalt/Spezies“ gebraucht, da dieses eine längere kirchliche Tradition habe.¹²¹ Dennoch haben sich die

¹¹⁶ Ebd., 28.

¹¹⁷ Ebd., 28.

¹¹⁸ Ebd., 28.

¹¹⁹ Ebd., 29.

¹²⁰ Ebd., 34.

¹²¹ Vgl. ebd., 35.

Konzilsväter nicht gänzlich von einer aristotelischen Naturphilosophie distanziert, da sie alle scholastisch-aristotelisch dachten: „für die Konzilsväter bedeuteten ‚spezies‘ und ‚accidentia‘ in ihrem *Denken* über den Glauben und im Glauben genau dasselbe“¹²². Die einzige Möglichkeit, das Mysterium der eucharistischen Realpräsenz zu denken, war damals, wie Schillebeeckx betont, in den Kategorien der aristotelischen Begriffe, die sozusagen als Denkraumen dienten. Die Konzilsväter konnten nicht anders als in ihren zeitgenössisch aristotelisch-scholastischen Ausdrücken zu formulieren, um das Dogma zu sichern. Schillebeeckx konkludiert also, „daß das Dogma einen unverkennbar relativen, historisch bestimmten ‚Einkleidungsaspekt‘ enthalten muß“¹²³. Auch wenn die aristotelische Lehre von Substanz und Akzidenz nicht mehr haltbar ist, „braucht das Dogma darunter in keiner Hinsicht zu leiden“.

Schillebeeckx fragt sich demnach, ob man die ontologische Ebene der Transsubstantiation aufrechterhalten kann oder muss auch wenn diese Naturphilosophie heute nicht mehr brauchbar ist. Denn der Gedanke, dass es eine Wirklichkeit hinter und außerhalb der phänomenalen Welt gibt, wurde von der modernen Wissenschaft stark angezweifelt. Der Begriff Substanz lässt sich demnach nicht mehr auf stoffliche Wirklichkeit anwenden. Theologen, die diese naturwissenschaftliche Erkenntnis ernst nehmen wollten, kamen demnach zur Einsicht, dass „eine ontologische Verwandlung die physische Realität nicht unverletzt lassen kann“ und schlussfolgerten, dass „eine naturontologische Interpretation der Eucharistie unhaltbar sei“¹²⁴.

Dahinter steckt die Frage, ob die Glaubensebene faktisch auch die ontologische Dimension impliziert. In konsequenter Folge stellt sich Schillebeeckx die Frage, ob das Tridentinum, abgesehen von der aristotelischen Naturphilosophie, doch ein ontologisches Moment betonen wollte, oder ob dieses auch unter den „Einkleidungsaspekt“ des tridentinischen Dogmas fällt.¹²⁵

Schillebeeckx kommt zu der Schlussfolgerung, dass die „tridentinische ‚Verwandlung‘ (conversio) zwar in aristotelischen Begriffen gedacht ist, aber doch eine Realität bezeichnet, die auch zur Überzeugung der alten Kirche gehörte, dort jedoch ohne diesen aristotelischen

¹²² Ebd., 36.

¹²³ Ebd., 36.

¹²⁴ Ebd., 63.

¹²⁵ Vgl. ebd., 42.

Kontext“¹²⁶. Als Beispiel führt er die griechische Patristik an, die die Substanz nicht im Gegensatz zu den Akzidenzien sieht, sondern in ihrer Seins selbstständigkeit. Der Leib Christi ist demnach die neue Seins selbstständigkeit von Brot und Wein.¹²⁷

In weiterer Folge versucht Schillebeeckx darzulegen, dass die Begriffe „Transsubstantiation“ sowie „Substanz“ von vielen anderen Quellen geprägt wurden und viel weniger als bisher angenommen von Aristoteles. So würde bei Transsubstantiation bei den Konzilsvätern vor allem die lateinische Übersetzung von Matthäus 6,11 „*panis supersubstantialis*“ mitschwingen¹²⁸ und das Wort „Substanz“ habe vor allem die Bedeutung von „Realität“ oder „Wirklichkeit“ gehabt. In der fröhscholastischen Theologie wurde die Formulierung „*substantia panis*“ daher als Realität Brot, unabhängig von Substanz und Akzidenz, verstanden. Das fundamentale Glaubensanliegen dahinter sei es gewesen, zu betonen, dass es „nach der Konsekration keine *Wirklichkeit* Brot“¹²⁹ mehr gibt.

Damit ergibt sich für Schillebeeckx die Frage, ob die eucharistische Gegenwart „ohne eine *reale* und in diesem Sinne *ontologische* Verwandlung von Brot und Wein gedacht werden“¹³⁰ kann. Konkret geht es ihm darum, zu eruieren, ob die Aussage von der eucharistischen realen Gegenwart von der Aussage der realen Verwandlung von Brot und Wein getrennt werden kann. Um dem nachzugehen, stellt sich Schillebeeckx die hermeneutische Frage nach der Art sowie Definition der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Brotes kann rein glaubensontologisch zum gegenwärtigen Leib des Herrn werden. Dabei beruft sich Schillebeeckx auf den reformatorischen Theologen Franz Jehan Leenhardt: „Vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet, bleibt das Brot innerlich unverändert einfaches Brot, aber für meinen Glauben ist das Brot realiter kein Brot mehr, sondern der Leib Christi, mir zum Essen gegeben.“¹³¹ Dass sich diese Auffassung von Realität von der Katholischen unterscheidet, ist sich Schillebeeckx bewusst. Er stellt sich die Frage, ob dieses reformatorische Konzept der eucharistischen Realpräsenz einen fundamentalen Glaubensunterschied zur katholischen Auffassung darstellt oder, ob es sich bloß um einen ontologischen Unterschied handelt.

¹²⁶ Ebd., 45.

¹²⁷ Vgl. ebd., 45.

¹²⁸ Ebd., 46.

¹²⁹ Ebd., 48.

¹³⁰ Ebd., 49.

¹³¹ Ebd., 51.

4.5. Neuinterpretation des Tridentinums

Um der Frage nachzugehen, behandelt Schillebeeckx die Unterschiede zwischen der reformatorischen und der katholischen Auffassungsweise von Schöpfung und Beziehung zu Gott. Die Grundintention der katholischen Eucharistie-Auffassung sei „das Schöpfungsmoment, das in *jeder* Tat gegeben ist, in der Gott dem Menschen begnadend gegenübertritt“¹³². Diesen Schöpfungsmoment nennt Schillebeeckx „erschaffende Gnade“. Sie ist in jeder gnadenvollen Selbstmitteilung Gottes impliziert und besitzt gerade in der eucharistischen Selbstgabe eine ungeahnt tiefe, ontologische Dichte.¹³³ Daraus schlussfolgert er, dass „das Vorhandensein eines ontologischen Momentes in der sakramentalen Darreichung des von Christus gesegneten Brotes [...] zweifellos eine Glaubensgegebenheit und nicht ein Einkleidungsaspekt“¹³⁴ ist. Dahinter steckt die spezifisch katholische Auffassung, dass die Gnade uns selbst in historischer Sichtbarkeit entgegentritt: „Die weltliche Welt selbst wird innerlich in diese Selbstschenkung Christi einbezogen und nimmt dadurch [...] schon *teil* an der eschatologischen Situation der verherrlichten Leiblichkeit, die entitativ vergöttlicht sein wird.“¹³⁵ Das ist nach Schillebeeckx‘ Auffassung die tiefe Bedeutung des Dogmas von Trient zur Transsubstantiation. Das Dogma bestehe demnach aus zwei Dimensionen, nämlich der Seinsverwandlung von Brot und Wein unter der Bedingung, dass diese sakramentale Gestalt gleichzeitig den irdischen Gesetzen des Leiblichen unterworfen bleibe:

„Wenn wir der ganzen christlichen Tradition zufolge [...] behaupten, daß ein ontologisches Schöpfungsmoment in der Eucharistie vorhanden ist, eine *Seinsverwandlung* [...], dann dürfen wir nicht vergessen, daß es um ein ontologisches Moment in und bei einer *sakramentalen Symboltätigkeit* Christi geht und somit um den tiefen, objektiven Realitätswert ebendieser Symboltätigkeit, die wesensgemäß auf die sakramentale Lebensantwort der Gläubigen hinzielt.“¹³⁶

Damit der innere Realitätswert bzw. die ontologische Dimension des Leibes Christi als sakramentale Selbstschenkung offenbleiben kann, bringt Schillebeeckx die „sakramentale Parousie“ ins Spiel:

„Die Eucharistie ist wesensgemäß ein Geschehen der ‚Zwischenzeit‘ zwischen der Auferstehung und der Parousie, einer Zeit, in der irdische Wirklichkeiten zu historischer Sichtbarkeit aktueller Gnadengaben werden und dermaßen ihrer weltlichen Selbständigkeit, ihrem ‚Selbst-Sein‘

¹³² Ebd., 53.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd., 54.

¹³⁵ Ebd., 54 f.

¹³⁶ Ebd., 55.

entzogen werden, daß sie zur sakramentalen Erscheinungsform der himmlischen Leiblichkeit Christi selbst –d. h. der realen Gegenwart für mich – werden.“¹³⁷

Damit dieser, von Schillebeeckx neu „übersetzter“ Inhalt des tridentinischen Konzils für den modernen Menschen verständlich bleibt, ist es ihm ein Anliegen, dem einen neuen Namen zu geben, der weder den unantastbaren Glaubensauffassungen widerspricht noch diese nicht zu ihrem Recht kommen lässt. Problematisch sei nämlich das Unbehagen über den Begriff „Transsubstantiation“ aufgrund dessen Fremdheit für modern-existentialistisches Denken, das verstärkt wird durch vermehrten Kontakt mit reformatorischem Gedankengut. Die neue Deutung des Dogmas diene also dem Anliegen, das Dogma als solches zu retten.¹³⁸

Schillebeeckx versucht rund 20 Jahre nach seiner ersten Auseinandersetzung mit dem tridentinischen Zugang zur Realpräsenz die Lehre nochmals in vier Merkmalen pointiert darzulegen¹³⁹: Erstens wird an einer eucharistischen Realpräsenz festgehalten, die eindeutig zu unterscheiden ist von einer rein symbolischen Gegenwart und von der Realpräsenz anderer Sakramente. Zweitens wird die substantielle Wandlung von Brot und Wein als ontologische Dimension der Realpräsenz bestätigt, die er mit den Worten des Thomas von Aquin als „transentatio“ bezeichnet. Drittens: Auf einem naturphilosophischen Niveau werden die ersten beiden Punkte (transentatio) mit dem Ausdruck „Transsubstantiation“ ausgedrückt. Viertens: Vom Wort „Transsubstantiation“ wird im Konzilstext gesagt, dass es „geeignet“ sei die Wandlung der Substanz zu beschreiben, auch wenn viele Kirchenväter dagegen waren, wie Schillebeeckx nicht aufhört zu betonen.

Schillebeeckx konkludiert von diesen vier Punkten und ausgehend von der Tatsache, dass bereits die Patristik von „traselementatio (metastoiheiosis)“ oder „conversio substantialis“¹⁴⁰ spricht, dass die Konzilsväter zwar in den aristotelischen Kategorien dachten, das Dogma selbst jedoch sei „foreign to the Aristotelian categories of ‚substance‘ and ‚accidents““¹⁴¹.

Dies ist die Schlüsselstelle der Interpretation Schillebeeckx‘, die es ihm ermöglicht, darauf seine eigene Theorie aufzubauen, indem er die aristotelische Lehre von Substanz und Akzidenz verwirft, ohne dem tridentinischen Dogma zu widersprechen: Er spricht ganz im tridentinischen Sinne von einem ontologischen Wandel, der aber – und hier setzt seine

¹³⁷ Ebd., 56.

¹³⁸ Ebd., 68.

¹³⁹ Vgl. DERS., Transsubstantiation, Transfinalization, Transignification, 182 f.

¹⁴⁰ Ebd., 183.

¹⁴¹ Ebd.

Neuinterpretation an – auch anders als die thomistisch-aristotelische Vorstellung davon gedacht werden kann. Im Sinne Trients insistiert er aber auf eine einzige ontologische Realität von Brot und Wein nach der Wandlung, nämlich Leib Christi unter dem Zeichen von sakramentalem Brot.¹⁴²

Schillebeeckx versucht also eine nicht-naturphilosophische, sondern anthropologische und damit auch sakramentale Betrachtungsweise als neuen Ausgangspunkt zu wählen. Damit greift er eine bereits seit den 1940er Jahren, vor allem in Italien, existierenden Tendenz auf, die Sakramente in erster Linie als Zeichen-Tätigkeit oder Symbol-Handlung zu sehen. Das Anliegen dahinter lautete nach Schillebeeckx:

„Die metaphysische Interpretation der Transsubstantiation müßte von den naturphilosophischen Kategorien gelöst werden, während der fundamentale Realismus, der darin enthalten ist, auf der Ebene der sakramentalen Symboltätigkeit aufleuchten sollte: eine *Wirklichkeit*, erscheinend in einem Zeichen.“¹⁴³

Anregungen zu einer Neuauffassung der eucharistischen Realpräsenz fand Schillebeeckx zudem in einem Verlangen nach Ökumene sowie durch das Bewusstsein von vielfältiger Realisierung der einen wirklichen Gegenwart.¹⁴⁴

4.6. Biblische Voraussetzungen

Schillebeeckx erhebt keinerlei Ansprüche eine exegetisch vollständige Analyse zur Eucharistie zu betreiben und beruft sich in seiner Argumentation vor allem auf bereits existierende Analysen von u. a. Piet Schoonenberg. Für ihn ist klar, dass für die ersten christlichen Gemeinden der Vollzug des gemeinsamen Mahles im Vordergrund stand und nicht dessen Deutung. Die persönliche Beziehung zu Jesus in der Tischgemeinschaft wird als „eine *christologische* und deshalb eschatologische Beziehung erfahren“¹⁴⁵. Für die Urkirche war klar, dass Jesus unter den Jüngern lebt, sichtbar erfahrbar wird und wirklich gegenwärtig ist. In der markinischen Tradition konzentriert sich die wirkliche Gegenwart Jesu in seiner Gemeinde kultisch in seiner realen Gegenwart unter den Gestalten von Brot und Wein. Dabei bemerkt Schillebeeckx eine Akzentverschiebung „von der ‚res sacramenti‘ (der kirchlichen Gnadengemeinschaft in Christus) auf das ‚res et sacramentum‘ (die eucharistisch-reale Gegenwart unter der Gestalt von Brot und Wein)“¹⁴⁶. Für das christliche Leben genüge es, das eschatologisch personale Band mit dem Auferstandenen zu gedenken

¹⁴² Vgl. ebd., 183.

¹⁴³ DERS., Eucharistische Gegenwart, 65.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 68–70.

¹⁴⁵ Ebd., 82.

¹⁴⁶ Ebd., 83.

und eine brüderliche Gemeinschaft zu realisieren mit der sich Christus identifiziert und der sich selbst den Gläubigen darreicht.¹⁴⁷ Schillebeeckx insistiert jedoch, dass dieses apostolische Zeugnis seine Grundintention heute nur durch die phänomenologische Betrachtungsweise heil bewahren kann. Dazu soll seine Neuinterpretation dienen. Gleichzeitig betont er, dass er sich aufgrund der Ehrfurcht vor der Eucharistie „nicht mit einer bloß phänomenologischen Interpretation ohne metaphysische Dichte zufriedengeben“¹⁴⁸ kann.

4.7. Phänomenologische Betrachtung hinter der eucharistischen Gegenwart

Da in der Feier der Eucharistie sehr stark die Beziehung zu Christus, sowohl als historischer Jesus als auch als Auferstandener im Mittelpunkt steht, könne man die Realpräsenz nicht isoliert betrachten. Für Schillebeeckx ist klar, dass mit den Worten „nehmt und esst, dies ist mein Leib“ „ein Mahl zum Sakrament konstituiert“¹⁴⁹ wird, und nicht nur Brot und Wein. Damit stellt sich ihm die Frage was der spezifisch eucharistische Sinn der wirklichen Gegenwart ist. Zur Beantwortung rekurriert Schillebeeckx wieder auf die schöpferische Gnade Gottes. Darin liegt Gottes Gegenwart in der Welt begründet: Die Dinge sind metaphysisch, real aufgrund des schöpferischen Heilswillens Gottes nicht nur im Denken der Gläubigen zu erkennen. Dies bedeutet, dass der Mensch der Welt zwar sinngebend gegenübersteht, aber er ist nicht Herr über die Wirklichkeit. Des Menschen Sinngebungen „werden von einer Wirklichkeit beherrscht, die (nicht chronologischer, sondern in metaphysischer Priorität) zuerst von Gott stammt und dann erst vom Menschen selbst“¹⁵⁰. Damit identifiziert Schillebeeckx die Wirklichkeit als Mysterium, dessen tiefe Gehalte sich dem Menschen immer wieder entziehen. Somit kann die sinnstiftende Erkenntnis des Menschen die Wirklichkeit nur in dem Maße fassen, in dem der Erkenntnisinhalt auf das Mysterium hinweist. Gläubige Menschen nehmen dieses Mysterium als persönlich reale Gegenwart Gottes wahr. Die Erfahrung von Brot und Wein ist daher auch außerhalb des kirchlichen Kontextes immer ein Zeichen für die sich entziehende Wirklichkeit. Der Mensch kann in seinem Sinnstiftenden Agieren den tieferen metaphysischen Sinn des Mysteriums nicht übergehen, diesen aber gleichzeitig nie ganz erreichen.¹⁵¹ Diese Einsicht will Schillebeeckx für seine Überlegungen zur eucharistischen Gegenwart fruchtbar machen.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 83.

¹⁴⁸ Ebd., 102.

¹⁴⁹ Ebd., 84.

¹⁵⁰ Ebd., 86.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 86 f.

Biologische Nahrungsmittel erhalten als menschliche Kulturprodukte (im Gegensatz zur Tierwelt) eine Funktion, die über ihren biologischen Nutzungswert hinausgehen. Essen und Trinken kann zum Ausdruck von Lebensfreude, brüderlicher Zusammengehörigkeit oder Abschluss eines Bundes werden. Damit kann sich das Wesen einer Gegebenheit komplett verändern, ohne dass der physische oder biologische Inhalt anders wird. Es kommt immer darauf an, in welchen Bedeutungsbereich oder Sinngehalt der reine Akt bzw. das Ding an sich gezogen wird. Der Mensch lebt ständig von solchen tief einschneidenden sinnverändernden „Transsignifikationen“.¹⁵² Die Sinnveränderung als Teil der vermenschlichten Welt ist mehr als eine psychische Intentionalität eine „wesentliche Korrelation zwischen dem Brot (Objekt) und der menschlichen Sinngebung (Subjekt) innerhalb des *Mysteriums* der Wirklichkeit, in der die Welt uns und wir uns selbst geschenkt sind“¹⁵³. Dabei gilt zu beachten, dass je nach Bereich der Wirklichkeitserfahrung die Dinge anders sind, vorausgesetzt, dass das Sein der Wirklichkeit gegeben ist und in seinem eigenen Sein selbst sinnvoll für den Menschen.

Schillebeeckx weist darauf hin, dass ein Sprung zwischen den Bedeutungsebenen, um zur eigentlichen Wirklichkeit zu gelangen, nicht möglich ist. Wer nach der physischen Wirklichkeit einer Gegebenheit fragt, darf nicht anmaßen, damit eine Antwort auf eine theologische oder kultische Frage gefunden zu haben. Demnach sei die Frage nach der Gestalt des Brotes nach der Konsekration völlig sinnlos, da verschiedene Ebenen vermischt werden. Die eucharistische Transsubstantiation darf daher nicht auf ihre materielle, naturontologische Ebene reduziert werden und ist somit nicht „isoliert von dem Bereich der Sinngebung in sakramentalen Zeichen“¹⁵⁴ zu sehen. Gleichzeitig hält Schillebeeckx gegenüber seinen Kritikern fest, dass es sich eindeutig nicht um eine veränderbare Haltung gegenüber einer unverändert gebliebenen Gegebenheit handle.

Auch wenn der Zusammenhang zwischen Transsubstantiation und Transsignifikation damit noch nicht geklärt ist, steht fest, dass die Transsubstantiation als solche eine menschliche Sinnstiftung ist.

4.8. Anwendung auf die Eucharistische Gegenwart

Im Fall der Eucharistie bedeutet diese Erkenntnis für Schillebeeckx, dass

¹⁵² Vgl. ebd., 88.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd., 89.

„der kosmische Kult und Israels heilsgeschichtliche Liturgie zusammengefloßen [sind], um darin ihre innere, aber transzendente Vollendung zu finden in etwas, was schlechthin ein Novum ist: [die Perspektive] des Opfertodes und der Auferstehung Christi“¹⁵⁵.

Dass Jesus seinen Leib gibt und dadurch zur Lebensquelle wird, wird in der Eucharistie realistisch erfahren. Die Wirklichkeitsebene, die hier wachgerufen wird, ist die eines symboltätigen Mahlfeierns und nicht die eines Besuches Christi in der Eucharistie. Die Gläubigen werden viel mehr „in das Leben aus dem Tode oder in das Opfer Christi einbezogen“¹⁵⁶.

Im nächsten Schritt expliziert Schillebeeckx wie die wirkliche Gegenwart näher umschrieben werden kann. Zum Wesen Christi gehört konstitutiv die Selbsthingabe an seine Mitmenschen, worin „die ewige Gültigkeit seiner irdischen Geschichte“¹⁵⁷ liegt. Die Eucharistie ist damit die sakramentale Erscheinungsform dieser Selbsthingabe. Brot und Wein verlieren die profane Bedeutung und werden zum Symbol der Selbsthingabe und sakramentalen Gegenwart des Herrn. Nicht der Mensch ist Urheber dieser neue Sinnstiftung, sondern der in der Kirche lebende Herr, dessen reale Gegenwart bereits vorausgesetzt ist. Das zentrale Anliegen dahinter ist es, zu zeigen, „dass das göttliche Symbolschaffen im Sakrament, das neben den noumenalen immer wieder ontologische Folgen hat, [...] von so einer aktiven Annäherung eines mitfeiernden Subjekts an diesen Kreativprozess begleitet werden sollte, dass in diese Sinn- und Realitätswandlung [...] der gläubige Mensch wesensgemäß einbezogen ist“¹⁵⁸.

Gleichwohl betont Schillebeeckx, dass es nur eine reale Gegenwart Christi gibt, die mitkonstitutiv für die Eucharistie ist und auf verschiedene Weisen realisierbar ist. Die besondere eucharistische Gegenwart darf auf der anderen Seite nicht geleugnet werden. Transsubstantiation bedeutet also, dass nicht etwas geschenkt wird sondern, dass Christus sich selbst schenkt: „Die phänomenale Gestalt dieser eucharistischen Speisen ist nichts anderes als *realisierendes Zeichen* der Selbsthingabe Christi und zugleich darin einbezogen die entsprechende Selbsthingabe der Kirche.“¹⁵⁹ Sowohl die Kirche als auch Christus sind in ihrer Selbsthingabe gegenwärtig und das bezeichnet die Wechselseitigkeit der wirklichen Gegenwart. Damit ist die Eucharistie die Feier des neuen und endgültigen Bundes, der Aktualisierung in der Gemeinde findet. Für Schillebeeckx ist

¹⁵⁵ Ebd., 91.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ PILIPENKO, Person im Sakrament, 133.

¹⁵⁹ SCHILLEBEECKX, Eucharistische Gegenwart, 93.

„die Eucharistie auf den Vater gerichtet ‚mit, in und durch Christus‘, und auf die Mitmenschen in brüderlicher Liebe und Dienstbarkeit: Sie ist kirche-bildend, Selbstvollzug der Kirche, die aus dem Tod und der Auferstehung Christi lebt.“¹⁶⁰

Dies bedeutet sowohl, dass der Unglaube des Einzelnen keinen Einfluss auf die Wirklichkeit des Angebotes Christi hat, als auch, dass die Realisierung der Realpräsenz erst dann vollkommen ist, wenn das eucharistische Geschehen gläubig bejaht wird. Die Sakramentalität der Eucharistie wird zu Recht vom Glauben der Kirche, und nicht des Einzelnen konstituiert. Obwohl der Nichtgläubige also keinen Zugang zu der sakramentalen Wirklichkeitsebene hat, hebt das die Wirklichkeit keinesfalls auf. Umgekehrt bedeutet das, dass nur der Gläubige die Wirklichkeitsebene als Wirklichkeit erreichen kann.¹⁶¹ Schillebeeckx konkludiert daher, dass die Ehrfurcht vor den konsekrierten Sakramenten „christlich sinnvoll“ ist, aber nur solange sie „Zeichen“ sind, das heißt als menschliche Speise essbar bleiben. Ein verschütteter konsekrierter Wein habe daher nichts mehr mit dem Sakrament zu tun.¹⁶²

In Abgrenzung zu den anderen sechs Sakramenten betont Schillebeeckx, dass die Mysteriengegenwart in der Eucharistie maximal sei, da

„Christus formal als Opfernder und Opfergabe persönlich real in sakramentalen Erscheinungsformen gegenwärtig ist, so ist doch *jedes* Sakrament eine sakramentale Gegenwart Christi, aber in diesem Fall nur auf Grund seiner ewig-aktuellen Erlösungstat“¹⁶³.

Auch wenn Christus in beiden Fällen zugegen sei, ist der Grund ein anderer: Die Gegenwart in der Eucharistie kommt kraft der Transsubstantiation zustande, in anderen Sakramenten entsteht diese aufgrund der Heilstat.¹⁶⁴

4.9. Transsubstantiation und Transsignifikation

Im letzten Schritt kommt Schillebeeckx zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der eucharistischen Gaben. Konsekrierte Gaben, Brot und Wein, sind mit derartiger Ehrfurcht zu behandeln, dass es fraglich ist, ob diese durch die Transsignifikation erklärbar ist. Schillebeeckx möchte daher auch nicht in keiner Weise an der Transsubstantiation rütteln, stellt sich jedoch die Frage, ob diese mit der Transsignifikation ident ist oder ob diese eine Folge daraus ist.

¹⁶⁰ Ebd., 95.

¹⁶¹ Vgl. Ebd., 96.

¹⁶² Vgl. Ebd., 97.

¹⁶³ DERS., Christus, 70.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 71.

Um darauf eine Antwort zu finden, rekurriert er wieder auf die Wirklichkeit und die menschliche Wahrnehmung: Die Wahrnehmung ist ein einheitlicher Akt, wobei das Wahrgenommene nicht isoliert vom wahrnehmenden Subjekt stehen kann: „Das impliziert wesensgemäß, daß alles, was für die sinnliche Wahrnehmung Sinn hat, diesen Sinn getrennt von dieser Wahrnehmung verliert.“¹⁶⁵ Gleichzeitig ist eine rein sinnliche Wahrnehmung nicht möglich. Die Wahrnehmung als solche wird in die Wirklichkeitsausrichtung des Menschen aufgenommen, die für den Gläubigen die Welt als Wirklichkeit Gottes bedeutet: „In diesem Sinn entwirft der Mensch selbst den Zeichenwert, den der Wahrnehmungsinhalt hinsichtlich der Wirklichkeit hat, und er macht diesen Inhalt zu einem hinweisenden Zeichen.“¹⁶⁶

Das Anliegen Schillebeeckx‘ dahinter ist zu verdeutlichen, dass das menschliche Bewusstsein in der Wahrnehmung liegt und nicht dahinter. Sinnliche Inhalte der Wahrnehmung können nicht als objektive Qualifizierungen der Wirklichkeit erfahrbar werden. Weiter schlussfolgert er: „Deshalb kann man sie [die sinnlichen Inhalte, in diesem Fall Brot und Wein, LS] auch unmöglich als Akzidenzien, objektive Eigenschaften einer sozusagen tieferliegenden ‚Substanz‘ bezeichnen.“¹⁶⁷ Rekurrierend auf die bereits oben erwähnte Wirklichkeit, die nicht des Menschen eigen, sondern Schöpfung Gottes ist, konkludiert Schillebeeckx, dass die Wirklichkeit erscheint, aber durch die menschliche Verfassung mitbestimmt wird. Es gibt also einen Unterschied zwischen dem Phänomenalen und der Wirklichkeit, die auf die Inadäquatheit unserer Wirklichkeitserkenntnis zurückzuführen ist. Aktive Offenheit für die Wirklichkeit und Sinnstiftung bilden für die Wirklichkeitserkenntnis ein komplexes Zusammenspiel:

„‘Das Phänomenale‘ umfaßt also in diesem Zusammenhang nicht nur das Sinnliche, sondern alles, was von der Wirklichkeit selbst *ausgedrückt* wird oder für uns konkret erscheint, was dann inadäquat ist mit dem, was ausgedrückt wird (die Wirklichkeit als Mysterium).“¹⁶⁸

Schillebeeckx plädiert dafür, diese phänomenologische Erkenntnis auch für das katholische Glaubensbekenntnis fruchtbar werden zu lassen:

„Wenn Wirklichkeit [...] kein menschliches Gemächte ist und sich nicht auf eine menschliche Sinnstiftung zurückführen läßt, sondern nur auf Gottes Schöpfungsgabe, und wenn andererseits aus der ganzen Glaubenstradition und aus dem tridentinischen Dogma der Eucharistie hervorgeht, daß das kirchliche Glaubensbewußtsein den *Relativitätswert* der eucharistisch vorhandenen Wirklichkeit im starken Sinne urgiert, dann ist es für den katholischen Theologen klar, daß die

¹⁶⁵ DERS., Eucharistische Gegenwart, 98.

¹⁶⁶ Ebd., 98 f.

¹⁶⁷ Ebd., 99.

¹⁶⁸ Ebd., 100.

eucharistische Transsignifikation nicht mit der Transsubstantiation identisch ist, aber innerlich mit ihr zusammenhängt.“¹⁶⁹

Schillebeeckx macht deutlich, dass die Wirklichkeit und die erscheinende Wirklichkeit besonders in der Eucharistie eine starke Diskrepanz aufweisen. In Brot und Wein erscheint der Leib des Herrn. Die Bedeutung der Gestalten Brot und Wein wandelt sich, weil sich die Realität durch die schöpferische Kraft gewandelt hat. Damit wäre sozusagen die Transsignifikation eine logische Schlussfolgerung aus der Transsubstantiation: „Weil sich das, was mittels des Phänomenalen signifiziert wird, objektiv gewandelt hat, hat sich das Signifizieren des Phänomenalen selbst mitgewandelt.“¹⁷⁰ Wenn der Gläubige dem Brot und Wein eine neue Bedeutung zu weist, impliziert das, dass er sich aktiv ausrichtet auf das, was wirklich ist, nämlich dem Leib Christi. Gleichzeitig kann der Mensch dem real gegenwärtigen Christus in der Eucharistie nur näherkommen, wenn er die phänomenal erfahrbaren Gestalten Brot und Wein auf diesen hinweisen lässt.

Demnach fallen beide Begriffe nicht zusammen, bedingen sich aber:

„Das Geschehen, in dem der eucharistisch-real gegenwärtige Christus erscheint oder, besser, *sich* als Speise darbietet und in dem der Gläubige ihn als Speise zu sich nimmt, umfaßt also auch eine gläubige projektive Tätigkeit; diese bringt die Realpräsenz aber nicht zustande, sondern setzt sie voraus, und zwar als solche, die eine metaphysische Priorität hat.“¹⁷¹

Mit der metaphysischen Dimension meint Schillebeeckx ausschließlich, dass Christi eucharistische Gegenwart Wirklichkeit ist, abgesehen davon, ob sie hinter dem Phänomenalen liegt oder wie Schillebeeckx postuliert, im Phänomenalen. Damit ist für ihn, im Gegensatz zu manchen anderen zeitgenössischen Theologen, das „Wie“ der Realpräsenz mindestens genauso wichtig wie das „Warum“ dahinter. Dennoch sollte dem Menschen bewusst sein, dass die Deutung des „Wie“ niemals ein eindeutiges Ergebnis liefern wird. Die Neuinterpretation des Dogmas macht aber deshalb Sinn, weil nach Schillebeeckx‘ Auffassung sonst eine Kluft zwischen dem Leben der Welt und dem Leben in der Kirche entstehen könnte, die den Wirklichkeitswert der Eucharistie auszuhöhlen droht. Demnach wolle jede Neuinterpretation „nichts anderes, als auf diese wirklich vorhandene Spannung eine glaubensgetreue *Antwort* zu geben“¹⁷².

Angewandt auf die bereits aus der Scholastik stammenden Unterscheidungen zwischen „sacramentum“, „res et sacramentum“ und „res sacramenti“ bedeutet das nach Schillebeeckx

¹⁶⁹ Ebd., 100 f.

¹⁷⁰ Ebd., 101.

¹⁷¹ Ebd., 102.

¹⁷² Ebd., 104.

folgendes: Im Gegensatz zu den Vertretern der nach-tridentinischen Zeit, haben die Scholastiker, die Kirchenväter und die Heilige Schriften vor allem das „res sacramenti“, also die Einheit des mystischen Körpers, die *Communio Ecclesiastica*, und die Manifestation Christi im einzelnen Gläubigen durch die „*dulcedo eucharistica*“ betont. Diese Gegenwart Christi in den Herzen der Gläubigen kommt logischerweise durch das Medium der Geweihten Hostie zustande, was die eucharistische Realpräsenz impliziert. Der von den Kirchenvätern und Scholastikern intendierte Fokus liegt jedoch nicht auf der Eucharistischen Gegenwart (in der Hostie), sondern auf dem Zweck hinter der Realpräsenz, nämlich der Gegenwart Christi in uns. Die Gegenwart Christi in den Gläubigen zu betonen war Schillebeeckx zufolge letztendlich auch der Grund, weshalb Christus das Sakrament eingesetzt hat. Diese Auffassung deckt sich nach Schillebeeckx mit der tridentinischen Aussage „*Institutum ut sumatur*“.¹⁷³

In den Jahren nach dem Konzil von Trient hat dann ein verhängnisvoller Betonungswechsel stattgefunden: Das „res sacramenti“ (die Gegenwart Christi in den Gläubigen) verlor an Bedeutung auf Kosten des „res et sacramentum“, der Realpräsenz in der geweihten Hostie. So scheint es in dieser Zeit, dem Vorwurf von Schillebeeckx zufolge, dass die reale Gegenwart Christi in der Hostie das Ziel an sich wäre. Das wahre Ziel, die wachsende Gegenwart Christi im Herzen der Gläubigen und der Gemeinschaft, wurde bei diesem Betonungswechsel aus den Augen verloren.

Schillebeeckx kritisiert sehr stark die Folge dieses Betonungswechsels, nämlich eine erhöhte Eucharistiefrömmigkeit, die beinahe isoliert von der eucharistischen Feier stattfand. Die Vertreter der Transsignifikationslehre hätten nach Schillebeeckx nichts gegen die Anbetung des heiligen Sakraments, möchten dieser Eucharistiefrömmigkeit aber einschränken und in ihren eigentlichen Rahmen als „res sacramenti“ einbetten.¹⁷⁴

Demzufolge sieht sich Schillebeeckx als Vertreter der Transsubstantiation in einer Linie mit den Scholastikern, Kirchenvätern und der ursprünglichen Intention Christi bei der Einsetzung der Eucharistie: Sie wollen alle das „res sacramenti“ stärken, die Anwesenheit Christi im Herzen der Gläubigen. Die nachtridentinische Zeit habe in ihrer Eucharistiefrömmigkeit und übertriebenen Anbetung des Sarkaments stattdessen das „res et sacramentum“, die Anwesenheit Christi in der geweihten Hostie, überbetont.

¹⁷³ Vgl. DERS., *Transsubstantiation, Transfinalization, Transignification*, 186 f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 187.

Wenn jetzt aber wieder, im ursprünglichen Sinne gedacht, das „res sacramenti“ betont werden soll, so hat das nach Schillebeeckx folgende Auswirkungen: Da es um die Gegenwart Christi sowohl im Einzelnen als auch in der Gemeinschaft geht, muss die eucharistische Gegenwart auf dem Niveau der zwischenmenschlichen Beziehungen, also der Gegenwart eines Menschen (Christus) für den anderen (dem Gläubigen), bleiben. Normalerweise wird die Gegenwart eines Mitmenschen räumlich, visuell und haptisch wahrgenommen. Im Falle der Eucharistie ist dies anders, wie Schillebeeckx betont: „But in this case the spatial presence is integrated into the personal presence, that is, the body and the corporeal elements receive a new dimension: they become *signs* of a person who is present, signs which effect this presence, and signs which are real because they ‘realize’ this presence.“¹⁷⁵

Was die Gegenwart Christi im eucharistischen Brot, der Oblate, betrifft, so dient diese Gegenwart ausschließlich dem finalen Zweck, den rettenden Christus in den Herzen der Gläubigen Einzug nehmen zu lassen. Christus ist zwar immer präsent in der konsekrierten Hostie, aber nur als Angebot, das erst angenommen werden muss:

„The presence becomes reciprocal – that is to say, presence in the full and complete human sense – only in the acceptance of this offered presence, and in that way it becomes the presence of Christ in our hearts, which is the very purpose of the eucharist.“¹⁷⁶

Damit möchte Schillebeeckx verdeutlichen, dass nur die persönlich angebotene und angenommene eucharistische Gegenwart wirklich zur vollständigen Realpräsenz wird. Die Gegenwart Christi im Tabernakel ist daher wahrhaftig, aber nur angeboten und noch nicht vollständig im reziproken Sinne vom Gläubigen angenommen, was der eigentliche Zweck der Eucharistie ist.

Schillebeeckx wird nicht müde zu betonen, dass es auf den Kontext und Rahmen der Realpräsenz Christi in der Hostie ankommt, der immer die interpersonale Beziehung zwischen Christus und dem Gläubigen ist. Diese Beziehung wird natürlich vollzogen durch irdische Gegebenheiten (Brot und Wein) die derart gewandelt wurden, dass sie zu Zeichen werden, die das Angebot der Realpräsenz vollziehen.¹⁷⁷

Er räumt ein, dass ein häufig angestellter Vergleich anderer Vertreter der Transsignifikationslehre mit einer „hinkenden Analogie“ für viele Missverständnisse gesorgt haben. Um die Idee dahinter zu verdeutlichen, nahmen sie Gebrauch von einem

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Ebd., 188.

¹⁷⁷ Vgl. ebd.

Vergleich, der viele Fragen hervorrief: Wenn ein Gastgeber Gäste einlädt, dann verwandeln sich die angebotenen Speisen und Getränke auch in Zeichen für die interpersonale Beziehung. Beim Essen und Trinken dieser Angebote schmecke man sozusagen die Liebe und Gastfreundschaft des Gastgebers. Dieser Vergleich wurde von vielen ins Lächerliche gezogen, die meinten, dass die Realpräsenz mehr sei als nur eine liebevolle Geste des Schenkens von Essen.¹⁷⁸

Schillebeeckx hält diesem Vorwurf entgegen, dass in diesem anthropologischen Zeichen der Gastfreundschaft im Falle der Eucharistie eine neue Dynamik durch die Trinität entsteht: der Heilige Geist „effects the ontological depth of Christ’s gift of self in the sacramental sign of bread“¹⁷⁹. Außerdem haben die Theologen Schillebeeckx zufolge mit diesem Vergleich vor allem gegen einen eucharistischen Materialismus ankämpfen wollen, der – wie bereits erläutert – in der nachtridentinischen Zeit sehr populär war. Demnach ändere sich die chemische, physische oder botanische Realität von Brot und Wein nicht bei der Wandlung, sonst wäre Christus nicht gegenwärtig im Zeichen von essbarem Brot und trinkbarem Wein. Schillebeeckx spezifiziert: „Eucharistic sacramentality demands precisely that the physical reality does not change, otherwise there would no longer be a eucharistic sign.“¹⁸⁰ Aber, und das ist der springende Punkt für Schillebeeckx, in der ontologischen Wirklichkeit haben sich Brot und Wein *schon* in die reale Gegenwart Christi verwandelt, dargeboten unter dem sakramentalen Zeichen von Brot und Wein. Die Substanz, wie sie Schillebeeckx versteht, also im Sinne von Wirklichkeit, hat sich tatsächlich gewandelt. Damit entspreche diese Ansicht, Schillebeeckx zufolge, exakt der päpstlichen Meinung vertreten in der Enzyklika *Mysterium Fidei*.

Diese versöhnliche Position von Schillebeeckx zur offiziellen Lehrmeinung stammt allerdings aus einer späteren Zeit von ca. 20 Jahren nach der Erstveröffentlichung seiner Thesen. An dieser Stelle sollte daher eruiert werden, ob sich die Position Schillebeeckx‘ im Laufe der Zeit gewandelt hat hin zu einer lehramtlich verträglicheren, gemäßigeren Position.

4.10. Der späte Schillebeeckx

Bei genauer Betrachtung der Schillebeeckx‘schen Thesen, könnte man postulieren, dass sich der frühe Schillebeeckx vom späten Schillebeeckx der 1980er Jahre unterscheidet. Sein

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 188 f.

¹⁷⁹ Ebd., 188.

¹⁸⁰ Ebd., 189.

Frühwerk aus den Sechzigerjahren (u.a. „Eucharistische Gegenwart“) erscheint in einigen Punkten radikaler als später publizierte Artikel wie „Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification“. In letzterem Werk blickt er bereits differenzierter auf die Entwicklung in den 60er Jahren zurück, kritisiert einige seiner Theologen-Kollegen, die im Anliegen um die Transsignifikationslehre manchmal irreführende Ausdrücke verwendet haben, und versucht die Theorie ins rechte Licht der lehramtlichen Aussagen zu rücken.¹⁸¹

Während er sich in seinem Erstwerk „Eucharistische Gegenwart“ mehr auf die Argumentation von Thomas von Aquin einließ und die bisherige Transsubstantiationslehre aufrollte, versuchte er im späteren Artikel hauptsächlich die dahinterliegende Theorie klar darzulegen anhand der „res sacramenti“ und „res et sacramentum“ Diskussion und apologetisch seine Theorie zu verteidigen. Den Rekurs auf die Phänomenologie ließ er in Letzterem völlig aus, stattdessen betonte er vermehrt den zugrundeliegenden ontologischen Wandel. Den Substanzbegriff, dem er anfangs sehr kritisch gegenüberstand, verwendet der späte Schillebeeckx im Sinne von „Realität“ auch für seine Theorie.

Der französischen Theologin Marie Zimmermann zufolge, setzt sich der späte Schillebeeckx vor allem mit der Orthopraxie auseinander. Er baut seine Studien über die eucharistische Realpräsenz nicht mehr ausschließlich auf den rechten Glauben, sondern auf die Idee, die Wahrheit zu *machen* („faire la vérité“), auf.¹⁸² Theologische Gedankengänge müssen demzufolge in der Erfahrung der Praxis verwurzelt sein. Die Wahrheit der theologischen Interpretationen bestätigt sich in der Umsetzung. Die spekulative Theologie ist sekundär nach der lebendigen Erfahrung der Kirche. Mit dieser Ansicht entfernt sich Schillebeeckx von gewissen Neuinterpretationen, die sich auf die Bibel und die Vergangenheit berufen. Zimmermann zitiert Schillebeeckx in einem Interview: „Wir befragen die antiken Texte der Bibel über die Eucharistie ausgehend von der eucharistischen Feier aus unserer aktuellen Erfahrung, welche im Grunde Zeugen von der gleichen Realität sind.“¹⁸³

Damit hat sich der späte Schillebeeckx deutlich von seinen früheren Auffassungen wegbewegt. Schillebeeckx wirft damit nämlich der modernen Hermeneutik vor,

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Vgl. Marie ZIMMERMANN, L'Eucharistie. Quelques aspects de la pensée de Schillebeeckx, in: Revue des sciences religieuses 49/3 (1975) 234–249, hier: 247.

¹⁸³ Ebd., 248: “C’est à partir de la célébration eucharistique dans notre expérience actuelle que nous interrogeons les textes antiques de la Bible sur l’Eucharistie..., qui sont autant de témoins de la même réalité.” [eigene Übersetzung aus dem Französischen].

ausschließlich in der Betrachtung der Vergangenheit zu verweilen. Die Hermeneutik bleibt betrachtend und re-interpretierend, ohne es zu schaffen, die Praxis zu integrieren.¹⁸⁴

Zimmermann versucht zu rekonstruieren, warum es zu einer Veränderung in Schillebeeckx' Denken gekommen ist und meint, die Ursache dafür in der weltweiten Rezeption von Schillebeeckx Theorie gefunden zu haben. Schillebeeckx selbst wusste zwar über die großen Auswirkungen Bescheid, die er auf die existentielle Theologie weltweit hatte. Er gab aber zu, dass ihm die Umbrüche, die diese Auswirkungen für ihn mit sich führten, nicht sofort bewusst waren. Es war also ein pastoraler Gedanke, den Schillebeeckx zum Umdenken bewegt hatte, der auch Papst Johannes XXIII. bereits bewegt hatte: Es gehe nicht darum eine rechtgläubige theologische Lehre zu formulieren, sondern eine Lehre, die für das christliche Volk zugänglich sei.¹⁸⁵

4.11. Zusammenfassung Schillebeeckx'sches Eucharistieverständnis

Zusammenfassend lassen sich aus Schillebeeckx Abhandlungen über die Eucharistie und dem dahinterliegenden Werk über die sakramentale Heilsökonomie folgende Punkte festhalten¹⁸⁶:

Schillebeeckx lehnt zentral jeden Physizismus, Sensualismus und in weiterer Folge alle chemisch-physischen Verstehenshorizonte der eucharistischen Wandlung ab, denn das führt zu einer Verdinglichung des konsekrierten Brotes und die sakramentale Dimension der Eucharistie wird vernachlässigt. Die Eucharistie ist eine symbolhafte Explizitmachung des Glaubens der Kirche, der das Ziel hat, die Gläubigen zu einer Christusbegegnung zu führen. Der Mensch hat dabei kein Patent auf die Wirklichkeit und deren Deutung, diese stammt nämlich allein von Gott, ist dessen Offenbarung, ein Mysterium, und ist damit sakramental. Die menschliche Sinngebung und Deutung werden von der göttlichen (Schöpfungs-) Wirklichkeit beherrscht, die dem Menschen daher immer entzogen ist.

Schillebeeckx stellt die Eucharistie in einen heilsgeschichtlichen Kontext, das im Zentrum das Christusereignis hat. Die Gegenwart Christi in der Kirche ist die Voraussetzung für seine sakramentale Gegenwart in der Eucharistie. Wein und Brot sind Zeichen für einen bereits real und persönlich gegenwärtigen Christus. Ambaum fasst diesen komplexen Sachverhalt folgendermaßen zusammen: „Die eucharistische Gegenwart als Symbol und Mysterium

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 248 f.

¹⁸⁶ Vgl. AMBAUM, Glaubenszeichen, 105–111.

umfaßt somit das Mahl als Symbolaktivität der Gemeinde und das Gedächtnis an das Christusereignis als gottgestiftetes Heilsmysterium.“¹⁸⁷ Außerdem gibt es eine Wechselwirkung aus Selbsthingabe des Herrn und Hingabe der Kirche an den Vater, die Einheits- und Gemeinschaftsstiftend ist.

Vom tridentinischen Konzil sind für Schillebeeckx die unantastbar gegebene Realpräsenz und die Wesenswandlung von Brot und Weinsubstanz unter dem Namen „Transsubstantiation“ die Kernaussagen. Schillebeeckx konkludiert, dass Transsubstantiation im aristotelischen Sinne von Substanz und Akzidenz keine innere Notwendigkeit des tridentinischen Dogmas ist, sondern nur eine Denkkategorie, in der die Theologen damals dachten. Die Materie wandelt sich auf einer philosophisch-ontologischen Ebene, der aber die Gegenwart Christi als personale Begegnung durch das sakramentale Heilshandeln Gottes zugrunde liegt.

5. Exkurs: Schillebeeckx und Schoonenberg

Wenn es um Transsignifikation und Transfinalisation geht, werden Schillebeeckx und Piet Schoonenberg meistens in einem Atemzug genannt. Daher bedarf es einer genauen Abgrenzung zwischen den beiden niederländisch-sprachigen Theologen, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten.

Piet Schoonenberg hat im Gegensatz zu Schillebeeckx weitaus weniger zum Thema Transsubstantiation publiziert. Es sind hauptsächlich Artikel in niederländischen Fachzeitschriften, die zwischen 1959 und 1967 publiziert wurden. Schoonenberg unterscheidet zwischen einem bloß informierendem und einem realisierendem Zeichen, letzteres ist mehr als ein Zeichen nämlich der Wille eines Menschen zur Kommunikation. Jede personale Gegenwart basiert auf ein zugrundeliegendes, realisierendes Zeichen. Christus schenkt uns ein realisierendes Zeichen seiner Gegenwart in der Eucharistie.¹⁸⁸

Anzumerken gilt, dass Alexander Gerken in seinem Abschnitt über die neuen Interpretationsversuche auf Schoonenberg Bezug nimmt und ihn als „Erfinder“ der Begriffe „Transsignifikation“ und „Transfinalisation“ darstellt. Auch Georg Hintzen gibt an, dass die Termini Transsignifikation und Transfinalisation zum ersten Mal bei Schoonenberg schriftlich nachweisbar waren.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Ebd., 109.

¹⁸⁸ Vgl. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 177–180.

¹⁸⁹ Vgl. HINTZEN, *Transsignifikation und Transfinalisation*, 196.

Schillebeeckx schreibt Gerken in Abgrenzung von Schoonenberg einen dogmengeschichtlichen Schwerpunkt zu.¹⁹⁰ Außerdem verfolge Schoonenberg einen konsequenteren Weg als Schillebeeckx indem er es wagt, mit dem Begriff „Transsignifikation“ die Transsubstantiation zu ersetzen.¹⁹¹

Notger Slenczka schreibt in seiner ausführlichen Dissertation das Konzept der „personalen Gegenwart“ Schoonenberg zu, von dem die „ausführlichsten und meist zustimmend zitierten Ausführungen“¹⁹² stammen. Er fasst dessen Interesse zusammen als Versuch, die Gegenwart Christi als personale Gegenwart zu umschreiben und damit die Realpräsenz unter den Gestalten in einem Kontext zu begründen, der frei ist von allen Konnotationen von räumlicher oder dinghafter Gegenwart. Schillebeeckx hingegen, habe, Slenczka zufolge, „als einziger der Vertreter der Transsignifikationslehre“ den Versuch einer genauen Bestimmung zwischen Zeichen und Bezeichnetem unternommen, was er unter dem Begriff „Realsymbol“ zusammenfasst.¹⁹³ Außerdem hält er fest: „Die Stärke des Ansatzes Schillebeeckx‘ liegt darin, daß er im Unterschied zu Schoonenberg die Verbindung der Eucharistie zum historischen Heilsgeschehen in Christus und den Opfercharakter der Eucharistie wahren kann.“¹⁹⁴

6. Reaktionen auf Schillebeeckx‘ Theorie

Da durch Schillebeeckx und seine Publikationen die Debatte rund um die Neuformulierung der Transsubstantiation erst international weitreichend bekannt wurde, erhielt sein Vorschlag viel Resonanz. Von anderen Theologen, vor allem aus dem deutschsprachigen und niederländischsprachigen Raum, bekam er zahlreiche Replikationen, kritische Anfragen und weiterführende Gedanken. Es gab einen regen Austausch zwischen Schillebeeckx und seinen Kritikern bzw. Befürwortern und viele, eigentlich auf andere Themengebiete spezialisierte Theologen wie Rahner oder Ratzinger setzten sich auch mit dem Thema auseinander.

Dass die Neuinterpretationsversuche international in aller Munde waren, bezeugt die Enzyklika „Mysterium fidei“, die Papst Paul VI. nicht geschrieben hätte, wenn es kein die

¹⁹⁰ Vgl. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 197.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 199.

¹⁹² Notger SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 66), Göttingen 1993, 83.

¹⁹³ Vgl. ebd., 126.

¹⁹⁴ Ebd., 270.

Kirche bewegendes Thema gewesen wäre. Dieses Kapitel setzt sich mit der päpstlichen Reaktion und der Replikation von 13 anderen Theologen auseinander, die – verkürzt gesagt – einen ähnlich metaphysisch-phänomenologisch-anthropologischen Zugang haben wie Schillebeeckx, ihn jedoch auch ergänzen und kritisieren.

6.1. Enzyklika „Mysterium fidei“

Am 3. September 1965 promulgierte Papst Paul VI. eine Enzyklika, um lehramtlich Stellung zu nehmen zur Gegenwart Christi in der Eucharistie. Darin lehnt er die Begriffe Transsignifikation und Transfinalisation nicht grundsätzlich ab, erklärt sie aber für ungenügend, um die Transsubstantiation zu ersetzen. Interessanterweise reagiert Schillebeeckx selbst in seinem Hauptwerk „Die eucharistische Gegenwart“, welches zwei Jahre später erschien, nicht auf die päpstliche Enzyklika.

Konkret schreibt Papst Paul VI. im Absatz 11 der Enzyklika¹⁹⁵:

„Auch darf man die Sichtweise des sakramentalen Zeichens nicht so deuten, als ob die Symbolbedeutung, die nach allgemeiner Meinung der heiligen Eucharistie ohne Zweifel zukommt, die Sichtweise der Gegenwart Christi in diesem Sakrament ganz und erschöpfend zum Ausdruck bringe. Gleichfalls ist es nicht gestattet, das Geheimnis der Wesensverwandlung zu behandeln, ohne die wunderbare Wandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut Christi – von der das Konzil von Trient spricht – zu erwähnen, so als ob sie nur in einer sogenannten „Transsignifikation“ und „Transfinalisation“ bestünde. Schließlich geht es nicht an, eine Ansicht zu vertreten und zu praktizieren, der zufolge Christus, der Herr, in den konsekrierten Hostien, die nach der Feier des Meßopfers übrigbleiben, nicht mehr gegenwärtig wäre.“¹⁹⁶

Damit ist klar, dass keine menschliche Ansicht oder Deutung die eucharistischen Gaben Brot und Wein zum Leib und Blut Christi machen, sondern Gottes schöpferisches Wort, das vom Priester im Namen Jesu ausgesprochen wird: „das eucharistische Hochgebet mit seinen Einsetzungsworten und seiner Wandlungsepiklese“¹⁹⁷.

Im Abschnitt 12 betont der Papst nochmals, dass solche Ansichten „den Glauben an die heilige Eucharistie“ schwer verletzen. Er lehnt dezidiert die Auffassung Schillebeeckx‘ ab, ohne jedoch seinen Namen zu nennen. Und dennoch erkennt er „denen, die solche sonderbaren Ansichten verbreiten“ nicht ihr „ehrliches Verlangen“ ab, die „unerschöpflichen Reichtümer“ der Eucharistie für den modernen Menschen erschließen zu

¹⁹⁵ DH 4410–4413 bzw. vollständig: DEL 1, 418–455.

¹⁹⁶ DEL 1, 421.

¹⁹⁷ FEULNER, Transsubstantiation, 36.

wollen. Explizit wird das Verlangen dahinter gutgeheißen, die Ansichten jedoch zutiefst verurteilt.¹⁹⁸

Viel mehr ging es dem Papst darum, das Mysterium der Eucharistie zu stärken und deren Undurchdringbarkeit mit dem menschlichen Verstand stark zu machen: Es sei notwendig, „daß wir uns besonders diesem Geheimnis demütig nahen, indem wir nicht menschlichen Vernunftgründen folgen, die verstummen müssen, sondern mit fester Überzeugung die göttliche Offenbarung annehmen“¹⁹⁹.

Die Enzyklika löste – vor allem in Italien – eine große Debatte über die Rechtgläubigkeit der Niederländer aus. Die Italienische Presse interpretierte beinahe einstimmig, dass die Enzyklika ausschließlich an die niederländischen Katholiken gerichtet und zögerte dabei auch nicht, Worte wie „Schisma“ oder „Ketzerei“ zu verwenden. Der niederländische Redemptorist Hubertus Martinus Mulders zitiert dazu als Beleg in seiner Einleitung zur niederländischen Übersetzung der Enzyklika verschiedene italienische Medien wie die Mailänder Tageszeitung „Corriere Della Sera“ oder das römische Blatt „Il Messagero“. Letzteres veröffentlichte am 12. September 1965 einen Artikel, aus dem Mulders den aussagekräftigen Satz „Der niederländische Katholizismus ist am meisten anti-römisch, anti-klerikal und der am meisten vorausstrebende Katholizismus in ganz West-Europa“²⁰⁰ zitiert. Als weiteren Beleg verwendet er die Turiner Tageszeitung „La Stampa“, die einen vierspaltigen Artikel mit den Worten „Der Papst verwirft in der Enzyklika die Irrwege der niederländischen Theologen“ betitelt²⁰¹.

Hinter dieser auffälligen Übereinstimmigkeit der italienischen Presse sieht Mulders einen umstrittenen Artikel des Jesuitenpaters Ernest Schoenmaeckers, auf den die italienischen Berichte etliche Male verwiesen. In der Juni-Ausgabe der englischen Jesuitenzeitschrift „The Month“ dürfte er tatsächlich auf die „ernsthafte Gefahr“ eines Kommunikationsabbruchs zwischen Rom und den Niederlanden hingewiesen haben.²⁰²

Der Utrechter Erzbischof Kardinal Alfrink, der sich beim Aufkommen dieser Vorwürfe gerade in Italien auf dem Weg zum Konzil befand, hat daraufhin unter Anwesenheit vieler

¹⁹⁸ Vgl. DEL 1, 422.

¹⁹⁹ DEL 1, 423.

²⁰⁰ MULDER, Synthese; „Het Nederlandse katholicisme is het meest anti-Romeinse, het meest anti-klerikale en het meest vooruitstrevende katholicisme in heel West-Europa“ [eigene Übersetzung aus dem niederländischen Original]

²⁰¹ Vgl. ebd.

²⁰² Vgl. ebd.

Journalisten und Bischöfe dazu Stellung genommen und protestierte gegen die „einseitige, negative Art“ in der „fast lästernd“ über die niederländische Kirche geschrieben wurde. Außerdem weigert er sich ein Schisma in der niederländischen Kirche überhaupt in Betracht zu ziehen, diese sei nämlich tief verwurzelt im Heiligen Stuhl.²⁰³

Am 13. September 1965 erschien daraufhin in der semi-offiziellen Vatikanischen Tageszeitung „L'Osservatore Romano“ eine Erklärung, die dezidiert darauf hinweist, dass die Enzyklika nicht ausdrücklich an die niederländischen Katholiken gerichtet wurde: Die Worte des Papstes seien an alle Söhne der Kirche gerichtet und darum können sie nicht interpretiert werden, als gerichtet an die Geistlichkeit eines bestimmten Landes.²⁰⁴ Auch wenn damit geklärt wurde, dass die Enzyklika nicht unmittelbar eine Reaktion auf die niederländischen Theologen war, geht Mulders davon aus, dass die unter den Gläubigen für Verwirrung sorgende Diskussion um die Realpräsenz sicherlich eine der Gründe war, weshalb die Enzyklika erschien.

An dieser Stelle wäre es interessant zu analysieren, welche Schriften über Transfinalisation und Transsignifikation dem päpstlichen Schreiben zugrunde lagen. Dies lässt sich im Nachhinein jedoch nicht genau eruieren. Damit bleibt auch die Frage offen, ob der Papst die Aussagen der niederländisch-sprachigen Theologen im Sinne ihrer Autoren verstanden hat, oder ob er verkürzt und verzerrt dargestellte Zusammenfassungen der Thesen rezipiert hat.

Möglicherweise hatte die Enzyklika auch einen direkten Einfluss auf das Denken Schillebeeckx²⁰⁵, der in seinem zwei Jahre später veröffentlichten Buch über die Eucharistie ausdrücklich betont, mit dem Konzept der Transsignifikation die Transsubstantiation nicht ersetzen zu wollen.²⁰⁵ Auf eine mögliche Rezeption der Enzyklika deutet folgender Satz am Schluss seines Buches hin:

„Ich habe mit der Interpretation dieses ‚mysterium fidei‘ gerungen; in gläubiger Ehrfurcht vor dem, was das katholische Glaubens**bekenn**tnis seit Jahrhunderten in der eucharistischen Feier erfahren läßt, kann ich mich persönlich nicht mit einer *bloß* phänomenologischen Interpretation ohne metaphysische Dichte zufriedengeben.“²⁰⁶

Dass er hier den Titel der Enzyklika einfügt, wird kaum ein Zufall sein.

Gleichzeitig schreibt er, scheinbar die lehramtliche Aussage des Papstes negierend, über seine These: „Die neue Deutung fordert noch eine Bejahung (oder eventuell Verwerfung)

²⁰³ Vgl. ebd.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Vgl. SCHILLEBEECKX, Eucharistische Gegenwart, 101.

²⁰⁶ Ebd., 102.

durch das gläubige Volk und wartet noch auf die Beurteilung der Richter unserer Glaubensinterpretationen, den Weltepiskopat in Glaubenseinheit mit dem Papst²⁰⁷. Dabei spricht er dem Einzelnen ab, einen „Mitschriften als ‚nicht rechtgläubig‘ bezeichnen“²⁰⁸ zu dürfen, da der Mensch auch nur in der Geschichte steht. Abschließend kann daher festgehalten werden, dass sowohl das Lehramt als auch Schillebeeckx scheinbar nicht an einem tieferen Dialog oder einer Anpassung ihrer Denkweisen zugunsten des jeweils anderen interessiert waren.

Beinahe 20 Jahre später kommt Schillebeeckx in einem Artikel nochmals auf die Enzyklika zu sprechen, betont allerdings, dass sich die Theorie hinter der Transsignifikation seit je her mit den päpstlichen Weisungen in „Mysterium Fidei“ deckten. Wenn Papst Paul VI. in seiner Enzyklika schreibt:

„Nach der Wesensverwandlung erhalten die Gestalten des Brotes und Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, da sie von da an nicht mehr gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank sind, sondern Zeichen einer heiligen Sache und Zeichen geistiger Speise; aber sie erhalten deshalb eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, weil sie eine neue Wirklichkeit enthalten, die wir mit Recht ontologisch nennen.“²⁰⁹,

dann bestätigt er damit nichts anderes als die Theorie Schillebeeckx‘, der eben auch von einer ontologischen Wandlung ausgehe.

Auch wenn das Brot auf chemisch-physischer Ebene gleichbleibe, so verwandle sich die Substanz (im Sinne von Realität) des Brotes auf ontologische Weise in die interpersonale, sakramentale Gegenwart Christi. Schillebeeckx konkludiert:

„the encyclical admits transfinalization and transsignification on condition that they are not considered as an extrinsic designation or as a peripheral change, but rather as having a profound and ontological content“²¹⁰.

Das sei seit jeher die Meinung der Kirche gewesen, und auch die Bedeutung des Dogmas von Trient und dem stimme Schillebeeckx völlig zu.

Eine sehr kritische Position zur Enzyklika nimmt auch Alexander Gerken ein, der ihr unterstellt, nur den Symbolismus und nicht den Ausdruck „Transsignifikation“ zu verwerfen: „Eine genaue Analyse dessen, was die Enzyklika unter Zeichen versteht, zeigt nun aber, daß die Enzyklika nur das informierende Zeichen kennt und ihr der Begriff des realisierenden Zeichens fremd ist“²¹¹. Der Vorwurf könne die dargelegte These „über die

²⁰⁷ Ebd., 105.

²⁰⁸ Ebd., 106.

²⁰⁹ DEL 1, 439.

²¹⁰ SCHILLEBEECKX, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, 189.

²¹¹ GERKEN, Theologie der Eucharistie, 180.

Transsignifikation im Sinne einer Ontologie der personalen Gegenwart und des realisierenden Zeichens“²¹² (Gerken schiebt sie Schoonenberg und nicht Schillebeeckx zu) nicht treffen, weil es sich bei dieser Transsignifikations-Definition um eine ontologische Aussage handelt. Damit tangiere die Kritik aus „Mysterium fidei“ nicht die neue Interpretationsversuche, sondern streiche sogar ihr Gelingen heraus.

Wolfgang Beinert stellt die Enzyklika in ein noch schlechteres Licht:

„Jedenfalls dürfte deutlich geworden sein, daß sie (die neuen Interpretationsversuche, LS) nicht unbedingt und schon gar nicht von ihrem hermeneutischen Ansatzpunkt her mit der Enzyklika „Mysterium Fidei“ in Gegensatz zu stehen brauchen.“²¹³

Ganz anders sieht das Bernd Hilberath, der der Meinung ist, dass „Papst Paul VI. in der Enzyklika „Mysterium fidei“ die vor allem von niederländischen Theologen ausgearbeiteten Deutungsmodelle der ‚Transsignifikation‘ und ‚Transfinalisation‘ als unzureichend zurückwies“²¹⁴

Anhand dieser Beispiele lässt sich festhalten, dass die Enzyklika „Mysterium fidei“ sehr kontrovers rezipiert und ausgelegt wurde. Es lässt sich im Nachhinein nicht mehr eindeutig festlegen, welche Theorien bzw. Aspekte von diesen der Papst genau genommen verworfen hat.

6.2. Giovanni Battista Sala

Sala stellt in seinem 1970 publizierten Artikel kritische Rückfragen an Schillebeeckx und dabei gelingt es ihm, einige offene Punkte zu treffen. Wenn man nämlich, wie Schillebeeckx behauptet, annimmt, dass die aristotelische Naturphilosophie nicht relevant ist für die Transsubstantiation, dann stellt sich hermeneutisch die Frage, was ontologische Wirklichkeit überhaupt sei. Daher stellt Sala in einem erkenntnismetaphysischen Ansatz den Versuch an, die Seinsfrage mit der Struktur der menschlichen Erkenntnis zu verknüpfen. Er konkludiert, dass die menschliche Realität „ein Kompositum aus Natur und Sinn ist, und daß zwischen der Welt des Menschen und der Welt der Natur eine ontologische Differenz herrscht“²¹⁵. Bezüglich Eucharistie gehe es also nicht um die Frage: aristotelische Naturphilosophie oder moderne Physik, sondern darum zu unterscheiden zwischen einem physikalisch-kosmologischen und einem anthropologischen Zugang.

²¹² Ebd.

²¹³ Wolfgang BEINERT, Die Enzyklika „Mysterium Fidei“ und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 159–176, hier: 176.

²¹⁴ HILBERATH, Substanzverwandlung, 133.

²¹⁵ WOHLMUTH, Realpräsenz und Transsubstantiation, 43.

An Schillebeeckx kritisiert Sala, dass er sich nicht ganz auf die anthropologische Ebene des Zeichencharakters der Eucharistie einlässt, sondern, um den Realitätscharakter zu retten, bleibt er auf einer naturphilosophischen Ebene die im Grunde einer Transsubstantiation treu bleibt. Schillebeeckx' Unterscheidung von Realität und Erscheinung in Anlehnung an Kant bezeichnet Sala als „unkritischen Realismus“²¹⁶. Damit bleibe Schillebeeckx in einem Dualismus bzw. Nebeneinander von Transsignifikation und Transsubstantiation stecken. Sala selbst hingegen vertritt die These, dass auf den Begriff Transsubstantiation ganz verzichtet werden könne, sofern es gelingt, auf eine rein anthropologische Ebene überzugehen.²¹⁷

Leo Scheffczyk schätzt an Salas Ansatz, dass er seine „Ablehnung der traditionellen Deutung des Eucharistiegeheimnisses nicht mit dem mangelnden Verständnis der heutigen Menschen für die von Aristoteles bestimmte Naturphilosophie“²¹⁸ begründet. Sala hält nämlich sogar „eine kohärente naturphilosophische Interpretation der eucharistischen Gegenwart für möglich, die ausgehend von der Grundauffassung des Aristoteles, mit der modernen Wissenschaft nicht in Konflikt gerät“²¹⁹. Dennoch wendet er sich gegen ein solches Verständnis da „ein solches Verständnis nicht dem heutigen kulturellen Kontext entspräche“²²⁰.

6.3. Leo Scheffczyk

Leo Scheffczyk versucht, anders als Schillebeeckx und die Vertreter des phänomenologischen Zugangs, ein vertieftes Verständnis der Materie von der eucharistischen Realpräsenz her zu erlangen. Für ihn ist Transsubstantiation

„nicht nur die Transformierung einer Materie in die andere, sondern der Übergang rein irdischen Stoffes in eine mit der Gottheit verbundene, übernatürlich existierende Leibessubstanz, so daß eigentlich die ‚Erde selbst‘ in die Herrlichkeitsexistenz dieses Leibes hinaufgehoben wird“²²¹.

Der Zugang Scheffczyks ist es, anstatt die Kategorien Substanz und Akzidenz völlig abzulehnen, zu fragen, „mit welchem wissenschaftlichen Verfahren dieser universal gehaltene Erfahrungssatz gewonnen und wie er verifiziert werden kann“²²². Er kritisiert, dass

²¹⁶ Giovanni B. SALA, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma, in: ZkTh 92/1 (1970) 1–34, hier: 29.

²¹⁷ Vgl. WOHLMUTH, Realpräsenz und Transsubstantiation, 41–47.

²¹⁸ Leo SCHEFFCZYK, Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung, in: MthZ 30/3 (1979) 192–207, hier: 194.

²¹⁹ SALA, Transsubstantiation oder Transsignifikation?, 9.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Vgl. WOHLMUTH, Realpräsenz und Transsubstantiation, 19.

²²² SCHEFFCZYK, Ergebnisse und Ausblicke, 193.

die Ablehnung dieser traditionellen Lehre mehr auf Suggestion beruht und nicht auf begründete Argumentation. Im Gegensatz zu vielen anderen Theologen ist er der Meinung, dass der Substanzbegriff und dessen Metaphysik mit der Naturwissenschaft noch nicht automatisch widerlegt sein. Scheffczyk nähert sich der Problematik, ähnlich wie Jakob Fellermeier, von der naturwissenschaftlichen Seite und zitiert in seinen Beiträgen viele Naturwissenschaftler, die dem Substanzbegriff durch die neueren Erkenntnisse eine neue Bedeutung begeben. Einer der Wichtigsten ist Aloys Wenzl, der konkludiert:

„Wenn wir dem Gang der wissenschaftlichen Entwicklung folgen, werden wir, ohne daß uns von vornherein irgend eine Absicht vorschwebt, die Seinslehre des Aristoteles künstlich wiederzubeleben, zu Vorstellungen und Begriffsbildungen geführt, die dem Kenner der aristotelischen Metaphysik vertraut sind“²²³.

Ähnlich wie Sala sieht auch Scheffczyk die neuere Entwicklung in der Diskussion um die Eucharistie (und im Grunde der gesamten Theologie) als Spannung zwischen objektivistisch-kosmologischer und anthropologischer Herangehensweise. Scheffczyk diagnostiziert in allen Bereichen eine Ablehnung kosmologischer Gehalte zu Gunsten der neuen anthropologischen Wende. Er lehnt nicht grundsätzlich den kulturell-anthropologischen Hintergrund ab, es sei aber zu prüfen, „ob diese Kategorien das vom Glauben Gemeinte wirklich besser (das wäre nämlich zu fordern) treffen als die realontologischen Aussageweisen“²²⁴.

Als Beispiel für die Vertreter der anthropologisch-deutenden Herangehensweise nennt Scheffczyk Piet Schoonenberg. Mit seinem realisierenden Zeichen und der neuen Sinnggebung erreicht Schoonenberg „eine gewisse gesteigerte oder komparativische Bezeichnung des in der Gemeinde anwesenden Christus, der diese Zeichen zum noch stärkeren Ausdruck seiner Selbsthingabe wählt“²²⁵. Gleichzeitig kritisiert Scheffczyk, dass er „zum Komparativ nicht den Superlativ der somatischen Realpräsenz Christi [setzt] unter den Zeichen, unter denen in der Wandlung etwas geschehen sein muß, was die Materie vom Brot und Wein betrifft“²²⁶. Im Gegensatz dazu würdigt Scheffczyk Schillebeeckx, der versucht eine vermittelnde Position einzunehmen. Er schaffe es, ein grundsätzlich anthropologisch-personales Wirklichkeitsverständnis an der Wirklichkeitserkenntnis einzuschränken. Auf die Eucharistie übertragen bedeutet das, „daß sich in der Eucharistie

²²³ Aloys WENZL, *Metaphysik. als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, Graz 1956, 57.

²²⁴ SCHEFFCZYK, *Ergebnisse und Ausblicke*, 196.

²²⁵ Ebd., 198.

²²⁶ Ebd., 199.

eine von Gott gewirkte *conversio entis* oder Transsubstantiation ereigne, die mit einer ihr korrespondierenden, aber mit ihr nicht identischen menschlichen Sinngebung zusammenhängt“²²⁷.

Einerseits erkennt Scheffczyk Schillebeeckx' Ansicht an, da er „das Dogma der Kirche richtig treffe, vor allem wenn man seine Option für den ‚Realismus‘ mit veranschlagt“²²⁸, und gleichzeitig kritisiert er Schillebeeckx' Ablehnung und Eliminierung alles Materiellen, an dem sich der Realismus schließlich bewähren muss. Außerdem lehnt Scheffczyk Schillebeeckx' Ansicht ab, dass Gott bereits die Intentionalität einer Seinsidee in Brot und Wein erschaffen habe.

In weiterer Folge versucht Scheffczyk das sich allen Neuinterpretationen durchziehende Grundproblem zu lösen, die das Verhältnis von Substanz und Sinn betrifft. Sinn gehört ihm zufolge jedem Seienden an, kann aber nicht als Schöpfung des Menschen angesehen werden. Das Sein muss dem Sinn vorausgehen und ist mit ihm nicht gleichzusetzen. Jede wirkliche Substanzverwandlung ist demnach auch eine Sinnverwandlung, umgekehrt gilt das nicht. Den alten Hylemorphismus ablehnend, vertritt Scheffczyk jedoch die Ansicht, dass Form und Materie „gemeinsam den ontologischen Sinn des konkreten Dinges“ begründen: Eine moderne Anthropologie „kommt daraufhin zu einer ‚konstitutiven Materieauffassung‘, in welcher das Materie- und Formprinzip ‚zueinander im Verhältnis der gegenseitigen ontologischen Begründung stehen“²²⁹. Diese Erkenntnis verbietet es nach Scheffczyk „von einem neuen Gesichtspunkt her, die reale Wandlung konkreter Dinge wie Brot und Wein auf eine Sinnwandlung zurückzuführen“²³⁰. Sein Ziel ist es, einen neuen ontologischen Substanzbegriff stark zu machen.

Um das zu erreichen, greift also Scheffczyk unter Berufung auf Fellermeier auf die Naturwissenschaft zurück. Es geht ihm um eine „philosophische Begründung des materiellen Seins und des Wesens der Materie, die aus einer konsequenten gedanklichen Durchdringung der physikalischen Phänomene gewonnen wird“²³¹. Die darin zugrunde liegende Argumentationslinie ist bereits im Unterkapitel zum Substanzbegriff behandelt worden. Damit ist die Denkmöglichkeit gewonnen, „daß allem physikalischen Sein ein

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Ebd., 200.

²²⁹ Ebd., 203.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Ebd., 205.

transphysikalisches [sic!] zugrunde liegt, das in verschiedenen Erscheinungsformen auftreten kann: als Welle oder Korpuskel, als Masse oder als Energie“²³². Eine Wandlung des materiellen Konstituens muss die ganze Konstitution des Selbstseienden verändern und wandeln. All das (die ontologische Konstitution und der Selbststand des konkreten Dinges) wird einer Wandlung unterworfen, die Scheffczyk „*conversio totalis*“ nennt. Diese kann an der physikalisch-chemischen Erscheinung nichts ändern, da das materielle Sein nicht identisch ist mit seiner Erscheinungsform.

Es bleibt jedoch ein Problem bestehen, nämlich die „Fortexistenz des Erscheinenden und der Gestalten bei Entziehung ihres seinshaften Substrates“²³³, auch wenn es formal keinem Denkgesetz widerspricht. Dem setzt er entgegen, 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“²³⁴. Ferner macht Scheffczyk den bereits in der Enzyklika „*Mysterium fidei*“ gebrauchten Begriff der „Transelementation“ stark und ergänzt selbst die Begriffe „Tranrealisation“ und „Seinswandlung“, „insofern diese ontologische Konstitution (=Substanz) des Seienden seine tiefste Realität ausmacht“²³⁵.

Scheffczyks Anliegen besteht zusammenfassend darin, die Schwächen der phänomenologisch-deutenden Interpretationsversuche zur Eucharistie aufzuzeigen und kritisiert deren fehlende ontologisch-kosmische Dimension. Diese versucht er anhand von moderner Naturwissenschaft und ohne auf den klassischen Hylemorphismus zu rekurrieren wieder neu zu stärken. Er geht damit noch weiter als Sala und Hintzen, und steht inhaltlich in einer Linie mit Fellermeier.

6.4. Josef Wohlmuth

Wohlmuth beschäftigt sich bereits in seiner Dissertation von 1973 zum Thema Transsubstantiation mit den Ansichten Schillebeeckx‘ und anderen Neuinterpreten. Sein Hauptanliegen damals war es, durch eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Konzilstexten zur Transsubstantiation, neues Licht in die moderne Debatte zu bringen. Er will die historischen Texte aus ihrer Entstehungsgeschichte heraus deuten, um festzustellen, ob „die heutigen Fragestellungen auch die der Väter und Theologen von Trient sind“, denn

²³² Ebd.

²³³ Ebd., 206.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Ebd., 207.

bei einer „Diskrepanz in der Fragestellung“ dürfte man „von Trient nicht länger Antworten auf Fragen erwarten, die das Konzil selbst gar nicht gestellt hat“²³⁶.

Die Faszination rund um die neuen Interpretationsversuche wird ihn in den nächsten Jahrzehnten nicht loslassen, auch wenn sich seine Ansichten dem Anschein nach im Laufe der Jahre verändert haben. Während er im Jahr 1973 noch sehr überzeugt von Schillebeeckx und Sala schrieb: „Je nachdem, welche ontologische Qualität man dem Zeichen zurechnet, wird die Transsignifikation die Transsubstantiation ablösen können oder nicht“²³⁷, sieht der spätere Wohlmuth manche Aspekte durchaus kritischer:

In seinem Artikel zur Eucharistie von 2002 widmet er sich ausführlich Schillebeeckx These und kritisiert diese folgendermaßen:

„Indem Schillebeeckx allerdings den Terminus ‚Transsubstantiation‘ der naturphilosophischen Ebene allein zuspricht, zahlt er auf seine Weise noch einen späten Tribut an die naturwissenschaftliche Vereinnahmung des Substanzbegriffes.“²³⁸

Dabei plädiert Wohlmuth dafür, den Begriff der Transsubstantiation schnellstmöglich von seiner chemisch-physikalischen Konnotation zu lösen.²³⁹

Ergänzend zu Schillebeeckx‘ phänomenologischen Neudeutung rund um das Verhältnis von Erscheinen und der Wirklichkeit bringt Wohlmuth eine eigene „Ästhetik“ der kirchlichen Eucharistiefeier zur Sprache: Ebenso wie die Jünger Jesu in ihrem Nichtverstehen um eine Begegnung mit dem Auferstandenen ringen, so steht auch heute jegliche Not des Verstehens für eine sakramentale Begegnung mit Christus, die dadurch erst ermöglicht wird.²⁴⁰ Er betont, dass ausgerechnet das Phänomen Sakrament nicht ohne Deutung auskommt, deren Deutungshoheit er, um Jean-Luc Marion zu zitieren, Jesus Christus als dem

„Meister der Bedeutung“ selbst überlässt. Somit stimmt Wohlmuth Schillebeeckx insofern überein, dass nur „Gottes schöpferisches Wort selbst einlösen kann, was in den Wandlungsworten gesagt wird“²⁴¹.

Wohlmuth diagnostiziert außerdem einen Stillstand in der Frage rund um die eucharistische Gegenwart, den er auf die aktuelle kirchliche Situation und den Rückgang der aktiven Eucharistieteilnehmer zurückführt: „Vielleicht hat man sich auch schon mit ‚billigen

²³⁶ WOHLMUTH, Realpräsenz und Transsubstantiation, 52.

²³⁷ Ebd., 47.

²³⁸ DERS., Eucharistie als liturgische Feier, 105.

²³⁹ Vgl. ebd.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 107.

²⁴¹ Ebd., 108.

Katechismusbefunden', dass dies alles ja nicht ‚wörtlich‘ zu verstehen sei, abgefunden“²⁴², vermutet Wohlmuth.

Dennoch plädiert Wohlmuth dafür, nicht auf den Terminus „Transsubstantiation“ zu verzichten, da er auch für das Bemühen steht, „dem einzigartigen Phänomen der Begegnung der Gemeinde mit dem Auferstandenen denkend standzuhalten“²⁴³. In Anlehnung an Emmanuel Levinas, der den Begriff „Transsubstantiation“ in einem nicht-eucharistischen Kontext zur Differenzierung von Schöpfer und Geschöpf verwendet, betont Wohlmuth, dass es

„auch in der eucharistischen Realpräsenz nicht um verschmelzende Union (von Substanzen) [geht][...], sondern um eine ‚wunderbare und einzigartige Verwandlung‘ (*admirabilis et singularis conversio*), die näherhin als Transsubstantiation auszulegen ist, weil sie mit der realen Gegenwart des Auferstandenen im Sakrament zugleich die Differenz zum Materiellen aufrecht hält“²⁴⁴.

Transsubstantiation stehe daher sowohl für die sich schenkende göttliche Nähe als auch für deren Differenz von allem sonst Gegebenen und wird damit zum Programmwort der Hoffnung.²⁴⁵

6.5. Lothar Lies

Der Jesuit meint als Reaktion auf Schillebeeckx, dass die Transsignifikation der Ebene des Verkündigungsgeschehens unter Menschen als menschliches Tun entspricht. Das eucharistische Verkündigungsgeschehen, das heißt die Umdeutung der eucharistischen Gaben im Sinne der Transsignifikation, hat gleichzeitig einen bittenden Charakter. Auch Lies betont, dass „nicht nur ein Bedeutungswandel, sondern auch ein Wesenswandel“ geschieht. Dieser Wesenswandel geschieht dadurch, dass „Christus als wahrer Gott und Mensch in unserer menschlichen Verkündigung seinerseits die Gaben deutet, so daß sie von Gott her gedeutet sind“²⁴⁶, denn so schaffe er die Gaben im Heiligen Geist um.

Die Wandlung im Sinne der Transsignifikation findet nach Lies demnach im Reich der Verbalpräsenz statt. So ereigne sich in der menschlichen Transsignifikation eine göttliche Transsubstantiation:

²⁴² Ebd., 108.

²⁴³ Ebd., 109.

²⁴⁴ Ebd., 110.

²⁴⁵ Vgl. ebd., 111.

²⁴⁶ Lothar LIES, *Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie*, Würzburg 2005, 129.

„Wie sich im Wort der Verkündigung der Mensch selbst geschenkt erhält, wie er seiner inne wird und so erst als er selbst gilt und sich hinschenken kann, so gewinnt das Brot im menschlichen Wortgeschehen der Deutung sich selbst als zunächst anthropologische Größe.“²⁴⁷

Er schlussfolgert, dass das Brot in der vom Heiligen Geist getragenen Aktualpräsenz Christi subsistiert, weil das menschlich Sinngebende Deutewort im Sinne der Transsignifikation zugleich Verkündigungsgeschehen ist, in welchem Christus aktualpräsent ist.²⁴⁸

Demzufolge hat sich Lies zweifelsohne von Schillebeeckx' Konzept der Transsignifikation inspirieren lassen, hat die Transsignifikation aber in den Kontext der Verbalpräsenz gestellt und damit einen neuen Zugang dazu geschaffen. Das bedeutet jedoch nicht, dass die bisherigen Dogmen der Transsubstantiation für Lies ihre Gültigkeit verlieren. Lies meint mit dem Begriff Substantialpräsenz eine gegenwärtige Wirklichkeit in den Gestalten von Brot und Wein, die ganz zentral von unserem Bewusstsein unabhängig sind.²⁴⁹ Auch wenn also die menschliche Deutung innerhalb des Transsubstantiationsgeschehens von zentraler Bedeutung ist, so lässt sich die dieselbe unter keinen Umständen auf eine reine Deutung oder einen Bewusstseinszustand reduzieren.

6.6. Kurt Koch

Mit seiner Kapitelüberschrift „Nicht Umfunktionierung, sondern Umsubstantiierung“ scheint der frühere Bischof von Basel, Kurt Koch, seinen Standpunkt zu Schillebeeckx' Position bereits deutlich zu machen.²⁵⁰ Auf dem zweiten Blick stellt sich jedoch heraus, dass Koch sehr wohl auch in vielen Punkten mit Schillebeeckx übereinstimmt.

Zunächst räumt Koch ein, dass „Transsubstantiation“ ein heute sehr schwer verständliches Wort sei, vor allem da Menschen oft nur noch „in Funktionen denken und leben“ können. Man müsse daher die Eucharistie aus einer rein funktionalen Konnotation herausführen und den Grund der Wirklichkeit berühren. Daher sei das Geschehen bei der Wandlung in kirchlicher Tradition als Umsubstantiierung und nicht als Umfunktionierung zu bezeichnen.²⁵¹ An dieser Stelle nennt Koch zwar nicht explizit Schillebeeckx und die beiden Schlagwörter, die er geprägt hat, dennoch ist es möglich, dass er mit der Ablehnung des Begriffs „Umfunktionierung“ auch alle anderen Begriffe mit ablehnte, die im Schillebeeckx'schen Sinne in die Richtung der veränderten Bedeutung gehen. Schillebeeckx

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ In der Unterscheidung zwischen Aktualpräsenz und Realpräsenz folgt Lies den Arbeiten von Johannes Betz.

²⁴⁹ LIES, *Mysterium fidei*, 89.

²⁵⁰ Vgl. Kurt KOCH, *Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens*, Freiburg, Schweiz 2005, 54.

²⁵¹ Vgl. ebd., 56.

hat mit „Transfinalisation“ sicher nicht eine Verzweckung oder Umfunktionierung im pejorativen Sinne gemeint, auch wenn Koch sie als solche aufgefasst haben könnte. Koch bezeichnet nämlich das Funktionale in einem Atemzug mit dem Greifbaren und Messbaren als oberflächlich und unwürdig, die Eucharistie darauf zu reduzieren.

Koch betont außerdem, dass die Transsubstantiation nicht ohne den Hintergrund der philosophischen Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz zu verstehen ist.²⁵² Darin unterscheidet er sich wesentlich von Schillebeeckx, der die aristotelische Ontologie nur als Denkraum der tridentinischen Theologen identifizierte.

In anderen Punkten wiederum nähert Koch sich wesentlich den Ansichten von Schillebeeckx. Auch er betont, dass Brot und Wein rein physikalisch Brot und Wein bleiben, aber dennoch zutiefst zum wirksamen Zeichen für den Leib und das Blut Christi geworden sind. Und er zitiert Schillebeeckx' Werk indem er sagt, dass die Lehre der Transsubstantiation im Mittelalter die einzige Möglichkeit war, das eucharistische Geheimnis der Realpräsenz zum Ausdruck zu bringen. Außerdem betont er, ähnlich wie Schillebeeckx, die personale Begegnung der Gemeinde mit Christus im Sakrament: Brot und Wein seien die „realisierenden Zeichen der personalen Gegenwart Jesu Christi“²⁵³.

6.7. Helmut Hopping

Hopping beschäftigt sich allgemein mit dem Einfluss der, vor allem von Jacques Derrida und Jean-Luc Marion geprägten, Phänomenologie der Gabe auf das Verständnis der Eucharistie und konkludiert, dass „weder Metaphysik noch Phänomenologie das Mysterium der Eucharistie vollständig einsichtig machen“²⁵⁴ können. Dennoch gesteht er der Phänomenologie der Gabe, die sich auch Schillebeeckx zu eigen gemacht hat, zu, dass sie erlaubt, „die Eucharistie besser als Sakrament der Gegenwart zu erfassen“²⁵⁵. Ähnlich wie Schillebeeckx sieht auch Hopping eine fruchtbare Spannung zwischen der historischen Gegenwart der Person Jesu, seiner späteren Abwesenheit und dem eschatologischen Vorbehalt der vollkommenen Anwesenheit: „Die vorübergehende, zeitlich begrenzte Gegenwart Jesu unter seinen Jüngern hat sich mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt zur

²⁵² Vgl. ebd., 56 f.

²⁵³ Ebd., 58.

²⁵⁴ HOPING, Mein Leib, 455.

²⁵⁵ Ebd., 455.

Gabe einer ‚endgültigen Gegenwart‘ verdichtet, die uns in Brot und Wein geschenkt wird.“²⁵⁶

Das Anliegen von Schillebeeckx und Schoonenberg fasst Hoping als Versuch, den „Missverständnissen, die der Begriff *Transsubstantiation* oft hervorruft, zu begegnen“²⁵⁷, zusammen. Als Einwand gegen die beiden Theorien führt er an, dass es sich bei der eucharistischen Gegenwart nicht um menschliche Umwertung oder Umdeutung eines Sachverhalts zu einem Sakrament handelt. Der Sinnbegriff setze nämlich ein Sein voraus und durch die Betonung des Bedeutungssinnes wird die ontologische Verwandlung ihrem Sein nach geschmälert: „Die Grenze der Rede von Transsignifikation bzw. Transfinalisation besteht darin, dass die Gegenwart Christi in den Gaben von Brot und Wein sich nach der Lehre der Kirche nicht durch menschliche Intentionalität ereignet.“²⁵⁸ Ein gelungener Ansatz, die eucharistische Realpräsenz heute verständlich zu machen, ist nach Hoping nur über eine personale bzw. relationale Ontologie möglich, denn „Brot und Wein *bedeuten* aber nicht nur, sondern *sind* wahrhaftig Leib und Blut Christi“²⁵⁹. Auch wenn phänomenologisch betrachtet die eucharistische Ontologie voraussetzt, dass alles Sein gegeben ist, so sei es doch entscheidend, dass es sich bei den eucharistischen Gaben um eine substanzielle Gegenwart handle.²⁶⁰

Hoping räumt ein, dass es sich in der Tat um eine Transsignifikation handle, wenn der Priester die *Verba Testamenti* spricht, aber, und damit greift er Lothar Lies‘ Kritik auf, gleichzeitig geschehe in der „menschlichen Transsignifikation“ eine „göttlich gewirkte Transsubstantiation“²⁶¹. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie stellt zweifelsohne eine andere Präsenz dar als die physische Gegenwart uns umgebender Elemente, da sie ereignishaft und gabenhaft ist: „Diese gabenhafte Präsenz kann nicht semiologisch durch einen anderen Gebrauch von Brot und Wein, also transsignifikativ oder transfinal durch Veränderung der Eigenschaftsbedeutungen erklärt werden.“²⁶² Damit betont Hoping nochmals, dass die Reale Gegenwart nicht vom Bewusstsein der Gläubigen abhängen kann und daher substantiiert präsent sein muss.

²⁵⁶ Ebd., 456.

²⁵⁷ Ebd., 458.

²⁵⁸ Ebd., 459.

²⁵⁹ Ebd., 460 f.

²⁶⁰ Vgl. DH 4413.

²⁶¹ HOPING, *Mein Leib*, 161.

²⁶² Ebd., 465.

6.8. Joseph Ratzinger

Ratzinger versucht literarisch unabhängig an die bekannte Fragestellung heranzugehen, trifft sich aber in seinen Fragestellungen mit vielen bereits behandelten Positionen.

Zunächst kritisiert Ratzinger die neuen Herangehensweisen der vorwiegend niederländischen Theologen, weil „sie die Transsubstantiationsfrage nicht mehr philosophisch, sondern aus dem Zusammenhang des liturgischen Geschehens und seiner Richtungsbestimmung der Eucharistie zu deuten sich mühen“²⁶³. Man könne eine philosophische Frage wie jene der Transsubstantiation nicht vom liturgischen Denken her erklären. Die Transsubstantiation müsse man viel mehr als Reaktion auf den reformatorischen Widerspruch von Luther und Calvin verstehen und soll rein philosophisch beantwortet werden.²⁶⁴ In seiner Argumentation geht Ratzinger in erster Linie apologetisch gegen Luther und Calvin vor, um sich dann mit der heutigen Fragestellung auseinanderzusetzen.

Für Ratzinger ist klar, dass „die ‚Substanz‘, von der der Metaphysiker spricht, ganz und gar eine vorphysikalische und unphysikalische Größe meint; daß es töricht und methodisch absurd wäre, sie irgendwo in den Atomen oder Elementarteilchen nun doch physikalisch greifbar machen zu wollen“²⁶⁵. Daraus schließt er, dass eine substantielle Änderung kein physikalisches Phänomen darstellen kann. An der Metaphysik kritisiert Ratzinger jedoch, dass diese vorkritisch sei und noch keine scharfen Grenzen kenne, wie der Mensch die Wirklichkeit wahrnimmt und sich zu ihr stellt. Es wäre eine gesamte Fundamentaltheologie nötig, dieses Grundsatzproblem zu lösen.

Die für die Transsubstantiation relevante Frage ist Ratzinger zufolge: „Was aber geschieht eigentlich da, wo physikalisch und chemisch nichts geschieht?“²⁶⁶ Im Sinne der doppelten Substantialität kann angenommen werden, dass Brot und Wein sowohl ein „Sein-von-woanders-her“ haben als auch ein „Sein-in-Selbstständigkeit“. Das verändert sich in der Transsubstantiation: „Transsubstantiation aber besagt, daß diese Dinge diese ihre kreatürliche Selbstständigkeit verlieren, daß sie aufhören, in der dem Geschöpf zukommenden Weise einfach in sich selbst zu stehen und daß sie statt dessen zu *reinen*

²⁶³ Joseph RATZINGER, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 129–158, hier: 131.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 132.

²⁶⁵ Ebd., 148.

²⁶⁶ Ebd., 150.

Zeichen Seiner Anwesenheit werden.“²⁶⁷ Dem Wesen nach sind sie nach der Wandlung Zeichen, während sie davor Dinge waren. Mit diesem Transsubstantiationsbegriff verfolgt Ratzinger das Anliegen die Wandlung und die Realpräsenz, vernünftig nachvollziehbar und konfessionsübergreifend darzustellen.

Gerken zufolge ist der Neuansatz von Ratzinger mit der Theorie Schillebeeckx‘ und Schoonenbergs ansatzweise verwandt, „insofern auch er in personalen und ereignishaften Kategorien denkt“²⁶⁸. Auch bei Ratzinger sei die eucharistische Präsenz Christi in der personalen Dimension begründet, auch wenn sie die leiblich-kreatürliche Dimension ergreift. Ihm sei es gelungen, die somatische Realpräsenz mit der kommemorativen Aktualpräsenz zu verknüpfen, sodass Christus gegenwärtig ist und zugleich auch sein Tod und seine Auferstehung. Person und Schicksal Christi fallen im Ansatz Ratzingers zusammen. Gleichzeitig schafft er es, zwischen der Lutherschen Ubiquitätslehre und der katholischen Lehrmeinung zu vermitteln, indem er die Dialektik der Nähe und Ferne Christi in der eucharistischen Gegenwart und der noch ausstehenden Parusie aufgreift.²⁶⁹

Die Ergebnisse von Ratzingers Theorie und die der niederländisch-flämischen Theologen sind nach Gerkens demnach nahezu gleich: „Nur der Weg, der zum selben Ziel führt, ist jeweils verschieden.“²⁷⁰ Ratzinger arbeite ausgehend von den Schriften und den Kirchenvätern rein theologisch, wo hingegen Schoonenberg und Schillebeeckx den Weg der anthropologischen Phänomenologie wählen. Beide Überlegungen würden schlussendlich auf eine christologische Aussage abzielen. Auch das Zeichen spiele bei beiden Theorien eine große Rolle. Gerkens konkludiert: „Man darf behaupten, daß Ratzinger wie Schoonenberg die Art und Weise, wie Christus in den eucharistischen Gaben gegenwärtig wird, als *Transsignifikation* erklärt, auch wenn er diesen Ausdruck nicht verwendet.“²⁷¹ Noch stärker als Schoonenberg sehe er jedoch die Erklärung im Bereich der personalen Ontologie.

6.9. Alexander Gerken

Gerken schreibt in seinem Buch viele Neuinterpretationsansätze zur eucharistischen Realpräsenz in erster Linie Schoonenberg zu und erwähnt Schillebeeckx eher beiläufig gegen Ende des Buches. Warum er die wichtigsten Errungenschaften der neuen Theorien,

²⁶⁷ Ebd., 152.

²⁶⁸ GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 184.

²⁶⁹ Vgl. ebd., 184–187.

²⁷⁰ Ebd., 187.

²⁷¹ Ebd., 188.

sowie die Begriffe „Transsignifikation“ und „Transfinalisation“ eher Schoonenberg zuschreibt, bleibt offen. Schillebeeckx wirft er in Abgrenzung zu Schoonenberg vor, stärker dogmengeschichtlich zu arbeiten. Dabei, so Gerkens Vorwurf, beschränke er sich auf das Trienter Konzil und dabei komme der geschichtliche Kontext zu kurz: „Dem vom Konzil *Gemeintem* kann man also nicht gerecht werden, wenn man diese Relationalität der Aussagen nicht beachtet. Insofern ist die dogmengeschichtliche Basis bei Schillebeeckx zu eng.“²⁷² Gerken würdigt aber an Schillebeeckx, dass er versucht, den gemeinten Glaubensinhalt von der zeitbedingten Sprachform zu unterscheiden, auch wenn diese unauflösbar verflochten sind.

Stark kritisiert Gerken jedoch die Schlussfolgerungen aus den dogmatischen Überlegungen: Obwohl Schillebeeckx' Überlegungen darauf zielen, die Transsubstantiation als Transsignifikation neu zu definieren, bleibe er schlussendlich in einem „wenig befriedigenden“ Nebeneinander von beiden Begriffen stecken. Die Aussage, dass die Transsignifikation nicht identisch sei mit der Transsubstantiation aber beide Begriffe innerlich zusammenhängen, „bleibt unbefriedigend, weil der angedeutete Zusammenhang zwischen beiden Begriffen nicht geklärt wird“²⁷³. Es ist Gerken zufolge „nicht möglich, in zwei voneinander im Grundsatz verschiedene Denkformen zugleich zu denken, wenn Über- oder Unterordnung oder sonstwie vermittelt und damit zu einer Einheit werden“²⁷⁴.

Gerken stellt sich überhaupt die Frage, ob der Begriff „Transfinalisation“ für eine ontologische Deutung offen ist. Man könne nämlich nicht von einem realisierenden Zweck oder Ziel sprechen, da das Ziel zukünftig-transzendent erreicht werden soll, während sich im realisierenden Zeichen etwas unmittelbar ereignet.

Der Terminus „Transsignifikation“ sei jedoch schon geeignet:

„Wenn dieser auf dem Hintergrund eines Denkens im realisierenden Zeichen, also in einer relational-ontologischen Weise, verstanden wird, scheint er uns der heute beste Begriff, das eucharistische Geschehen zu umschreiben.“²⁷⁵

Mit dieser Aussage bekennt sich Gerken eindeutig zu dieser Neuinterpretation der Realpräsenz. Er hebt nochmals die Wichtigkeit der relationalen Ontologie, als Verhältnis zwischen Christus und Kirche, die konstitutiv für die eucharistische Gegenwart ist, hervor.

²⁷² Ebd., 198.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Ebd., 198 f.

²⁷⁵ Ebd., 194 f.

Gerken geht sogar noch einen Schritt weiter als Schillebeeckx und plädiert dafür, den Transsubstantiationsbegriff durch den der Transsignifikation zu *ersetzen*. Zu diesem Schluss ist er aus den vorbereitenden, dogmatischen Gedanken von Schillebeeckx gekommen und kritisiert gleichzeitig, dass dieser selbst den letzten Schritt, die Überordnung der Transsignifikation, nicht vollzogen hat. Gerkens schlussfolgert,

„daß die Transsignifikation als umfassender, in relationaler Ontologie gründender Begriff völlig ausreicht, die eucharistische Gegenwart Christi auszusagen, daß er also das mit Transsubstantiation Gemeinte mitumgreift, aber darüber hinaus die dem Dinglichen übergeordnete, führende Dimension des Personalien trifft“²⁷⁶.

Diese Veränderung der Begrifflichkeit liege Gerken zufolge auf einer Linie mit den Beschlüssen des Trienter Konzils, das zwar die Angemessenheit des Begriffs „Transsubstantiation“ betonte, aber nicht dessen zukünftige Ausschließlichkeit. Gerken macht daher eine relationale Ontologie stark, die die Probleme einer dinglich-statischen Ontologie lösen kann, indem sie die Dimension des Zeichens und der Beziehung zwischen Christus und der Kirche einbringen kann.²⁷⁷

Positiv gewürdigt werden muss der Versuch Gerkens, eine relative Ontologie zu begründen. Somit gehört die Relation direkt in den Seinsbegriff hinein und die „somatische Realpräsenz Christi“ wird verwirklicht. Scheffczyk kritisiert jedoch, dass die konkreten Dinge Brot und Wein Gerkens zufolge nicht in den wirklichen Leib Christi verwandelt werden und sieht nicht ein „warum eine personale Deutung der Eucharistie [...] einer realen Wandlung von Brot und Wein widersprechen soll“²⁷⁸.

6.10. Bernd Jochen Hilberath

Bernd Hilberath ist ein Vertreter der modernen Theorien und ein Befürworter Schillebeeckx'. Er meint, dass der Terminus „Bedeutungswandel“ die ontologische Dimension der Transsubstantiation im Rahmen einer relationalen und interpersonalen Metaphysik auf geeignete Weise zum Ausdruck bringe. Die „*conversio substantialis*“ werde daher im Sinne einer „*conversio sacramentalis*“ verstanden. Dieses Verständnis macht Hilberath zufolge, die Vorwürfe, die modernen Theorien als „anthropologische Reduktion“ zu bezeichnen, gegenstandslos. Außerdem entkräftet er die Kritik, dass es Transsignifikation und Transfinalisation ohne Seinswandel geben könnte, denn die eucharistische Substanzverwandlung werde eindeutig gegenüber anderen Wandlungsvorgängen

²⁷⁶ Ebd., 199.

²⁷⁷ Vgl. ebd., 210.

²⁷⁸ SCHEFFCZYK, Ergebnisse und Ausblicke, 201.

abgegrenzt. Eine mögliche Schwäche des Deutungsmodells „Bedeutungswandel“ sieht Hilberath in den möglichen Missverständnissen, die daraus resultieren.

Hilberath ist es ein Anliegen, eine angemessene Versprachlichung für den Vorgang der eucharistischen Wandlung zu finden, der für alle Gläubigen verständlich sein soll. Gleichzeitig kritisiert er derartige Versuche, die aber in unverständlicher Sprache stecken bleiben. Er hält Begriffe wie „Transelementation“, „Transessentiation“ oder „Wesenswandel“ für ungeeignet, diesen Vorgang zu beschreiben und fragt, ob diese „nicht einen Rückzug auf den ‚kleinsten gemeinsamen Nenner‘ dar[stellen], einen Regress auf die Glaubenssprache, der darauf verzichtet, im theologischen ‚Sprachspiel‘ eine angemessene Versprachlichung zu versuchen“²⁷⁹.

Stattdessen bevorzugt Hilberath, den Begriff „Substanz“ nicht mehr zu verwenden, da er für eine personale Ontologie nicht geeignet erscheint. Brot und Wein seien nämlich auch in ihrem „kreatürlichen Selbststand“ nicht bloße „Naturdinge“, sondern vor allem „Kulturdinge“, die bereits „transsignifiziert“ werden. So steht für Hilberath fest: „Statt von einer *realis praesentia* ‚secundum modum substantiae‘ ist ja jetzt folgerichtig von einer Gegenwart ‚secundum modum personae‘ zu reden.“²⁸⁰ In diesen Punkten hat er die Überlegungen von Ratzinger übernommen²⁸¹.

Außerdem macht Hilberath in einem neuen Deutungsvorschlag den Begriff „Umstiftung“ (*transinstitutio*) zusätzlich zur Transsignifikation stark. Damit bleibt er in einer Linie mit Schillebeeckx, und nimmt ausdrücklich auf ihn Bezug indem er zitiert: „In diesem Gedächtnismahl werden Brot und Wein Subjekt einer neuen *Sinn-Stiftung*, nicht von Menschen, sondern des *in* der Kirche lebenden Herrn, wodurch sie zu *Zeichen* der wirklichen Gegenwart Christi, der sich uns selbst gibt, werden“²⁸²

Die Vorteile dieser Bezeichnung sieht Hilberath in Bezug auf die Einsatzworte, der Verbindung von Bund und Schöpfung und als Brücke im ökumenischen Verständnis. Er lehnt es ab, wie Schillebeeckx die Begriffe „Transsubstantiation“ und „Transsignifikation“ komplementär und sich ergänzend zu verwenden und bevorzugt es, Ersteren durch die „Transinstitution“ zu ersetzen. Denn der Terminus Transsignifikation reiche aus, um die ontologische Tiefe der Transsubstantiation hervorzuheben und den Effekt der Wandlung zu

²⁷⁹ HILBERATH, Substanzverwandlung, 147.

²⁸⁰ Ebd., 148.

²⁸¹ Vgl. RATZINGER, Problem der Transsubstantiation, 148–154.

²⁸² SCHILLEBEECKX, Eucharistische Gegenwart, 92.

betonen. Die Terminus Transinstitution lege den Fokus auf den Akt der eucharistischen Wandlung.²⁸³

6.11. Karl Rahner

Karl Rahner vertritt einen anthropologischen Substanzbegriff, indem er behauptet, dass die Gegenstände ihre Substanz nicht aus ihrer materiellen Struktur erhalten, sondern aus ihrer Beziehung zum Menschen.²⁸⁴ Er gehört zu den wenigen modernen Theologen, die den Substanz- und Akzidenzbegriff der Scholastik durchaus befürwortet und ein Verstehensmöglichkeit seitens des modernen Denkens bleibe demnach vorausgesetzt.²⁸⁵ Anstelle der Frage nach dem „Was“ eines Gegenstandes steht die Frage nach dem „Wozu“ im Vordergrund. Für ihn ist Brot eine „Sinneinheit, die durch den Menschen gestiftet ist und eine solche Einheit nur in Bezug auf ihn, innerhalb seines Lebens- und Handlungsraumes hat“²⁸⁶.

Rahner erkennt in der Debatte ein tieferliegendes Dilemma, nämlich die Tatsache, dass es unmöglich ist „zwischen einer ontologielosen und einer vermetaphysizierten Theologie glatt hindurchzukommen“²⁸⁷. Beides seien Extreme, vor denen zu warnen ist.

Im Bezug auf die Transsubstantiation stellt er eine gewagte These auf: Das Dogma sei „eine logische, nicht ontische Erklärung der wörtlich genommenen Worte Christi“²⁸⁸, das inhaltlich nicht mehr Aussagekraft habe als die ernstzunehmenden Worte Jesu. Den Beweis sieht Rahner darin, dass das Konzil einerseits behauptet diese Lehre aus Christi Worten entnommen zu haben und andererseits, weil „ein Unterschied zwischen dem Inhalt des Dogmas als solchem und seiner theologischen Ausdeutung mit Hilfe bestimmter metaphysischer Voraussetzungen zu machen“²⁸⁹ sei.

Das bedeutet mit Bezug auf die Wandlung, dass „aus der Substanz des Brotes [...] unter Bleiben der bloßen Brotsgestalt im Ereignis des wirksamen Wortes Christi die Substanz des Leibes Christi geworden ist“²⁹⁰. Damit lehnt Rahner bis zu einem gewissen Grad auch alle Neuinterpretationsversuche ab, die zu sehr auf eine Umdeutung bzw. auf einen

²⁸³ Vgl. HILBERATH, Substanzverwandlung, 149 f.

²⁸⁴ Vgl. HINTZEN, Transsignifikation und Transfinalisation, 196.

²⁸⁵ Vgl. SCHEFFCZYK, Ergebnisse und Ausblicke, 192.

²⁸⁶ Karl RAHNER, Über die Dauer der Gegenwart Christi nach dem Kommunionempfang, in: DERS. (Hg.), Schriften zur Theologie. Neuere Schriften, Bd. 4, Einsiedeln ⁵1967, 387–397, hier: 389 f.

²⁸⁷ DERS., Gegenwart Christi, 361.

²⁸⁸ Ebd., 375.

²⁸⁹ Ebd., 377.

²⁹⁰ Ebd., 378.

Bedeutungswandel im eucharistischen Geschehen pochen: „Weder die Substanz des Brotes noch die des Leibes Christi [können] idealistisch in irgendwelche Bedeutungs- und Sinnwirklichkeiten verdünnt werden“²⁹¹.

Doch auch Rahner erkennt die Problematik in der Abgrenzung des Dogmas und der Theologumena, die vor allem in der heutigen Zeit wieder in den Blick rückte. Für Rahner ist klar, dass die Substanz des Brotes, die noch von Thomas von Aquin oder den Konzilsvätern gedacht wurde, nicht existiert, denn das Brot ist ein „Konglomerat von Substanzen“²⁹². Man könnte trotzdem eine Transsubstantiation des Substanzagglomerats namens „Brot“ annehmen, die die alte Theorie unberührt lässt, auch wenn zu zweifeln ist, ob sie adäquat sei. Demnach könnte man behaupten, dass die akzidentelle Zusammenordnung von Elementarteilchen das Wesen des Brotes konstituieren und dass dieses Wesen verschwindet, wenn die Substantialität der Elementarteilchen aufhört.

Rahner drückt dies folgendermaßen aus:

„Das Brotsein als solches scheint für unsere heutige Auffassung gerade in jener Dimension zu liegen, die, scholastisch ausgedrückt, jene der *species* der empirisch-anthropomorphen Erscheinung ist; das Brotsein scheint als solches gar nicht berührt zu sein, wenn eine Änderung in einer metempirischen Dimension der Substantialität der Elementarteilchen geschieht.“²⁹³

Für Christi Anwesenheit im Brot ist es daher konstitutiv, dass das Brot als solches (als menschliche Sinneinheit und nicht als chemisches Agglomerat) erkennbar ist. Dennoch hat dieser Ansatz nicht zwingend eine Auswirkung auf den logischen Sinn des scholastischen Substanzbegriffes.

Weiters kritisiert Rahner, dass der Opfer- und Speisecharakter der Eucharistie eine umfassende Priorität vor der Realpräsenz hat, den in ersteren wird der Geschehenscharakter des eucharistischen Vorganges ausgesagt: „Nicht weil Christus gegenwärtig ist, bringen wir ihn als Opfer dar und empfangen ihn, sondern umgekehrt“²⁹⁴.

Rahners Zugang ist also einerseits von der Auseinandersetzung mit dem scholastischen Substanzbegriff geprägt, den er nicht grundlegend ablehnt, aber den er von dem modernen Substanzbegriff differenziert. Die Wandlung findet demnach nicht auf der Ebene der Elementarteilchen statt, da diese sich ändern können, während das menschliche Verständnis

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Ebd., 381.

²⁹³ Ebd., 383.

²⁹⁴ Ebd., 384.

vom Brot gleichbleibt. Mit der Frage danach, auf welcher Ebene die Wandlung schon stattfindet, beschäftigt sich Rahner weniger.

6.12. Georg Hintzen

Hintzen bemerkt positiv, dass Schillebeeckx' personales Sakramentenverständnis „für viele Fragen der Sakramententheologie [eine] fruchtbare Sicht“²⁹⁵ auf die eucharistische Realpräsenz darstellt. Gleichzeitig stellt er fest, dass sich der Anwendungsbereich der Transsignifikation und Transfinalisation seit ihrem ersten Aufkommen geweitet hat. Während anfangs die beiden Termini nur im Kontext der eucharistischen Wandlung angewandt wurden und davon ausgegangen wurde, dass die beiden eine Transsubstantiation bewirken, so wurden sie später auf alle Sakramente ausgeweitet. Gegenwärtig werden die beiden Begriffe auch auf außerchristliche Riten und jegliche profane Art der Symbolhandlung angewendet. Damit stellt sich für Hintzen die Frage, was das Spezifische der eucharistischen Transsignifikation und Transfinalisation ist.²⁹⁶

Ähnlich kritisch sieht er denn von Schoonenberg geprägten Begriff des realisierenden Zeichens: Der Begriff sei „ähnlich wie die ihm zugeordneten Begriffe Transsignifikation und Transfinalisation, so weit gefaßt, daß mit ihm der Sondercharakter des eucharistischen Zeichens (und der eucharistischen Wandlung) nicht theologisch exakt und unmißverständlich auf den Begriff gebracht werden kann“²⁹⁷. Es bleibe damit nach wie vor offen, wie das „Wie“ der Selbstgabe gedacht werden könne.

Hintzen kritisiert also an diesen neuen Begriffen, dass sie zu undifferenziert seien um klar zwischen einem realisierenden Zeichen der wirklichen, substantiellen Selbsthingabe einer Person und einem realisierenden Zeichen einer nur intentionalen Zuwendung einer Person unterscheiden zu können. Der Einzige, der einen solchen Versuch gestartet habe, sei Möller, der den Unterschied zwischen der göttlichen Zeichenhandlung in der Eucharistie und der menschlichen klar herausgearbeitet hat: Nach der menschlichen Zeichenhandlung sind die Gegenstände, inklusive ihrer Substanz, immer noch als *Dinge* Zeichen. Das eucharistische Zeichen ist jedoch kein Ding mehr, sondern nur „Species“, die übrig bleibt, während die Substanz in Leib und Blut verwandelt wurde.²⁹⁸

²⁹⁵ HINTZEN, Transsignifikation und Transfinalisation, 201.

²⁹⁶ Vgl. ebd., 202 f.

²⁹⁷ Ebd., 205.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 206 f.

Hintzen konkludiert also, dass die Frage nach dem eucharistischen Zeichen nicht isoliert von der Substanzproblematik gelöst werden kann. Das wiederum kritisiert er stark an Schoonenbergs Ansatz, der wie Schillebeeckx versucht, die eucharistische Wandlung in direkter Analogie zur menschlichen Symbolhandlung zu interpretieren. Diese beinhaltet Hintzen zufolge aber „keine mit der eucharistischen Wandlung vergleichbare Zeichenwandlung“²⁹⁹ Zentral ist für Hintzen also, dass die menschliche Transsignifikation und Transfinalisation völlig ungeeignet seien, die eucharistische Wandlung zu denken: „Wird das nicht exakt herausgearbeitet und betont, schaden solche Beispiele mehr als sie nützen“³⁰⁰, konkludiert er und ergänzt: „Aufgrund einer Mehrdeutigkeit kann mit Hilfe dieser Begriffe [Transsignifikation und Transfinalisation, LS] auch eine Sicht der Eucharistie formuliert werden, die mit dem katholischen Glaubensverständnis nicht übereinstimmt.“³⁰¹

Gleichzeitig merkt er als Chancen dieser Neuformulierungsversuche auf, dass sie überzeugend die naturalistischen Missverständnisse der Lehre zur eucharistischen Realpräsenz ausräumen können. Und er sieht in den Begriffen eine Möglichkeit, einen „unbelasteten Denkraum“ herzustellen, die die Lehre des 16. Jahrhunderts ohne ihre Kontroversen auch für die evangelischen Christen fruchtbar werden lassen können. Dies könne nur gelingen, wenn die beiden Begriffe präzisiert und weiterentwickelt werden.³⁰²

Hintzen lehnt sich außerdem an Salas Gedankengang an, wenn er erklärt, dass eine anthropologische Sinnstiftung nur eine Analogie für den allein wesentlichen Sinn sei, „den Gott seiner Schöpfung gegeben hat“³⁰³. Er betont, dass für die Konstituierung des Sinnes auch die „innere Ursachen Materie und Form“ erforderlich seien, denn „sonst wäre die eucharistische Wandlung keine totale Wesensverwandlung des natürlichen Sinnes“³⁰⁴. Daher befürwortet Hintzen schlussendlich die Tridentiner Formel als „beste begriffliche Formulierung der eucharistischen Wandlung“³⁰⁵, unter der Voraussetzung dass sie nicht hylemorphistisch verstanden wird.

²⁹⁹ Ebd., 207.

³⁰⁰ Ebd., 208.

³⁰¹ Ebd., 215.

³⁰² Vgl. ebd., 215 f.

³⁰³ DERS., Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung (Disputationes theologicae 4), Bern 1976, 237.

³⁰⁴ Ebd., 231.

³⁰⁵ Ebd., 237.

6.13. Notger Slenczka

Aus evangelischer Sicht hat sich besonders Notger Slenczka mit der Transsignifikation und deren Bedeutung für die Ökumene auseinandergesetzt. Er sieht das Grundanliegen der Vertreter der Transsignifikationslehre darin, die Realpräsenz Christi stark zu machen, impliziert durch ein im Bezeichnen gegenwärtig werdendes Bezeichnete. Wichtig sei ihnen dabei auch, das Relationale anstatt des Dinghaften der Eucharistie zu betonen. Die Vertreter fordern stattdessen einen umfassenden Verzicht auf Begriff sowie Sache von Substanz und wollen die personale Relation ursprünglicher als die Personsubstanz ausweisen.³⁰⁶

Mit Schoonenberg geht Slenczka besonders hart ins Gericht: die Schoonenbergsche Lehre von der Realpräsenz Christi sei „keine mögliche Interpretation des tridentinischen Dogmas und verläßt dadurch, daß in ihrem Zusammenhang den Deuteworten kein Sinn abzugewinnen ist, die Grenzen einer christlich vertretbaren Eucharistielehre insgesamt.“³⁰⁷ Schoonenberg sei nämlich nicht in der Lage zu zeigen, dass „die durch Brot und Wein vermittelte Zuwendung Christi kein uneigentlicher Modus der Gegenwart ist“³⁰⁸. Schillebeeckx wird gewürdigt, weil es ihm gelang die Verbindung der eucharistischen Realpräsenz zum historischen Heilsereignis Christi aufrecht zu halten und den Opfercharakter zu wahren. Insgesamt fällt die Bilanz über Schillebeeckx Ansatz trotzdem negativ aus:

„Es handelt sich also um einen im Blick auf die Beschreibung des Zustandekommens der Realpräsenz und im Blick auf die ontologische Dignität des eucharistischen Wesenswandels wenig überzeugenden, im Blick auf die Sinnlosigkeit der Deuteworte nicht akzeptablen Versuch der Neuinterpretation der eucharistischen Gegenwart.“³⁰⁹

Slenczka kritisiert aber an der Vorstellung einer personalen Gegenwart als Relation, dass die Frage nach der Gegenwart der Person selbst offen bleibt. Das Verhältnis von Relation und Person werde nämlich im traditionellen Sinne als Verhältnis von Substanz und Relation definiert. Wenn aber eine Personsubstanz vorausgesetzt wird, folgert Slenczka daraus, dass eine personale Relation keine Realpräsenz sein kann, da nur die Substanzpräsenz „Realpräsenz“ genannt werden darf. Er wirft den Vertretern der Transsignifikationslehre vor, dass diese „faktisch die Realpräsenz leugnen, da sie eine durchaus auch im Kontext ihres Denkens sinnvolle Präsenz der Substanz Christi negieren“³¹⁰.

³⁰⁶ Vgl. SLENCZKA, Realpräsenz, 288 f.

³⁰⁷ Ebd., 252.

³⁰⁸ Ebd., 251.

³⁰⁹ Ebd., 270.

³¹⁰ Ebd., 290.

Außerdem deckt er auf, dass die Deutung des Leibes Christi als Realsymbol den Dualismus zwischen Zeichen und Bezeichnetem nicht überwindet. Es werde lediglich ein Hinweiszeichen etabliert, dessen Inhärenz eines Bezeichneten keine Folge des Zeichens als Zeichen sei. Somit lasse sich Einheit von Zeichen und Bezeichnetem nicht mehr verbinden. Zeichen und Bezeichnetes seien außerdem ontologisch gesehen selbstständig Seiende, die nicht zu einer Einheit gelangen. Das wiederum führe zur traditionellen Realpräsenz und widerspreche der ursprünglichen Intention.

Slenczka kritisiert des Weiteren, dass die substanzontologischen Überlegungen der Vertreter der neuen Denkmodelle unvollständig seien, da sie nur auf Sachverhalte des Bereiches „Natur“ anwendbar sind und nicht auf alles Seiende, denn dieses sei vor jeder Relation ein „in sich wesentlich bestimmtes Selbstständiges“³¹¹. Damit sei eine Wandlung von Brot und Wein zum Zeichen kein Wesenswandel, was zur Folge hat, dass höchstens eine Kopräsenz Christi in Brot und Wein vorliegen kann.

Man kommt also, Slenczka zufolge, nicht darüber hinweg, die fundamentalontologische Bedeutung der Substanzontologie zu reflektieren. Die Rede von Substanz bedeute nämlich nichts anderes als, dass „das Denken von der Selbstständigkeit und internen Bestimmtheit (und Identifizierbarkeit) seiner Gegenstände ausgeht“³¹². Sein großer Kritikpunkt ist, dass die Überlegungen der Transsignifikationslehre zwar den Grundsinn von Sein als immanentbestimmtes Subsistieren im Sinn der Kategorie der Substanz voraussetzen, aber der Versuch, eine ontologische Bestimmung einzuführen scheitert an der „nicht reflektierten und daher unbewußt mitgeschleppten Substanzontologie“³¹³. Gefordert sei eine Ontologie,

„die den substantialen Ansatz bei der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit intern bestimmter Entitäten dadurch überwindet, daß sie diese Entitäten nicht als subsistente Bedingung der Möglichkeit jeder Relation zum Menschen beschreibt.“³¹⁴

Slenczka setzt sich selbst damit auseinander wie dies möglich sein könnte und erkennt, dass dies zu einer fundamentalen Differenz zwischen Substanzontologie und Phänomenologie führt. Transzendente bzw. existentielle Phänomenologie habe als Ziel, nach der Ausweisbarkeit eines von der Substanzontologie behaupteten Sinnes von „Sein“ zu fragen und identifiziere dieses mit „Gründen“, „Nicht-abhängen“ oder „Selbststand“. Er definiert das Verhältnis folgendermaßen: „gemeinsam ist der Ausgangspunkt beim intentionalen

³¹¹ Ebd., 291.

³¹² Ebd., 292.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Ebd.

Erlebnis, es differiert der Weg der Begründung: während eine Substanzontologie das Erscheinende, und damit das Erfassen desselben als in seiner Bedingung der Möglichkeit oder Voraussetzung „hinter“ demselben begründen will, hintergeht ein phänomenologischer Ansatz im Sinne Husserls das Erscheinende auf das Bewußtsein, als dessen Korrelat es erscheint; es begründet das Erscheinende in den Zeithorizonten, die im Bewußtseinsleben entworfen sind, oder rekurriert als existentialer Transzendentalismus auf die vorthematische Einheit von „Subjekt“ und „Objekt“ in der Lebenswelt, der „Subjekt“ wie „Objekt“ erst entspringt.³¹⁵

Slenczka kritisiert also, dass die Vertreter der neuen Interpretationsmodelle die Position der phänomenologischen Vertreter verfehlen, aber genauso wenig plädiert er für eine schlichte Rückkehr zur Substanzontologie. Es stellt sich für ihn vielmehr die fundamentale Frage, ob „die Reduktion der Gegenstände der Theologie auf das Korrelat eines cogito, bzw. das Korrelat bestimmter Existenzmodi (des Glaubens zum Beispiel) möglich ist, oder ob die Theologie unabdingbar an ein substantiales Denken“³¹⁶ gebunden sei. Auf diese Frage geht er jedoch nur indirekt ein, indem er an das luthersche Anliegen, die Zuordnung von Glaubensgegenstand und Glauben zu wahren, erinnert.³¹⁷

6.14. Thomas Freyer

Für Freyer, der in seinem Artikel aus 1995 bereits auf eine längere Auseinandersetzungsgeschichte mit den neuen Denkansätzen zurückblickt, ist klar, dass in der Diskussion unbedingt die ontologische Komponente der personalen und sakramentalen Gegenwart Christi beachtet werden muss. Diese neue Form von Ontologie nennt er mit Schillebeeckx‘ und Schoonenbergs Worten „relationale Ontologie“. Insgesamt vertritt er eine eher kritische Position zu den neuen Interpretationsversuchen und konkludiert:

„Aus der Perspektive einer liturgie-ästhetischen Erschließung der Sakramente erweist sich eine auf das Feld von Ontologie und Phänomenologie fixierte Erörterung der Denkmodelle ‚Transsignifikation/Transfinalisation‘ als aporetisch.“³¹⁸

Er kritisiert damit auch gleichzeitig die Versuche Slenczkas sowie Hintzens, die Transsubstantiationslehre mithilfe der neuen Denkmodelle zu interpretieren als „unzureichend“³¹⁹.

³¹⁵ Ebd., 541.

³¹⁶ Ebd., 552.

³¹⁷ Vgl. ebd., 581.

³¹⁸ FREYER, Transsubstantiation vs. Transfinalisation, 194.

³¹⁹ Ebd., 192.

Anhand von Slenczkas Schlussfolgerungen stellt sich Freyer die Frage, ob man nicht schlussfolgern muss, dass „der Rekurs auf die phänomenologische Erkenntnistheorie für das Transsignifikations-Modell nichts erbringt, was über den Referenzrahmen einer ‚substantialen‘ Ontologie hinausgeht“³²⁰. Ein Hauptproblem sieht Freyer darin, dass sowohl das Paradigma „Transsubstantiation“ als auch die Denkmodelle „Transfinalisation/Transsignifikation“ im Horizont von Sein und Bewusstsein bleiben und sie können „ihren *theologischen* Anspruch einer die eucharistischen Gaben ‚verwandelnden‘ ‚Gegenwart‘ Jesu Christi *erkenntnistheoretisch* nicht einlösen“³²¹.

Stattdessen plädiert Freyer im Sinne der liturgisch-sakramentalen Ästhetik für ein Verständnis der Neuinterpretationsversuche als „primordiales Widerfahrnis göttlicher ‚Nähe““³²².

7. Naturwissenschaftliche Neuinterpretationsversuche: Die Wiedereroberung des Substanzbegriffes für die Transsubstantiation

Alle bisher beleuchteten Neuinterpretationsversuche rund um die Transsubstantiation sind anthropologisch-phänomenologisch und beziehen hauptsächlich die menschliche Deutung und Sinngebung und deren Veränderung im Rahmen der eucharistischen Wandlung ein. Eine ganz andere Herangehensweise haben einige zeitgenössische Theologen und Wissenschaftler gewählt, die die von Schillebeeckx unhinterfragt gebliebene Diskrepanz zwischen dem aristotelisch-scholastischen Substanzbegriff und dem Substanzbegriff der modernen Naturwissenschaft aufzulösen versuchen. Die Grundgedanken dieser Herangehensweise hat Jakob Fellermeier bereits in den 1970er Jahren herausgearbeitet. Man könnte sagen, dass dieser Neuzugang zurzeit das vorherrschende Paradigma zur Transsubstantiationsfrage ist. Die neueren Beiträge zur Transsubstantiationsdebatte aus den 2010er Jahren von u.a. Kraschl und Hilfer beruhen alle auf diesen naturwissenschaftlichen Substanzzugang.

7.1. Jakob Fellermeiers elementarphysikalischer Zugang

Es gibt demzufolge manche, allgemein anerkannte Ergebnisse der modernen Physik, die versuchsweise in Einklang mit der Eucharistielehre gebracht werden können. So besagt zum Beispiel eine allgemein anerkannte Tatsache, dass das materielle Sein eine Doppelnatur besitzt, da es sowohl einen Korpuskelcharakter wie auch einen Wellencharakter hat. Der

³²⁰ Ebd., 176 f.

³²¹ Ebd., 194.

³²² Ebd., 195.

Korpuskelcharakter von Energie wurde in den Experimenten zum „lichtelektrischen Effekt“ und zum „Compton-Effekt“ bewiesen. In beiden Experimenten wurde gezeigt, dass Licht aus kleinsten Körperchen besteht, die auch Lichtquanten oder Photone genannt werden. Dieses Photon verhält sich wie jedes andere Kügelchen das seine Energie beim Auftreffen auf ein anderes Photon abgibt.³²³

Gleichzeitig behält das Licht seinen Wellencharakter bei, der durch die Interferenzerscheinungen ohne Zweifel nachgewiesen wurde. Damit hat das Licht gewissermaßen eine Doppelnatur, wobei immer nur eine Natur zur gleichen Zeit vorliegt: Für die Ausbreitung des Lichts wird die Wellentheorie benötigt und für das Verständnis der Energieumsetzung beim Entstehen und Verschlucken von Licht muss auf die Teilchenauffassung rekurriert werden. Heisenberg erklärte dazu: „Die Wellenanschauung des Lichtes und seine Korpuskelanschauung werden als zwei komplementäre (sic!) Anschauungen einer gleichen Wirklichkeit anerkannt.“³²⁴

Es folgte daraufhin die Erkenntnis des französischen Physikers Louis de Broglie, der diese Doppelnatur nicht nur dem Licht, sondern allen Elementarteilchen zuschreiben konnte. Außerdem wurde erkannt, dass die beiden Naturen nicht nur Erscheinungsformen des materiellen Seins sind, sondern, dass sich die beiden Naturen gegenseitig ineinander verwandeln können. Dies findet zum Beispiel beim „Massendefekt“, dem Zusammenschluss von Protonen und Neutronen, und bei der „Materialisation“, der Umwandlung von Strahlungsenergie in Materie, statt.³²⁵

Was bedeutet also diese Erkenntnis aus der Physik für die Eucharistie, abgesehen von der Tatsache, dass eine gewisse Ähnlichkeit in den Begriffen wie „Verwandeln“ und „Natur“ zu konstatieren ist? Aus dem Doppelcharakter der Materie lässt sich zunächst das starre Materienverständnis von Descartes widerlegen, der die körperliche Substanz als „res extensa“ definierte. Dieser Substanzbegriff wird damit hinfällig.

Außerdem ist anzunehmen, dass es bei der Verwandlung von Materie und Strahlung ein Beständiges, Gemeinsames gibt, das gleichbleibt. Ansonsten läge keine Verwandlung, sondern eine Annihilatio und Creatio vor. Das widerspräche jedoch dem Energieerhaltungssatz. Das bleibende Gemeinsame kann demnach weder korpuskelhaft

³²³ Vgl. FELLERMEIER, eucharistische Realpräsenz, 272 f.

³²⁴ Ebd., 273.

³²⁵ Vgl. ebd., 275–277.

noch strahlenhaft sein. Das „gemeinsame Zugrundeliegende“ kann selber daher kein Elementarteilchen (Elektron, Neutron oder Positron) sein, und genauso wenig etwas Körperhaftes oder Energetisches sein. Es ist also keine physikalische Größe, völlig unanschaulich und muss hinter allen physikalischen Größen also im Metaphysischen liegen. Gleichzeitig muss das Gemeinsame real sein und nicht bloß gedacht. Es ist viel mehr eine Potenz im Sinne von Dynamis, die Erscheinungsform zu wechseln.³²⁶

Dieser Gedankengang gleicht der aristotelisch-scholastischen Theorie der „Materia prima“. Ob jedoch dieses „Gemeinsame Zugrundeliegende“ der Teilchenphysik als „Substanz“ bezeichnet werden kann, ist fraglich. Dennoch kann es mit solchen Überlegungen gelingen, von der physikalischen Forschung auf einen metaphysischen Substanzbegriff zu gelangen, ohne dabei auf den cartesischen Substanzbegriff einer physikalischen Größe zu rekurrieren. Der neue Substanzbegriff gehört viel mehr in die Metaphysik. Gleichzeitig kann mit diesem Verständnis der tridentinische Transsubstantiationsbegriff rechtfertigt werden. Es ist ein Versuch, die aristotelisch-scholastische Substanzbegrifflichkeit außer Acht lassend, von der Naturwissenschaft her einen Zugang zum tridentinischen Dogma zu finden, der auch ohne phänomenalistische oder existentialistische Deutung auskommt. Dieser naturwissenschaftliche Zugang war aber in der Diskussion des 20. Jahrhunderts nicht vorherrschend; die Auseinandersetzung wurde vielmehr vom Paradigma der Phänomenologie beherrscht.³²⁷

7.2. [Ontologie der Artefakte von Dominikus Kraschl](#)

Für Dominikus Kraschl ist deutlich, dass die aktuelle Schwierigkeit der Transsubstantiationslehre nicht terminologischer Natur ist, das heißt, dass die Begriffsklärung alleine ausreichen würde, um die unterschiedlichen Auffassungen des Terminus „Substanz“ zu klären. Die Schwierigkeit liegt Kraschl zufolge, wie auch schon Fellermeier gezeigt hat, im metaphysischen Substanzkonzept, das heutzutage vielfach als überholt bezeichnet wird. Die Komplexität dahinter kommt zustande durch eine zeitlich bedingte Verschiebung im Wissensstand über die Natur der Substanz: Die Entwickler der Transsubstantiationslehre hatten, wie schon weiter oben erwähnt, einen ganz anderen

³²⁶ Vgl. ebd., 278–282.

³²⁷ Vgl. ebd., 283–285.

Denkhorizont und Ontologie als der moderne Mensch heute; dieser muss nichtsdestotrotz übersetzt werden.³²⁸

Kraschl geht im Gegensatz zu Fellermeier bei seinem Lösungsversuch weniger dem physikalischen Aspekt des Substanzbegriffes nach, sondern versucht einen modernen ontologischen, aber mit dem aristotelischen System vereinbaren Substanzbegriff auf Begriffsebene zu finden. Für ihn sind Substanzen „Einzeldinge, von den[en] sich allgemeine Bestimmungen aussagen lassen“³²⁹: Attribute, Relationen und Arten. Substanzen sind also „Was- bzw. Art-Ausdrücke“, die „antworten auf die Frage, was ein Einzelding synchron gesehen ist und unter welchen Bedingungen es diachron gesehen dasselbe bleibt“³³⁰. Das gilt nur für fundamentale Art-Ausdrücke, die mit „Kriterien für die Identifizierung von Gegenständen gekoppelt“ sind. „Mensch“ ist demnach ein Art-Ausdruck, „Milch“ oder „Dummkopf“ jedoch nicht. Weiters gilt: „Das Was-Sein eines Dings ist aristotelisch-scholastisch gesprochen nichts anderes als seine *Form*“³³¹. Diese bestimmt wiederum die Materie. Beide konstituieren das konkrete Einzelding.

Zusätzlich zu dieser aristotelischen Unterscheidung fügt Kraschl eine weitere ein: Die Zweckzuschreibung: Substanzen im engeren Sinne sind Lebewesen und daher unabhängig von der Zweckzuschreibung; „Quasi-Substanzen“ sind jedoch existenziell von Zweckzuschreibungen des menschlichen Bewusstseins abhängig. Letztere sind vor allem dingliche Artefakte, deren Formprinzip extrinsischer Natur ist und von der menschlichen Zuschreibung abhängt. Entscheidend ist, dass „die Frage, welcher Art ein Artefakt zugehört – und damit die Frage, was es ist –, sich nicht unabhängig von menschlichen Zweckgebungen entscheiden lässt“³³² und damit ist sie eine meta-physische Frage.

Gleichzeitig wird die mit der Artzugehörigkeit gegebene Form des Artefakts bedingt durch das Material, aus dem es gemacht ist: „Damit ein Artefakt vorliegt, ist sowohl ein intentionaler Akt im Sinne einer Zweckzuschreibung als auch ein physisches Substrat, das diesen Zweck erfüllen kann, erforderlich“³³³. Die Form ist dabei die Zweckgebung und die

³²⁸ Vgl. Dominikus KRASCHL, Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation. Ein Klärungsversuch, in: ZkTh 134 (2012) 181–201, hier: 184–187.

³²⁹ Ebd., 187.

³³⁰ Ebd.

³³¹ Ebd., 188.

³³² Ebd., 190.

³³³ Ebd., 191.

Materie das strukturierte Material. Verliert ein Artefakt eines der beiden, hört es auf das zu sein was es war.

Diese oben dargelegte Ontologie der Artefakte wendet Kraschl auf die Transsubstantiation an. Brot und Wein sind demzufolge Quasi-Substanzen, genauer genommen Artefakte, denn sie haben kein intrinsisches Formprinzip. Ganz im Sinne von Schillebeeckx ist auch für Kraschl deutlich, dass bei der eucharistischen Wandlung den Gaben Brot und Wein ein neuer Zweck zugewiesen wird. Allerdings kommt er auf eine andere Schlussfolgerung: „Diese Zweckänderung hat nicht nur eine neue Gebrauchsweise, sondern ebenso eine neue Seinsweise zur Folge“³³⁴.

Damit stellt sich die Frage wie Einheit von Zeichen (*signum* bzw. *sacramentum*) und bezeichneter Wirklichkeit (*res*) zu denken ist. In der Eucharistie bilden „Akt der Zeichenherstellung (Konsekration im Rahmen der Eucharistiefeier) und der *Gehalt*, auf den die Zeichen verweisen (Gott verbindet die Menschen in Christus mit sich und untereinander) eine innere Einheit“³³⁵. Die Glaubenswirklichkeit (*res*) ist durch die Person Jesu Christi und die gewandelten Gestalten von Brot und Wein zeichenhaft vermittelt.

Kraschl schafft es also mit seiner Ontologie der Artefakte die Zweckabhängigkeit genauso wie die Substanzmetaphysik in eine Theorie zu verpacken. Ausschlaggebend ist, dass „Transfinalisation und Transsubstantiation bzw. Zweck- und Wesensänderung“ im Falle der Eucharistie zusammenfallen. Ihm gelingt es also, auf eine andere Art als Fellermeier den Substanzbegriff zu retten.³³⁶

7.3. Robert Spaemanns Substantiation

Robert Spaemanns Theorie geht in eine ähnliche Richtung wie die von Kraschl, er zieht jedoch eine andere Konsequenz. Er fußt seine Theorie auf die Annahme, dass Brot gar keine primäre Substanz sei und schlussfolgert: „Es gibt keine Brotsubstanz, die in die Substanz des Leibes Christi gewandelt werden könnte, und keinen Vorgang, den wir Transsubstantiation nennen könnten“³³⁷. Dennoch hält er an einer Übernatürlichkeit der Wandlung fest.

³³⁴ Ebd., 192.

³³⁵ Ebd., 193.

³³⁶ Vgl. ebd., 200 f.

³³⁷ Vgl. Robert SPAEMANN, Substantiation. Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung, in: *Communio - Internationale katholische Zeitschrift* 43/3 (2014) 199–202, hier: 199.

Seine Argumentation beruht auf die Annahme, dass Brot keine Substanz, sondern ein Artefakt ist. Demnach kann keine Transsubstantiation geschehen, sondern nur eine „Substantiation“, d.h. eine Verwandlung vom Brot als Artefakt in die Substanz Christi.

In seiner Begründung ähneln Spaemanns Gedankengänge jenen von Kraschl: Brot und Wein sind vom Menschen abhängig und haben kein „in-sich-Sein“, damit sind sie Artefakten. Brot und Wein haben demnach keine Substanz aber schon ein Wesen, ein Sosein. Der Begriff „Wesensverwandlung“ ist daher von Spaemanns Kritik nicht betroffen. Das Wesen des Brotes liegt darin, dass es ein vom Menschen definiertes Nahrungsmittel ist.³³⁸

An Spaemanns Theorie könnte sein Substanzbegriff kritisch hinterfragt werden. Er bezieht nur den aristotelisch-naturphilosophischen Substanzbegriff ein, nicht jedoch den Substanzbegriff der Konzilsväter von Trient und genauso wenig den modern-physikalisch-chemischen Substanzbegriff.

7.4. Naturphilosophischer Ansatz von Rudolf Hilfer

Ähnlich wie Fellermeier versucht Rudolf Hilfer die eucharistische Wandlung ohne Widerspruch zur Physik verständlich darzustellen. Seine Theorie beruht auf der Behauptung, dass sich entgegen der Meinung vieler Kritiker nicht nur der Zweck oder die Bedeutung bei der eucharistischen Wandlung ändert, sondern auch etwas in der Hostie und dem Wein selbst. Hilfer versucht eine Lösung innerhalb der katholischen Glaubenslehre zu finden, indem er nicht, wie Spaemann, die Brotsubstanz bestreiten will. Denn Wein und Hostie seien „als materielle Substanzen hierarchisch aus Licht (Photonen) und Massepunkten (Elektronen, Protonen, etc.) zu Atomen, Molekülen und Stoffen zusammengesetzte Dinge, („*substantiae compositae*“), die den von Gott gegebenen Gesetzen der Physik gehorchen“³³⁹. Er widerspricht damit Spaemanns Aussage, wonach Brot „im Unterschied zu chemischen Verbindungen, durch die neue Substanzen entstehen, [...] nur eine Mischung von Ingredienzien“³⁴⁰ sei, denn Brot und Wein entstehen vielmehr als „Ergebnis komplexer, nur teilweise bekannter lebensmittelchemischer Reaktionen“³⁴¹.

³³⁸ Ebd.

³³⁹ Rudolf HILFER, Transsubstantiation. Zur Naturphilosophie der eucharistischen Wandlung, in: FKTh 33/4 (2017) 304–318, hier: 305.

³⁴⁰ SPAEMANN, Substantiation, 200.

³⁴¹ HILFER, Transsubstantiation, 305.

Hilfer bedient sich zunächst der physikalisch-chemischen Definition von Substanz, wonach diese als „reine oder gemischte Stoffe aus denen materielle Dinge zusammengesetzt sind“³⁴² bezeichnet werden. Reine Substanzen oder Reinstoffe sind chemische Verbindungen, deren Bestandteile stöchiometrisch feststehen und die in chemische Grundsubstanzen, das heißt chemischen Elementen, zerlegt werden können. Diese kann man wieder in Dichtefelder unterteilen und mithilfe der Kern- und Elementarteilchenphysik lassen sich alle chemischen Substanzen auf denselben „Stoff“ wie Licht reduzieren.

In der Metaphysik wird die Substanz, ähnlich wie bei Kraschl oder Spaemann, als ein unmittelbares per se Sein definiert, was zur Folge hat, dass nur lebende Dinge eine Substanz haben. Artefakten wie Brot sind uneigentliche Substanzen, da sie extrinsisch von der menschlichen Bedeutung abhängig sind. Trotz allem plädiert Hilfer für ein eigentümliches abstraktes Wirklichkeitsverständnis jenseits einer soziologischen „Übereinkunft einer Sprechergemeinschaft durch und für den Menschen dieser Gemeinschaft“³⁴³. Abgesehen davon widerspricht die Auffassung einer von der Menschheit abhängigen Wirklichkeit unseren alltäglichen Erfahrungen: Wir Menschen sind davon überzeugt sind, dass Brot auch ohne uns Brot ist und sein wird. Die philosophische Wirklichkeit sei vielmehr abstrakt, weil sie Hilfer zufolge, Wort Gottes ist.

Gleichzeitig sei die physikalische Wirklichkeit von Brot und Wein durch ihre Akzidenzien bestimmt, die mit entsprechenden Messgeräten immer genauer bestimmbar werden. Eben mit dieser genauen Bestimmung von kleinsten Teilchen und Wechselwirkungen von Kraftfeldern, ist es immer unwahrscheinlicher geworden, eine „vermittelnde Substanz als Träger dieser Kräfte“³⁴⁴ anzunehmen. Manche Wissenschaftler sehen jedoch im elektromagnetischen Feld im Vakuum das eigentlich Wirkliche: Da sie keine materiellen Träger haben könnte man sagen, dass „die klassisch-physikalische Wirklichkeit von Wein und Brot überwiegend unsichtbares natürliches Licht ist, das zwar observable Akzidentien, aber keinerlei materielle Träger hat“³⁴⁵.

In einem Experiment beweist Hilfer jedoch, dass observable Akzidentien wie Ort und Geschwindigkeit nicht vertauschbar sind bei Brot und Wein. Das impliziert eine „eigene dynamische Verfasstheit“ der mikroskopischen Wirklichkeit, als „ginge es den

³⁴² Ebd., 306.

³⁴³ Ebd., 309.

³⁴⁴ Ebd., 311.

³⁴⁵ Ebd., 312.

Elementarteilchen um etwas³⁴⁶, nämlich sich selbst nicht lokalisieren zu lassen. Das bedeutet auch, dass ein Messgerät auf die beobachtbare, nichtvertauschbare Akzidenz einwirkt. Diese Nichtvertauschbarkeit bestätigt also nochmal die Theorie der bereits biblischen abstrakten Wirklichkeit. Heisenberg drückt das folgendermaßen aus:

„Die Vorstellung von der objektiven Realität der Elementarteilchen hat sich also in einer merkwürdigen Weise verflüchtigt, nicht in den Nebel irgendeiner neuen, unklaren oder noch unverstandenen Wirklichkeitsvorstellung, sondern in die durchsichtige Klarheit der Mathematik³⁴⁷.

Weiters bestätigt Hilfer, dass die mikrophysikalische Wirklichkeit von Brot und Wein sehr relevant ist, auch wenn es auf den ersten Blick nicht so scheint. Im Zusammenhang mit der unbegrenzten Teilbarkeit der eucharistischen Gestalten wonach Christus in jedem noch so winzigen Teil anwesend ist, scheint die Realpräsenz an ihre Grenzen zu stoßen. Überspitzt formuliert würde das nämlich bedeuten, dass Christus im verdunsteten Aromastoffes des konsekrierten Weines real präsent wäre. Gleichzeitig aber gibt es einen Konsens, dass die Realpräsenz nur in zeitlichen und räumlichen Grenzen besteht: Zeitlich besteht sie nur, solange die Gestalten von Brot und Wein bestehen und die räumliche Grenze ist von der „erkennbaren Wirklichkeit der konkret verwandelten Gestalten abhängig“³⁴⁸.

Demnach gibt es aus physikalisch-naturphilosophischer Sicht keinen Grund das Dogma der Transsubstantiation abzustreiten:

„Das Dogma beschreibt vernünftig und widerspruchsfrei wie Gott innerhalb der von ihm selbst geschaffenen Wirklichkeit unter den physischen Gestalten von Brot und Wein wirklich gegenwärtig sein könnte, ohne daß dies die Gesetze der durch sein Wort geschaffenen Wirklichkeit und durch seine Treue [...] im Sein gehaltenen Wirklichkeit verletzt.“³⁴⁹

Gleichzeitig bleibt das Fürwahrhalten der physikalischen Möglichkeit der Transsubstantiation ein Glaubensakt. Das Geheimnis der Transsubstantiation liegt nach Hilfer in folgenden Worten:

„Aus dem meist unsichtbaren, trägerlosen, stark fluktuierenden, quantisierten aber natürlichen Licht, das die observablen Akzidentien von Brot und Wein [...] im Sein hält, wird in der eucharistischen Wandlung [...] durch das geheimnisvolle Wirken Gottes ein ebenso unsichtbares, trägerloses, unzugängliches, göttliches Licht, das dieselben Akzidentien unverändert im Sein hält.“³⁵⁰

Transsubstantiation wäre demnach also eine Verwandlung von natürlichem Licht in göttliches Licht.

³⁴⁶ Ebd., 314.

³⁴⁷ Werner HEISENBERG, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1965, 12.

³⁴⁸ HILFER, Transsubstantiation, 316.

³⁴⁹ Ebd., 317.

³⁵⁰ Ebd., 318.

8. Fazit

Die in den vorangehenden Kapiteln angeführten Ansätze und Neuinterpretationsversuche zur Transsubstantiation erheben keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit, aber sie geben einen guten Einblick in die aktuelle Diskussionslage zur Problematik um die eucharistische Realpräsenz. Auch wenn die Begriffe – wie Substanz, Wesen etc. – und deren Verständnis und Bedeutung in der Debatte eine große Rolle spielen, lässt sich die Problematik nicht auf eine reine Definitionsfrage reduzieren.

Die unterschiedlichen Ansätze lassen sich vereinfacht in zwei Kategorien gliedern, die sich durch die unterschiedliche Herangehensweise auf die Frage: „Wie kommt die eucharistische Realpräsenz zustande?“ herleiten lassen. Denn *dass* es eine eucharistische Realpräsenz, also eine Anwesenheit Christi in Brot und Wein, gibt, steht für alle, an der Diskussion beteiligten Theologinnen und Theologen außer Frage. Die Frage nach dem „Wie?“ ist relevanter. Dabei ist von zentraler Bedeutung, ob die Wandlung vollzogen wird, weil *der Mensch* etwas ändert, bzw. sich in seiner Anschauung zu den eucharistischen Gaben, wie dem Zweck, der Bedeutung oder dem Wesen des Brotes etwas ändert; oder ob die Wandlung vollzogen wird, weil sich unabhängig vom Menschen und seiner Anschauung in Brot und Wein etwas ändert. Die Frage ist, mit Hilfers Worten ausgedrückt, ob die Wirklichkeit von Brot ein „Für-uns-sein“ oder „An-sich-sein“³⁵¹ ist. Dass diese Fragestellung nicht erst im 20. Jahrhundert aufgekomen ist, bezeugt die Debatte zwischen Paschasius Radbertus und dem Benediktinermönch Ratramnus im neunten Jahrhundert, wobei letzterer eine symbolisch-spiritualistische Auffassung der Gegenwart Christi in der Eucharistie vertrat.

Im Gegensatz dazu, und vor allem als Reaktion auf die Reformatoren, legte die katholische Kirche am Konzil von Trient die Transsubstantiationslehre fest. Die (prä-)tridentinische Formulierung der Wandlung mithilfe der Begriffe Substanz und Akzidenz fällt eindeutig in die ontologische, deutungsunabhängige Kategorie, denn die „Veränderungen“ in den Gestalten von Brot und Wein finden an sich und unabhängig von ihrer menschlichen Rezeption statt. Doch auch obwohl für die Konzilsväter die ontologische Wandlung außer Zweifel stand, rangen sie dennoch mit dem „Wie“ der Wandlung und versuchten dieses mithilfe der angeführten scholastisch-aristotelischen Begriffe zu lösen. So haben sie die Diskrepanz zwischen der sichtbar bleibenden Brot- und Weingestalt und der unsichtbaren Gegenwart Christi damals zufriedenstellend gelöst. Jahrhunderte später haben Kritiker wie

³⁵¹ Ebd., 305.

auch Schillebeeckx angemerkt, dass die Termini Substanz und Akzidenz inhaltlich möglicherweise nicht notwendig sind, um die Transsubstantiation auszusagen, sondern nur die damalige Denkstruktur der Konzilsväter wiedergeben.

Schillebeeckx' Neuansatz gehört zweifelsohne nicht zur Kategorie der ontologischen Wandlungskonzepte. Er versucht anthropologisch, phänomenologisch und metaphysisch die Wandlung zu erklären und ortet das eigentliche Geschehen der Wandlung in der menschlichen Umdeutung, sodass sich Zweck und Bedeutung des Brotes ändern. Von der Phänomenologie machte Schillebeeckx die Erkenntnis für sich fruchtbar, dass die Wirklichkeit immer vom Menschen rezipiert wird und daher nie abstrakt und losgelöst von der menschlichen Wahrnehmung existiert. In diesem Sinne ist sein Ansatz auch anthropologisch, das heißt in erster Linie auf den Menschen gerichtet und nicht auf ein übermenschliches, abstraktes Geschehen.

Auch wenn Schillebeeckx die lehramtlichen Entscheidungen zur Realpräsenz, und damit das darin liegende ontologische Moment nicht grundsätzlich leugnet, versucht er den Fokus auf die Gläubigen zu legen und die Auswirkung der eucharistischen Realpräsenz auf diese. Ganz in diesem Sinne versucht er den Fokus vom „res et sacramentum“, der Anwesenheit Christi in der Eucharistie, auf das „res sacramenti“, der Anwesenheit Christi in den Gläubigen, um die es Schillebeeckx zufolge schlussendlich geht, zu legen.

Schoonenberg hat ähnliche Anliegen wie Schillebeeckx und macht zusätzlich den Begriff des „sich realisierenden Zeichens“ stark, um zu betonen, dass die handelnde Figur nicht der Mensch, sondern das Zeichen selbst, bzw. etwas Transzendentes ist.

Ganz abgesehen von der menschlichen Deutung steht es außer Frage, dass sich am ganzen Wandlungsprozess in erster Linie das Göttliche beteiligt, kraft dessen die Wandlung überhaupt stattfinden kann. Auch die verwegenen Neuinterpretationsversuche erkennen diese Tatsache an, da sonst die Wandlung gänzlich und allein vom menschlichen Glauben abhängen würde und der transzendente, mystische Aspekt der Wandlung ginge verloren. Dieser Aspekt wurde auch nochmal von Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „Mysterium fidei“ betont, indem er sagt, dass Transsignifikation und Transfinalisation die bisherige Lehre gut ergänzen aber sie nicht ersetzen können.³⁵²

³⁵² Vgl. DEL 1, 418–455.

Wohlmuth, Hilberath, Gerken und viele andere haben daraufhin versucht, Schwächen in Schillebeeckx' Theorie zu orten, zu beheben oder um zusätzliche Facetten zu ergänzen. Dabei lässt sich bemerken, dass die Brisanz und der Provokationsgrad der Transsignifikationslehre über die Jahrzehnte abgenommen haben und damit gilt Schillebeeckx Neuanatz heute im Allgemeinen als bereichernde, *zusätzliche* Facette zur bisherigen Transsubstantiationslehre, die diese keinesfalls abgelöst hat.

Zum gegenwärtigen Diskurs im Eucharistieverständnis gehört eher eine Wiederaneignung des Substanzbegriffes, der zu Schillebeeckx' Zeiten so sehr von der Physik vereinnahmt war, dass er sich nicht zum Ausdruck des eucharistischen Ereignisses eignete. Diesen Ansatz verfolgen Sala, Scheffczyk, Kraschl und Fellermeier und unterscheiden sich damit radikal von Schillebeeckx und den anderen. Die vier Theologen versuchen die aristotelische Naturphilosophie für die eucharistische Gegenwart zu retten, während Schillebeeckx und die Theologen in seiner Tradition dies strikt ablehnten. Mit anderen Worten: Sie versuchen die Wandlung stärker *in* das Brot und den Wein *selbst* zu verlagern, ganz unabhängig von der menschlichen Wahrnehmung oder Deutung. Während Sala jedoch diese Option wieder fallen lässt, versuchen Scheffczyk und Fellermeier mithilfe von modernen naturwissenschaftlichen und kernphysikalischen Theorien den Substanzbegriff zu retten.

Ohne eine Wertung zu den oben genannten Theorien abgeben zu wollen, ist es mir ein Anliegen, eine spirituelle Komponente in der Debatte zu betonen, die meiner Meinung nach bisher etwas zu kurz kommt: Die Tatsache, dass Gott und damit das Ereignis der Transsubstantiation unserem menschlichen Verstand auf gewisser Weise immer entzogen sein wird. Der Mensch hat keine absolute Macht über Gott und kann seine Anwesenheit nicht auf Knopfdruck erwirken oder bezwingen. Christus lässt sich weder durch menschliche Umdeutung noch durch elementarphysikalische Berechnungen in ein Stück Brot „zwingen“, sondern bleibt ein uns immer entzogenes Glaubensmysterium.

Die Präsenz Christi in der Eucharistie bleibt also trotz allem reine Glaubenssache, da man ihr sonst nicht gerecht wird. Wer nicht an die Realpräsenz glaubt, den wird weder das naturphilosophisch-physikalische Konzept noch das phänomenologisch-anthropologische Konzept noch das aristotelisch-scholastische Konzept überzeugen. Diese Tatsache gilt es meiner Meinung nach auch vor allem im Religionsunterricht oder Katechese fruchtbar zu machen.

9. Bibliografie

9.1. Primärliteratur

- DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hopping herausgegeben von Peter Hünermann = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg u. a. ⁴⁰2005.
- RENNINGS, Heinrich – KLÖCKENER, Martin (Hgg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973 (1), Kevelaer.
- SCHILLEBEECKX, Edward, Die Theologie, in: Edward SCHILLEBEECKX u. a. (Hgg.), Kirche in Freiheit. Gründe und Hintergründe des Aufbruchs in Holland, Authentische Informationen, 9–28.
- , Christus. Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960.
- , Die eucharistische Gegenwart. zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967.
- , Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in: R. K. SEASOLTZ (Hg.), Living Bread, Saving Cup. Readings on the Eucharist, Collegeville 1987, 175–189.
- u. a., Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch, Mainz 1984.

9.2. Sekundärliteratur

- AMBAUM, Jan, Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten (Pustets theologische Bibliothek), Regensburg 1980.
- BEINERT, Wolfgang, Die Enzyklika „Mysterium Fidei“ und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 159–176.
- BORGMAN, Erik, Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History. Volume 1: A Catholic Theology of Culture (1914–1965), London 2003.
- CHAUVET, Louis-Marie, Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne (Cogitatio fidei 144), Paris 1987.
- FELLERMEIER, Jakob, Eucharistische Realpräsenz und moderne Physik, in: Hans PFEIL (Hg.), Unwandelbares im Wandel der Zeit. 20 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben, Bd. 2, Aschaffenburg 1977, 261–285.
- FEULNER, Hans-Jürgen, „Transsubstantiation“. Die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, in: Wolfgang SLAPANSKY (Hg.), Das Wunder Wein. „Kult–Fest–Ritual“, St. Pölten 2009, 27–39.
- FREYER, Thomas, „Transsubstantiation“ versus „Transfinalisation/Transsignifikation“? Bemerkungen zu einer aktuellen Debatte, in: Cath(M) 49/3 (1995) 174–195.
- GÄRTNER, Stefan, Der Fall des niederländischen Katholizismus. Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft (Katholizismus im Umbruch 5), Freiburg i.Br. 2017.
- GERKEN, Alexander, Theologie der Eucharistie, München 1973.
- HEISENBERG, Werner, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1965.
- HILBERATH, Bernd J., „Substanzverwandlung“– „Bedeutungswandel“ – „Umstiftung“. Zur Diskussion um die eucharistische „Wandlung“, in: Cath(M) 39/2 (1985) 133–150.
- HILFER, Rudolf, Transsubstantiation. Zur Naturphilosophie der eucharistischen Wandlung, in: FKTh 33/4 (2017) 304–318.

- HINTZEN, Georg, Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung (Disputationes theologicae 4), Bern 1976.
- , Transsignifikation und Transfinalisation. Überlegungen zur Eignung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch, in: Cath(M) 39/3 (1985) 193–216.
- HOPING, Helmut, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg i. B. 2011.
- JONG, Johannes DE – ALFRINK, Bernardus, De katholieke in het openbare leven van deze tijd. Bisschoppelijk Mandement 1954. URL: <https://bit.ly/3yiwvyA> [Abruf: 30. Mai 2021].
- KENNEDY, Philip, Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes (Theologische Profile), Mainz 1994.
- KOCH, Kurt, Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens, Freiburg, Schweiz 2005.
- KRASCHL, Dominikus, Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation. Ein Klärungsversuch, in: ZkTh 134 (2012) 181–201.
- LIES, Lothar, Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie, Würzburg 2005.
- MULDERS, Martinus H., Synthese en deining rond publicatie van de encycliek Mysterium Fidei. URL: <https://bit.ly/2V0HcHt> [Abruf: 5. Mai 2021].
- PFEIFER, Wolfgang, „Hokuspokus“. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. URL: <https://bit.ly/3fbw4hI> [Abruf: 29. Juli 2021].
- PILIPENKO, Evgeny, Person im Sakrament. systematische Analyse der Entwürfe katholischer Theologie des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus, Regensburg 2010.
- RAHNER, Karl, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: DERS. (Hg.), Schriften zur Theologie. Neuere Schriften, Bd. 4, Einsiedeln ⁵1967, 357–386.
- , Über die Dauer der Gegenwart Christi nach dem Kommunionempfang, in: DERS. (Hg.), Schriften zur Theologie. Neuere Schriften, Bd. 4, Einsiedeln ⁵1967, 387–397.
- RATZINGER, Joseph, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 129–158.
- RUH, Ulrich, Edward Schillebeeckx. Leben und Denken, Freiburg im Breisgau 2019.
- SALA, Giovanni B., Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma, in: ZkTh 92/1 (1970) 1–34.
- SAWICKI, Marianne, Aesthetic Catechetics. an Approach via the Effective Symbol as Described by Schillebeeckx, Rahner, and Heidegger [Dissertation Catholic University of America, Washington D.C.], 1984.
- SCHEFFCZYK, Leo, Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung, in: MthZ 30/3 (1979) 192–207.
- SCHNEIDER, Theodor – SATTLER, Dorothea, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz ⁹2008.
- SLENCZKA, Notger, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 66), Göttingen 1993.
- SPAEMANN, Robert, Substantiation. Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung, in: Communio - Internationale katholische Zeitschrift 43/3 (2014) 199–202.

- WENZL, Aloys, *Metaphysik. als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, Graz ²1956.
- WILLEMS, Bonifac, Edward Schillebeeckx, in: Hans J. SCHULTZ (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Stuttgart 1966, 602–607.
- WOHLMUTH, Josef, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1-4 der Sessio XIII Band 1: Darstellung* (Europäische Hochschulschriften 37), Bern 1975.
- , *Eucharistie als liturgische Feier der Gegenwart Jesu Christi. Realpräsenz und Transsubstantiation im Verständnis katholischer Theologie*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie* (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 2002, 87–119.
- ZIMMERMANN, Marie, *L'Eucharistie. Quelques aspects de la pensée de Schillebeeckx*, in: *Revue des sciences religieuses* 49/3 (1975) 234–249.

Abstract

Der belgisch-niederländische Theologe Edward Schillebeeckx versuchte in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts einen Neuzugang zur Transsubstantiation zu finden, da viele Gläubige durch die Vereinnahmung des Substanzbegriffs in den Naturwissenschaften nichts mehr mit dem Terminus anfangen konnten. Er rekurrierte auf die Phänomenologie, um das Geschehen der eucharistischen Wandlung der Gestalten Brot und Wein von der menschlichen Deutung und Sinnstiftung her zu definieren, ohne dabei die Realpräsenz Christi zu leugnen. Er verwendet die Termini „Transsignifikation“ und „Transfinalisation“, um den sich bei der Wandlung vollziehenden Bedeutungswandel und Zweckwandel auszudrücken. Papst Paul VI. reagiert in seiner Enzyklika „Mysterium fidei“ auf Schillebeeckx' Neuanatz, indem er die beiden Begriffe würdigt, aber gleichzeitig betont, dass seine Theorie die bisherige Lehre zur Transsubstantiation zwar ergänzen, aber niemals ersetzen könne.