

Sakramentenontologische Diskussionen im Vorfeld der Enzyklika *Mysterium fidei* (1965)

von Benjamin Dahlke

In Reaktion auf anhaltende Diskussionen darüber, wie die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie zu bestimmen und welche Ontologie dafür beizuziehen ist, legte Papst Paul VI. im Jahr 1965 die Enzyklika *Mysterium fidei* vor. Im Weiteren sollen die in Frage stehenden sakramententheologischen Problemstellungen erläutert werden. Wie sich zeigt, stellt die Transsubstantiationslehre eine bleibende Herausforderung für die katholische Theologie dar. So ist die Diskussion auch nach *Mysterium fidei* an kein Ende gekommen.

Im September 1965 erschien die Enzyklika *Mysterium fidei*, in der Papst Paul VI. (1897–1978) auf die Lehre und die Feier der Eucharistie einging.¹ Das war insofern außergewöhnlich, als das seinem Abschluss entgegenstrebende Zweite Vatikanische Konzil an sich alle Aufmerksamkeit beanspruchte. Zudem hatte das Konzil mit seiner Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (1963) längst eine umfassende Erneuerung von Sakramentenlehre und Liturgie vorbereitet, etwa indem es – entgegen der bisherigen Fokussierung auf die Gegenwart Jesu Christi in den Elementen von Brot und Wein, wie sie im Zuge der Gegenreformation nach dem Konzil von Trient (1545–1563) wichtig und geradezu ein konfessioneller *identity marker* geworden war – weitere Gegenwartsweisen herausstellte.² Paul VI. wies auf die entsprechenden Aussagen in *Sacrosanctum Concilium* hin, unterstrich aber nochmals stärker als das Konzil, dass die Gegenwart in den konsekrierten Elementen eine *besondere* ist. Da es sich um die Gegenwart Jesu Christi selbst handle, sei ein vornehmlich symbolisches Verständnis unzureichend. Über die Beschlüsse von Trient hinaus zitierte der Papst diesbezüglich jenen drastischen Eid, den zu schwören Berengar von Tours (gest. 1088) im Jahr 1059 gedrängt worden war, um seine Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen. Demnach sind Brot und Wein mit Leib und Blut Jesu Christi absolut

¹ Vgl. Paul VI., *Mysterium fidei*, in: AAS 57 (1965) 753–774, auszugsweise abgedruckt in DH 4410–4413. Zum Hintergrund siehe Georg Hintzen, Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung (DiTh 4), Bern u. a. 1976; Jörg Ernesti, Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg i. Br. 2012, 211 f. Die deutschen Bischöfe beeilten sich, *Mysterium fidei* zuzustimmen – vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit Glaubensverkündigung beauftragt sind, Trier 1967, 21–28 (Nr. 37–53), bes. 24–26 (Nr. 43–47).

² Vgl. DH 4007. Zum Hintergrund siehe Alexander Zerfaß, Der Schritt zurück als Weg nach vorn. Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Jörg Ernesti u. a. (Hg.), Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil, Paderborn 2013, 27–45; Jürgen Bärsch; Benedikt Kranemann (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 2, Münster 2018.

identisch.³ Sakramententheologisch ist das freilich problematisch, weil es zu einem undifferenzierten Realismus führt, den zu überwinden in der Folgezeit nur mühsam gelang. Kaum weniger irritierend war, dass Paul VI. seine Enzyklika auf ein spezielles Heiligenfest datierte, nämlich auf dasjenige von Pius X. (1835–1914). Das sandte ein uneindeutiges Signal aus, insofern dieser Papst einerseits die eucharistische Frömmigkeit gefördert, andererseits den sogenannten Modernismus entschieden bekämpft hatte. Paul VI. erklärte in *Mysterium fidei*, falschen Meinungen, die den wahren Glauben gefährdeten, entgegenzutreten zu wollen.⁴ Das betraf auch die Frage, wie die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie angemessen zu beschreiben ist. So verwies der Papst auf die Bestimmungen des Konzils von Trient.⁵ Ausdrücklich betonte er, dass es sich bei der Wesensverwandlung, für die sich der Begriff Transsubstantiation eingebürgert hatte, um etwas Ontologisches statt um einen bloßen Bedeutungswandel handelt.⁶ Nachdrücklich stellte er heraus, dass der Ursprungssinn des damals Formulierten beibehalten werden müsse. Was Trient formuliert habe, sei weder an eine bestimmte Kultur noch an einen wissenschaftlichen Kontext oder eine einzelne theologische Schule gebunden.⁷ Damit wandte sich Paul VI. gegen Versuche, Alternativen zur üblichen Transsubstantiationslehre zu entwickeln. Konkret waren dies die Konzeptionen einer Transsignifikation bzw. Transfinalisation.⁸

Allerdings werden in *Mysterium fidei* weder die jeweiligen Vertreter genannt, noch präzise Definitionen vorgenommen. Alle neueren Entwürfe, über das Tridentinum hinauszustreben, werden unterschiedslos als Transsignifikation bzw. Transfinalisation bezeichnet. Hierbei handelt es sich um erstmals Ende der 1950er Jahre von niederländischen Theologen verwendete Begriffe, obwohl diese ein je eigenes Profil hatten.⁹ In *Mysterium fidei* wird außerdem nicht hinreichend deutlich, welcher Art die aufgeführte Alternative sein sollte – ob es um einen *Ersatz* oder lediglich um eine *Ergänzung* des Tridentinums ging. Sicherlich wurde in der theologischen Debatte beides vertreten, doch war sie weitaus nuancierter, als es die Enzyklika vermuten lässt. Die von Paul VI. unterstellte Entgegensetzung sowohl von ontologischem und symbolischem Verständnis als auch von Trient und Moderne trifft kaum zu.

³ Vgl. DH 690.

⁴ Vgl. Paul VI., *Mysterium fidei* (wie Anm. 1), 755 f.

⁵ Vgl. ebd., 757 f., 766–769.

⁶ Vgl. ebd., 766: „Ne autem hunc praesentiae modum, qui leges naturae praetergreditur et miraculum omnium in suo genere maximum efficit, perperam aliquis intellegat, docentis et orantis Ecclesiae vocem docili mente sequamur oportet. Porro haec vox, quae Christi vocem iugiter resonat, certiores nos facit non aliter Christum fieri praesentem in hoc Sacramento quam per conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem ipsius, quam conversionem, plane mirabilem et singularem, Catholica Ecclesia convenienter et proprie transsubstantiationem appellat. Peracta transsubstantiatione, species panis et vini novam procul dubio induunt significationem, novumque finem, cum amplius non sint communis panis et communis potus, sed signum rei sacrae signumque spiritualis alimoniae; sed ideo novam induunt significationem et novum finem, quia novam continent ‚realitatem‘, quam merito *ontologicam* dicimus.“

⁷ Vgl. ebd., 758.

⁸ Vgl. ebd., 755: „[...] aut de transsubstantiationis mysterio disserere quin de mirabili conversione totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem Christi, de qua loquitur Concilium Tridentinum, mentio fiat, ita ut in sola ‚transsignificatione‘ et ‚transfinalizatione‘, ut aiunt, consistant“. Siehe zudem ebd., 766.

⁹ Hinweise bietet *Hintzen*, Wandlung (wie Anm. 1), 87–97.

Im Weiteren soll zunächst die Herausforderung skizziert werden, die sich der Sakramentenontologie stellt. Dann wird die innertheologische Debatte im Vorfeld von *Mysterium fidei* behandelt. Schließlich wird diskutiert, ob die von Paul VI. unternommene Einschränkung ihr Ziel erreichen konnte.

1. Eucharistiefeier und Sakramentenontologie

Sakramentenontologie steht schnell im Verdacht, unnötige Spekulation zu sein; ja, rational durchdringen zu wollen, was sich letztlich jedem Zugriff der Vernunft entzieht. Wenn die eucharistische Wandlung von Gott gewirkt wird, dann handelt es sich nämlich um nichts Alltägliches. Trotzdem möchte die Sakramentenontologie zunächst nur reflektieren, was Paulus und die synoptischen Evangelien berichten: Als Jesus am Abend vor seinem Tod den engsten Kreis seiner Anhänger um sich versammelte, hielt er ein Mahl, bei dem er deutende Worte sprach, während er Brot und Wein teilte.¹⁰ Der genaue Wortlaut der sogenannten *verba testamenti* lässt sich unmöglich rekonstruieren; zumal Jesus aller Wahrscheinlichkeit nach Aramäisch sprach, während die neutestamentlichen Abendmahlsberichte in Koinégriechisch abgefasst sind. Aber indem Jesus Brot und Wein mit seinem eigenen Geschick verband, galt es, diesen Zusammenhang in den Blick zu nehmen. Bereits in der Patristik gab es erste Ansätze zu einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung.¹¹ Konnten im Kontext einer mittel- und neuplatonischen Partizipationsmetaphysik Symbol/Bild und Wirklichkeit/Urbild noch zusammengedacht werden, stellen sie ab dem frühen Mittelalter eher konträre Begriffe dar, wobei das Zeichen (*signum*) defizitär gegenüber der Wirklichkeit (*res*) betrachtet wird.¹² Für die scholastischen Theologen stellte sich in jedem Fall die Aufgabe, das Verhältnis zwischen den eucharistischen Gaben und dem gekreuzigten Auferstandenen zu bestimmen. Es kann sich weder um eine absolute Identität noch um eine absolute Differenz handeln. Ebenso wenig wie die Sakramentenlehre des Berengar von Tours überzeugte jener Eid, den man ihm zunächst abnötigte. Interessanterweise setzte ein neuer Eid, den er im Jahr 1079 schwören musste, andere Akzente, indem nun von einer Verwandlung der Substanz nach die Rede war.¹³ Um die durch die Konsekration bewirkte differenzierte Identität näher zu fassen, stellten scholastische Theologen deshalb vermehrt sakramentenontologische Überlegungen an, die das Problem auf deutlich subtilere Weise bearbeiteten. Im 12. Jahrhundert bildete sich ein Begriffsfeld um das Wort *transsubstantiari* heraus, das lehramtlicherseits erstmals im Dekret *Firmiter credimus* des

¹⁰ Vgl. David Hellholm; Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts*, Bd. 1 (WUNT 376), Tübingen 2017; Markus ohler, *Geschichte des frühen Christentums* (UTB 4737), Göttingen 2018, 116–118. Dass es stets um die Deutung der *verba testamenti* geht, betonte bereits Burkhard Neunheuser, *Transsubstantiation*, in: LThK³ 10 (1965) 311–314.

¹¹ Vgl. David Hellholm; Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts*, Bd. 2 (WUNT 376), Tübingen 2017; Notker Baumann, ‚Symbolismus‘ und ‚Metabolismus‘. Zur theologischen Deutung der eucharistischen Elemente in der Alten Kirche, in: ThG 61 (2018) 16–28.

¹² Vgl. Sebastian Lang, *Eucharistieverstandnis zwischen Kontinuität und Bruch. Der erste Abendmahlsstreit im Spiegel der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts*, in: ThGl 109 (2019) 243–258.

¹³ Vgl. DH 700.

Vierten Laterankonzils (1215) begegnet.¹⁴ Wie genau der durch göttliche Macht bewirkte Vorgang, bei dem Brot und Wein zu Leib und Blut Jesu Christi werden, zu verstehen ist, lässt das Dekret offen. Außerdem war während des gesamten Mittelalters strittig, welche formale Verbindlichkeit ihm überhaupt zukam. Handelte es sich um eine bloß sprachliche Festlegung oder um ein Dogma im strengen Sinne? Trotz aller Unklarheiten spielte der Begriff *transsubstantiatio* in der Sakramentenlehre fortan eine wichtige Rolle. Um ihn zu füllen, wurde im 13. Jahrhundert die aristotelische Ontologie herangezogen. Namentlich Thomas von Aquin (1224–1274) ist in diesem Zusammenhang zu nennen. In seiner *Summa theologiae* behandelte er die Gegenwartsweise Jesu Christi, indem er zwischen der gleichbleibenden Substanz und den wandelbaren Akzidenzien unterschied.¹⁵ Das zog allerdings ein Folgeproblem nach sich insofern, als es aristotelisch keine Akzidenzien geben kann, die ohne Substanz bestehen. Aber genau das wurde in Bezug auf die Eucharistie behauptet. In der Folge setzten verwickelte Debatten ein, die das gesamte Mittelalter über anhielten – selbst innerhalb des Dominikanerordens, aber auch weit darüber hinaus.¹⁶ Zumal sich franziskanische Theologen von Thomas absetzten, etwa Johannes Duns Scotus (um 1266–1308) und William von Ockham (um 1288–1347).¹⁷ Ockham fand die Transsubstantiationslehre sachlich unplausibel, weil es keine Akzidenzien losgelöst von ihrer ursprünglichen Substanz geben könne. Nur aus rein formalen Gründen, aufgrund der vorgegebenen kirchlichen Lehre, hielt er an ihr fest.¹⁸ Das ist insofern interessant, als es in der Folgezeit viele ihm verpflichtete Theologen von Einfluss gab, mit deren sakramententheologischen Werken sich Martin Luther (1483–1546) eingehend auseinandersetzte, während der Zürcher Reformator Ulrich Zwingli (1484–1531) stark durch den Scotismus geprägt war.¹⁹

¹⁴ Vgl. DH 802: „corpus et sanguis in *sacramento altaris* sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina“. Zur komplexen Begriffsgeschichte siehe Gary Macy, *Treasures from the Storehouse. Essays on the Medieval Eucharist*, Collegeville, MN 1999; Matthias Laarmann, *Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen*, in: ABG 41 (1999) 119–150; Ian Christopher Levy u. a. (Hg.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages* (Brill's Companions to the Christian Tradition 26), Leiden – Boston 2012; Brett Salkeld, *Transubstantiation. Theology, History, and Christian Unity*, Grand Rapids, MI 2019.

¹⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *STh III*, q. 75 (ed. Marietti, Bd. 4, 494–505). Zur Erschließung siehe John P. Yocum, *Aristotle in Aquinas's Sacramental Theology*, in: G. Emery; M. Levering (Hg.), *Aristotle in Aquinas' Theology*, Oxford 2015, 205–231.

¹⁶ Vgl. Marilyn McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford 2010; Jörgen Vijgen, *The Status of Eucharistic Accidents sine subiecto. An Historical Survey up to Thomas Aquinas and Selected Reactions* (QGDOD NF 20), Berlin 2013.

¹⁷ Vgl. Matthias Laarmann, *Johannes Duns Scotus, ein Theologe auf der Schwelle zur Neuzeit? Notizen zu seiner Eucharistie- und Konkomitanzlehre*, in: ThGl 109 (2019) 185–200; Richard Cross, *Duns Scotus and William of Ockham*, in: M. Levering; M. Plested (Hg.), *The Oxford Handbook for the Reception of Aquinas*, Oxford 2021, 53–67.

¹⁸ Vgl. William Ockham, *IV Sent. q. 8*, in: ders., *Opera Philosophica et Theologica*, Bd. 7, St. Bonaventure, NY 1984, 136–151. Eine deutsche Übersetzung findet sich in *Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik* (Universal-Bibliothek 18083), hg. von Volker Leppin und Sigrid Müller, Stuttgart 2000, 176–195.

¹⁹ Vgl. Benjamin Dahlke, *Jesu Christi Gegenwart im Altarsakrament. Zum Zusammenhang spätmittelalterlicher und frühreformatorischer Debatten*, in: Cath(M) 73 (2019) 266–288; Volker Leppin, *Repräsentation und Reenactment. Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen*, Tübingen 2021. Was Luthers Bezugnahme auf den Nominalismus angeht, siehe allerdings auch Ueli Zahnd, *Welche Nominalisten? Eine Spurensuche unter Theologen des 15. Jahrhunderts*, in: G. Frank u. a. (Hg.), *Das 15. Jahrhundert* (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 15), Stuttgart-Bad Cannstatt 2021, 437–454.

Beide kritisierten die Scholastik, lehnten in diesem Zusammenhang auch die Transsubstantiationslehre ab, die sie für selbstwidersprüchlich und für eine philosophische Überformung des an sich klaren Evangeliums hielten.

Vor diesem Hintergrund sah sich das Konzil von Trient mit der Herausforderung konfrontiert, die Eucharistielehre anzugehen. Seit dem Jahr 1547 fanden Debatten statt, bei denen die Lehren Luthers und Zwinglis durchaus präsent waren. Trotzdem ging es nicht um polemische Abgrenzung, sondern entscheidend um die zutreffende Deutung der *verba testamenti*, für die auf philosophische oder speziell sakramentenontologische Überlegungen zurückgegriffen wurde. Da zwischen Thomisten, Scotisten und Anhängern weiterer theologischer Schulen erhebliche Unterschiede in Bezug auf die Transsubstantiationslehre bestanden, vermied man wohlweislich nähere Festlegungen. Im Dekret über die Eucharistie, das im Herbst 1551 verabschiedet werden konnte, stehen die *verba testamenti* und mit ihnen die biblischen Texte im Mittelpunkt, wohingegen das scholastische Schema von Substanz und Akzidentien unerwähnt bleibt. Ganz allgemein wird festgehalten, dass es in der Messe zu einer Verwandlung (*conversio*) der ganzen Substanz von Brot und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi kommt.²⁰ Von den konsekrierten Elementen bleibt außer ihrer sinnlichen Erfahrungswirklichkeit (*species*) nichts zurück. Diese analogielose Verwandlung werde berechtigterweise (*aptissime* bzw. *convenienter et proprie*) als *transsubstantiatio* bezeichnet. Was diese *conversio* ausmacht, wird nicht näher erläutert. Das betrifft zum einen die Frage, wie das Verschwinden der Substanzen von Brot und Wein erfolgt, zum anderen die Weise des *Gegenwärtigwerdens* Jesu Christi. Dogmenhermeneutisch ist außerdem zu beachten, dass zunächst positive Aussagen getroffen werden, denen negative Aussagen in Gestalt von Kanones korrespondieren. Folglich wird der Anspruch erhoben, mehr als nur eine Sprachregelung vorzunehmen, also die kirchliche Lehre zu definieren. Ob das die als *vere, realiter et substantialiter* beschriebene Gegenwart Jesu Christi allgemein oder speziell den Begriff der Transsubstantiation betraf, der herangezogen wird, um diese sprachlich auszudrücken, bleibt allerdings offen. Das ist insofern erheblich, als mit dem Begriff der Substanz die Akzeptanz einer bestimmten Ontologie, nämlich der aristotelischen, gemeint sein könnte. Entsprechend nervös reagierten katholische Theologen und dogmatisch interessierte Philosophen, als René Descartes (1596–1650) unter dem Eindruck der aufkommenden Naturwissenschaften sein Denken entwickelte – zumal kam es in Frankreich zu einer Kontroverse hinsichtlich der Transsubstantiationslehre.²¹ In der Folgezeit schien zumindest die Tendenz zu bestehen, dem Begriff selbst dogmatische Relevanz zu geben. Ein weiterer Anlass dazu war jene Synode, die im Jahr 1786 in der toskanischen Bischofsstadt Pistoia stattfand.

²⁰ Vgl. DH 1636 f. mit DH 1651 (Kanon 1) bzw. DH 1642 mit DH 1652 (Kanon 2). Zur Erschließung siehe Josef Wohlmuth, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII (EHS.T 37)*, 2 Bde., Bern – Frankfurt a. M. 1973; John W. O'Malley, *Trent. What Happened at the Council*, Cambridge, MA – London 2013, 145–158; Bernhard Knorn, *Die Lehre der eucharistischen Realpräsenz Jesu Christi am Konzil von Trient und in der nachkonziliaren Lehrpraxis der Jesuiten*, in: *Cath(M)* 73 (2019) 289–306.

²¹ Vgl. Roger Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca, NY 1999, 140–154; John Heil, *Cartesian Transsubstantiation*, in: J. Kvanvig (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Bd. 6, Oxford 2015, 139–157.

Ihr Ziel war es, umfassende Reformen durchzusetzen. Das verband sich mit einer scharfen Kritik an der Scholastik, die sich in unsinnige Spitzfindigkeiten verliere, anstatt reale Probleme in den Blick zu nehmen. Nach Auffassung der Synodalen sollte die Transsubstantiationslehre als rein theologische Frage in der Verkündigung ausgespart werden. Papst Pius VI. (1717–1799) wies dies in seiner Bulle *Auctorem fidei*, die im Jahr 1794 erschien, entschieden zurück.²² Er schärfte die Lehre des Konzils von Trient erneut ein, ohne allerdings einen eigenen Deutungsvorschlag zu machen. Bedingt zumal durch die Neuscholastik, zu deren Eigenart die hohe Wertschätzung der kirchlichen Lehrentscheidungen bei gleichzeitigem Rückgriff auf die aristotelische Philosophie zählte, erhielt die Transsubstantiationslehre im 19. Jahrhundert ihren festen Platz in der Sakramentenlehre. Aber trotz aller Bemühungen, ein Verständnis zu gewinnen, erwies sie sich als notorisch kompliziert. Immer wieder wurden mehr oder minder subtile Versuche unternommen, sie im Rückgriff auf das (neu-)scholastische Instrumentarium zu erklären.²³ Eine besondere Herausforderung stellte der Aufstieg der Naturwissenschaften Anfang des 20. Jahrhunderts dar, weil sich das Wirklichkeitsverständnis zu ändern begann. Aus Sicht der Quantenphysik gibt es nur die lose und äußerliche Verbindung von Elementarteilchen, nicht jedoch Stoff und Form, die untrennbar miteinander verbunden sind. Das war schwerlich mit dem von der Neuscholastik favorisierten Hylemorphismus zu vereinbaren.²⁴ Um die Transsubstantiation zu erklären, wurden deswegen komplizierte Theorien entwickelt.²⁵ Die anwachsende Debatte um die rechte Fassung der Eucharistielehre wurde lehramtlicherseits jedoch mit einiger Sorge wahrgenommen. Ausdruck dessen ist die Enzyklika *Humani generis* (1950).²⁶ Papst Pius XII. (1876–1958) sah in der katholischen Theologie einen schädlichen Relativismus walten, weil vielfach nicht mehr beim Dogma selbst, sondern bei der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern angesetzt werde. Das verbinde sich oft mit dem Versuch,

²² Vgl. DH 2629. Zur Erschließung siehe *Shaun Blanchard*, *The Synod of Pistoia and Vatican II. Jansenism and the Struggle for Catholic Reform* (OSHT), Oxford 2019; *Jean-Baptiste Amadieu; Simon Icard* (Hg.), *Du Jansénisme au modernisme. La bulle Auctorem fidei 1794, pivot du magistère romain* (ThH 129), Paris 2020.

²³ Vgl. *Franz Schmid*, Zur Erklärung der Transsubstantiation, in: ZKTh 18 (1894) 108–127; *Alfred Schmid*, Transsubstantiation, in: WWKL 11 (1899) 1977–1996; *Christian Pesch*, *Compendium theologiae dogmaticae*, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1914, 75–106; *Joseph Pohle; Josef Gummersbach*, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 3 (WH.T), Paderborn 1960, 227–241.

²⁴ Vgl. *Josef de Vries*, Hylemorphismus, in: Walter Brugger (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1947, 149–152. Zur Begriffsgeschichte siehe *Ludger Oeing-Hanhoff*, Hylemorphismus, in: HWP 3 (1974) 1236 f.

²⁵ Vgl. *Joseph Ternus*, ‚Dogmatische Physik‘ in der Lehre vom Altarsakrament?, in: StZ Bd. 132 (1937) 220–230; *Joseph T. Clark*, Physics, Philosophy, Transsubstantiation, Theology, in: TS 12 (1951) 24–51; *Cyril Vollert*, The Eucharist. Controversy on Transsubstantiation, in: TS 22 (1961) 391–425. Prägnant erklärte *Arthur Landgraf*, Transsubstantiation, in: LThK 10 (1938) 255 f., hier 256 (Kürzel aufgelöst): „Da es sich hier um Lehren und Begriffe handelt, die der Metaphysik, nicht aber der Physik angehören, liegt die Transsubstantiationslehre außerhalb aller Theorien der Physik, kann darum auch grundsätzlich mit keiner derselben in Widerspruch geraten“.

²⁶ Zum Folgenden siehe *Pius XII.*, *Humani generis*, in: AAS 42 (1950) 561–578. Zur Erschließung siehe *Joseph A. Komonchak*, *Humani Generis and Nouvelle Théologie*, in: G. Flynn; P. D. Murray (Hg.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford – New York 2012, 138–156; *David Zettel*, Ein letztes Aufbäumen des Antimodernismus? Die Enzyklika „*Humani generis*“ und ihr theologiegeschichtlicher Kontext, Regensburg 2022, bes. 181–183.

die kirchliche Lehre im Gespräch mit der Philosophie der Gegenwart zu entwickeln, obwohl diese nur bedingt dafür geeignet sei.²⁷ Auch in der Eucharistielehre wirke sich dieser dogmatische Relativismus aus, wie Pius XII. beklagte. So werde in Bezug auf die Transsubstantiation die Auffassung vertreten, dass der traditionelle Substanzbegriff überholt sei, was aber lediglich zu einem Symbolismus führe.²⁸ Gewarnt wird also vor einer ontologisch unterbestimmten Sakramentenlehre. Neben den bereits genannten Diskussionen steht im Hintergrund offenbar eine Studie von Henri de Lubac (1896–1991). Dem französischen Jesuiten zufolge wurde im Laufe des Mittelalters immer mehr Wert auf die reale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie gelegt, was das in der Patristik selbstverständliche symbolische Denken verdrängt habe. Galt die Eucharistie den Kirchenvätern noch als *corpus mysticum*, während die Kirche der *corpus verum* war, habe sich das schließlich umgekehrt.²⁹ Mit dem Thomismus beginne von daher etwas Neues.³⁰ Mit seiner Studie wollte Lubac der Verengung wehren, die Gegenwart Jesu Christi allein mit dem Begriff der Transsubstantiation zu fassen.³¹ Wie sich hier zeigt, gäbe es in der Theologie. Darüber darf nicht hinwegtäuschen, dass der Lehrbestand in der Neuscholastik sonst pflichtbewusst reproduziert wurde. Beispielsweise stellte Ludwig Ott (1906–1985), Dogmatiker in Eichstätt, im engen Anschluss an das Konzil von Trient und unter Verwendung scholastischer Begriffe die Transsubstantiationslehre dar.³² Dabei betonte er, dass es sich um eine analogielose Verwandlung handle, also Entsprechungen in der menschlichen Erfahrungswelt fehlen. Seine Folgerung: „Der metaphysische Substanzbegriff, der für die Verwandlungslehre allein in Frage kommt, wird durch die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über den Aufbau der Materie nicht berührt.“³³ Ähnlich argumentierte Antonio Piolanti (1911–2001), Rektor der Päpstlichen Lateranuniversität und entschiedener Thomist.³⁴ Seiner Auffassung nach gibt es keinerlei Erfahrungsbezug, weil weder die

²⁷ Pius XII., *Humani generis* (wie Anm. 26), 565 f. Zur Begriffsgeschichte siehe Thomas Marschler, Anspruch auf Wahrheit. Das katholische Lehramt über „Relativismus“, in: B. Irlenborn; M. Seewald (Hg.), *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. – München 2020, 158–192.

²⁸ Pius XII., *Humani generis* (wie Anm. 26), 570 f.: „Nec desunt qui contendunt transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in Ss. Eucharistia ad quemdem symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.“

²⁹ Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen age. Étude historique* (Theol[P] 3), Paris 1949, bes. 248–277 (Capitre X Du symbole à la dialectique).

³⁰ Vgl. ebd., 277.

³¹ Vgl. Henri de Lubac, Vorwort des Verfassers, in: ders., *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, 9–11, hier 10. Lubac beruft sich hier auf die Forschungen von Jules Lebreton (1873–1956).

³² Vgl. Ludwig Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1957, 454–466.

³³ Ebd., 455 f.

³⁴ Vgl. Antonio Piolanti, La transustanziazione, in: ders. (Hg.), *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della chiesa*, Rom u. a. 1957, 221–262; ders., *L'Eucaristia*, Rom 1959, 35–77. Im erstgenannten Artikel hatte Piolanti verwiesen auf einen Beitrag von Roberto Masi, *L'eucaristia e le scienze*, in: ebd., 743–777. Für Masi, der ebenfalls an der Lateranuniversität lehrte, bestand keinerlei Widerspruch zwischen einer thomistisch verstandenen Transsubstantiationslehre und der modernen Naturwissenschaft.

göttliche Allmacht noch die Substanz Anschaulichkeit besitzen.³⁵ Damit mochte die Trienter Lehre vielleicht gerettet sein, aber zugleich war eingestanden, dass es sich um ein rein innertheologisches Sprachspiel handelte. Vielen Theologen schien das unzureichend. Im Weiteren sollen zumindest zwei vorgestellt werden, nämlich Bernhard Welte (1906–1983) und Edward Schillebeeckx (1914–2009). Beide haben nicht nur originelle Überlegungen zum Thema angestellt, sondern lassen auch erkennen, wie komplex die sakramentenontologische Diskussion im Vorfeld von *Mysterium fidei* war.

2. Sakramentenontologische Neuansätze

2.1 Bernhard Welte

Unzufrieden mit der herrschenden Neuscholastik, suchte der Freiburger Theologe Bernhard Welte nach Alternativen zu ihr. Vielversprechend schien ihm das Denken von Martin Heidegger (1889–1976), der im Übrigen aus demselben Ort wie er stammte. Welte beschäftigte sich eingehend mit Heideggers Studie *Sein und Zeit* (1927) und der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (1929), in denen eine neue Ontologie entwickelt wird.³⁶ Ihn faszinierte Heideggers Konzept einer Fundamentalontologie, die beim Dasein des Menschen ansetzt und von dort her nach dem Sinn von Sein fragt. Von der Existenzanalytik her wird also Ontologie betrieben, d. h. Sein wird zu etwas Relationalem. Als Professor für christliche Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät in Freiburg konnte Welte schließlich zur Geltung bringen, was er bei Heidegger gelernt hatte. Im Jahr 1959 nahm er an einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutscher Dogmatiker in Passau teil, die mit Blick auf den Eucharistischen Kongress, der im Folgejahr in München stattfinden sollte³⁷, der Eucharistielehre gewidmet war. Eines der Referate hielt Alois Winklhofer (1907–1971), Professor an der gastgebenden Philosophisch-Theologischen Hochschule. Winklhofer suchte die Transsubstantiation als Vorgang zu verstehen, durch den Jesus Christus zu Speise und Trank wird, um auf diese Weise mit den Gläubigen eins sein zu können.³⁸ Offenkundig wollte er die bisherige abstrakte Lehre in einen Bezug zur liturgischen Praxis

³⁵ Vgl. Piolanti, *La transustanziazione* (wie Anm. 34), 256–261; ders., *l'Eucaristia* (wie Anm. 34), 72: „Sebbene questo modo di presenza sia misterioso (corollario della transustanziazione) tuttavia l'intelligenza umana non ne può dimostrare la ripugnanza, perché ignora l'intima natura dei due estremi da cui dipende: l'onnipotenza divina, che è inesauribile, e la natura della sostanza corporea che sfugge tanto all'acume del filosofo quanto all'occhio dello scienziato, come risulta dalle molteplici congetture formulate intorno ai corpi sia nel campo della filosofia come in quello dell'esperienza.“

³⁶ Vgl. Bernhard Welte, *Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers* [1948], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2/II, Freiburg i. Br. 2007, 105–119; ders., *Bemerkungen zum Seinsbegriff Heideggers* [ca. 1949], in: ebd., 120–126. Zur Erschließung siehe Ludwig Wenzler (Hg.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie* (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 1994; Guido Bausenhart u. a. (Hg.), *Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, Freiburg i. Br. 2013.

³⁷ Vgl. Franz Xaver Bischof, *München als Treffpunkt der Kirche. Der 37. Eucharistische Weltkongress 1960*, in: MThZ 62 (2011) 101–118.

³⁸ Vgl. Alois Winklhofer, *Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung*, in: M. Schmaus (Hg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 92–109, hier 93–98.

bringen. Welte begrüßte das grundsätzlich. So erinnerte auch er daran, dass die Eucharistie stets eine Feier ist. Durch das von Gott angeordnete, damit nicht vom Menschen gedachte Gedenken konstituiert sich die Gegenwart Jesu Christi für die Gläubigen, bei der es sich folglich um eine Beziehung statt um etwas raum-zeitlich Beschreibbares handelt.³⁹ Welte profilierte seine Auffassung in Auseinandersetzung mit Leo Scheffczyk (1920–2005) nochmals näher. Der soeben an die Universität Tübingen gewechselte Dogmatiker ging in seinem Referat explizit auf die Transsubstantiationslehre ein. Sein Anliegen bestand darin, zum einen Christologie und Eucharistielehre, zum anderen Thomismus und heutiges Wirklichkeitsverständnis miteinander zu verbinden, was zu einer gewundenen Argumentation führte.⁴⁰ Obwohl Welte Scheffczyk nicht kritisierte, schlug er einen anderen Zugang vor:

„Man kann die materiell seienden Elemente wie Brot und Wein anstatt von ihrem physikalisch gedachten An-sich auch und vielleicht besser von ihrem *Bezugszusammenhang* her verstehen. Dann ist dieser das primär Konstituierende, das Einzelseiende als solches aber das von diesem Zusammenhang her Konstituierte. So ist Speise Speise vom Bezugszusammenhang mit (möglichem oder wirklichem) Mahl her. Speise ist als Speise seiend für ---, nämlich für Essende im Bezugszusammenhang des Mahles. Außerhalb des Speise als Speise konstituierenden Bezugszusammenhangs ist, was Speise war, nicht mehr Speise. Im Bezugszusammenhang z. B. einer analytisch-chemischen Untersuchung ist sie nicht ‚Speise‘, sondern etwa ein Gefüge von Molekülen. Der Speisecharakter verschwindet. Auch dieses ‚Gefüge von Molekülen‘ aber ist unserem Ansatz gemäß kein seiendes An-sich, vielmehr als solches seiend für diesen nun neuen Bezugszusammenhang einer chemischen Betrachtung. Der Bezugszusammenhang bestimmt, daß das Seiende je *als* dieses oder *als* jenes ist. So ist es mit dem Wasser, der Erde, den Gewächsen, den Speisen, den Werkzeugen, und genau besehen ist es so mit allen Dingen.“⁴¹

Den naheliegenden Einwand, dass es sich hierbei um eine ontologische Unterbestimmung handle, antizipierte Welte unmittelbar. Für ihn war klar, dass Gott den Bezugszusammenhang vorgibt, dass es also nicht menschliche Deutungstätigkeit ist, die hier entscheidet.⁴²

³⁹ Vgl. Bernhard Welte, Zum Vortrag von A. Winklhofer, in: Schmaus, Aktuelle Fragen (wie Anm. 38), 184–190, bes. 186–188.

⁴⁰ Mit Blick auf die Transsubstantiation meint Leo Scheffczyk, Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie, in: Schmaus, Aktuelle Fragen (wie Anm. 38), 156–179, hier 168 f.: „Ihr Wesen besteht darin, daß aus der Substanz von Brot und Wein eine andere, höhere Substanz wird, (nach der thomistischen Ansicht: reproduziert wird) nämlich der Leib Christi. Da dieser Leib aber nicht mehr anders als in der unio hypostatica existiert, ist diese Wandlung nicht nur die *Transformierung einer Materie* in die andere, sondern der Übergang rein irdischen Stoffes in eine mit der Gottheit verbundene, *übernatürlich existierende Leibessubstanz*. Das ist für den Stoff des Ausgangselementes nicht nur keine Abwertung, sondern eine höchste Steigerung seiner Würde und Bedeutung, die in den anderen Sakramenten nicht erreicht wird; denn bei diesen ist die Materie zwar in eine reale Verbindung mit der Übernatur gebracht. Sie ist ihr Transparent und Instrument. In der Transsubstantiation dagegen wird die Materie nicht mehr nur *funktionell* beansprucht und benutzt, sondern *substantiell*, so daß sie mit ihrem ganzen Wesen im Übernatürlichen aufgeht und ein Element zur Gegenwärtigsetzung des himmlischen Leibes Christi wird.“

⁴¹ Bernhard Welte, Zum Referat von L. Scheffczyk, in: Schmaus, Aktuelle Fragen (wie Anm. 38), 190–195, hier 190 f.

⁴² Vgl. ebd., 191 f.

Somit handelt es sich um eine Funktionsveränderung mit ontologischem Charakter.⁴³ Welte sah hierin eine Möglichkeit, die kirchliche Lehre auf noch bessere Weise auszudrücken:

„Geht man von diesem Ansatz aus, und denkt man von ihm aus an die Wandlung der Elemente im eucharistischen Sakrament, so läßt sich vielleicht von hier aus ein Verständnis dieser Wandlung gewinnen, welches unter Wahrung der Lehre der Kirche, insbesondere des Tridentinums und der Lehre der Schrift und der Überlieferung leichter und sachgemäßer sein könnte, als wenn physikalische Möglichkeiten oder deren spekulative Verlängerungen hierfür herangezogen werden. Hier, im Eucharistischen Sakrament, wurde ja durch Gottes Offenbarung ein neuer Bezugszusammenhang gestiftet, eben der des eucharistischen Mahles. Der göttlich gestiftete Bezugszusammenhang ist als göttlicher schlechthin verbindlich und seinsbestimmend für die Glaubenden. Wer sich außerhalb seiner stellte, für den wäre, was hier vorliegt, nicht mehr das, was es von Gott her und darum schlechthin ist. Er stände also außerhalb der Seinsordnung schlechthin. Aber die Wandlung der heiligen Elemente wäre diesem Ansatz gemäß nicht zu verstehen als Wandlung der physikalisch-chemisch gedachten Grundlagen des Seienden, und man bräuchte sich also um derlei Möglichkeiten und Schwierigkeiten nicht mehr zu kümmern. Wohl aber wäre die so verstandene Wandlung eine Wandlung des eigentlichen Seins – oder der Substanz – des Seienden, und sie wäre insofern ‚objektiv‘ im vollsten Sinne dieses Wortes, jedenfalls viel objektiver als alle Veränderungen, die nach dem Modell physikalisch-chemischer Vorstellungen entworfen wären.“⁴⁴

Später formulierte Welte seine situativen Bemerkungen zu einem Aufsatz aus, der im Sommer 1965 erschien. Ihm war wichtig zu betonen, eine Arbeitshypothese, noch keine endgültige These ausgearbeitet zu haben.⁴⁵ In der Sache hielt er aber an dem fest, was er zuvor formuliert hatte.

2.2 Edward Schillebeeckx

In den Niederlanden war die systematisch-theologische Diskussion überaus rege. Zu den führenden Dogmatikern zählte Edward Schillebeeckx. Der flämische Dominikaner hatte zwar eine profunde thomistische Ausbildung genossen, doch sah er deutlich die Grenzen der Neuscholastik. Wollte man den christlichen Glauben heute erschließen, müsse der erhebliche Abstand zwischen dem Denken des Mittelalters (als der formativen Phase katholischer

⁴³ Vgl. ebd., 193 f.: „Ein Tuch von bestimmter Farbe kann lange ein bloßer Dekorationsstoff sein. Bestimmt aber eines Tags die das öffentliche Recht in Händen tragende Autorität, daß Tücher dieser Farbe von nun ab als Fahnen, also als Hoheitszeichen anzusehen seien, dann wird das Tuch auf Grund solcher seinsbestimmter Stiftung etwas anderes als es war. Es ist nun wirklich – oder objektiv –, was es vorher nicht war, nämlich eine Fahne, und wer es nunmehr nur noch als neutralen Stoff verwendete, verletzte dadurch die Seinsordnung. Das Sein dieses Seienden hat sich verändert, nicht weil physikalisch etwas geändert wurde, sondern weil dies Seiende durch maßgebliche Stiftung auf neue Weise in einen verbindlichen Bezugszusammenhang überführt wurde. Eine solche Seinswandlung ist tiefer, d.h. seinsbestimmender als es je eine chemisch-physikalische Wandlung sein könnte, in der etwa die den Stoff chemisch aufbauenden Moleküle ausgetauscht sein könnten unter Wahrung der Tuch- und Farbgestalt.“

⁴⁴ Ebd., 194.

⁴⁵ Vgl. Bernhard Welte, Zum Verständnis der Eucharistie, in: ders., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg i. Br. 1965, 459–467, hier 467.

lischer Theologie) und demjenigen der Gegenwart beachtet werden. Besondere Aufmerksamkeit ließ Schillebeeckx der Sakramentenlehre zukommen. Er profilierte die Sakramente als Organe der Gottesbegegnung, stellte also ihre personale Dimension samt ihrer liturgischen Einbettung heraus.⁴⁶ Speziell mit der Frage der Transsubstantiation setzte er sich in zwei zusammenhängenden Aufsätzen auseinander, die 1965 bzw. 1966 erschienen und offenbar vor *Mysterium fidei* entstanden waren.⁴⁷

Schillebeeckx machte deutlich, dass er das Konzil von Trient weder als überholt abtun noch einfachhin als zeitenthobene Norm akzeptieren wollte.⁴⁸ Jede Formulierung hänge nämlich von bestimmten Voraussetzungen ab und sei an spezifische Konstellationen gebunden. Wohl sei es möglich, dasselbe anders zu sagen – auch in Bezug auf die Eucharistie.⁴⁹ Schillebeeckx setzt hier eine Unterscheidung voraus, nämlich die zwischen einem unveränderlichen Sachgehalt und der wandelbaren Sprachgestalt, mit deren Hilfe sie ausgedrückt wird. Diese Unterscheidung ermöglicht es ihm, die Bestimmungen des Trienter Dekrets als einen von kontingenten historischen Faktoren bedingten Versuch zu begreifen, die Realpräsenz auszudrücken.⁵⁰ Bedingt ist allem voran das Verständnis von Substanz, das auf der aristotelischen Philosophie beruhe. Dagegen sei nichts einzuwenden, doch müsse anerkannt werden, dass das Wirklichkeitsverständnis im 20. Jahrhundert ein anderes sei, nämlich ein viel dynamischeres.⁵¹ Für das Verständnis der Eucharistie eröffnet das sogar neue Möglichkeiten. Zustimmend zitiert Schillebeeckx den Genfer Neutestamentler Franz-Jehan Leenhardt (1902–1990), der eine Studie über das Abendmahl vorgelegt hatte.⁵² Der reformierte Theologe wandte sich einerseits gegen das auf Zwingli zurückgehende Verständnis der *verba testamenti*, weil der Reformator deren Sinn unzureichend erfasst habe. Andererseits sah Leenhardt die Gefahr einer Verdinglichung, weshalb er die Beziehungsdimension des Mahles herausstellte. Indem und insofern es bei diesem um eine Beziehung

⁴⁶ Vgl. Edward Schillebeeckx, Sakramente als Organe der Gottesbegegnung, in: J. Feiner u. a. (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1960, 379–401, bes. 379, 392. Für Schillebeeckx (ebd., 400) ist es wichtig, „daß die Sakramente weder ‚Dinge‘ noch ‚Automaten‘ sind, sondern menschlich-inkarnierter gegenseitiger Einsatz von Seiten Christi wie seiner Kirche [...], wie auch des empfangenden Gläubigen, der in Gnadensehnsucht die allein-seligmachende, lebendige, in der Kirche aktiv gegenwärtige Kraft Christi durch seinen gläubigen Empfang oder richtiger durch sein aktives Mitfeiern des Sakramentes erfährt.“ Zum Hintergrund siehe Joris Geldhof, Schillebeeckx' Sacramental Theology of the Sacraments, in: S. van Erp; D. Minch (Hg.), T&T Clark Handbook of Edward Schillebeeckx, London u. a. 2019, 252–264.

⁴⁷ Vgl. Edward Schillebeeckx, Christus' tegenwoordigheid in het sacrament van Eucharistie, in: TTh 5 (1965) 136–173, bzw. ders., De eucharistische wijze van Christus' werkelijke tegenwoordigheid, in: TTh 6 (1966) 359–394. Deutsche Übersetzung in: ders., Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967, 7–57 bzw. ebd., 58–102.

⁴⁸ Vgl. ders., Christus' tegenwoordigheid (wie Anm. 47), 136–141.

⁴⁹ Vgl. ebd., 141–143.

⁵⁰ Vgl. ebd., 143–155. Kritisch hierzu siehe Engelbert Gutwenger, Transsubstantiation, in: SM 4 (1969) 969–975.

⁵¹ Vgl. Schillebeeckx, Christus' tegenwoordigheid (wie Anm. 47), 155–166 bzw. ebd., 166–172.

⁵² Vgl. ebd., 167 mit Bezug auf Franz-Jehan Leenhardt, La transsubstantiation, in: ders., Ceci est mon corps. Explication de ses paroles de Jésus-Christ (CTh 37), Neuchâtel – Paris 1955, 27–40.

der Gläubigen zu Jesus Christus selbst gehe, konnte er dem Konzept der Transsubstantiation durchaus etwas abgewinnen. Schillebeeckx schien das im Grundsatz plausibel.⁵³ Jedenfalls habe die katholische Theologie die Realpräsenz zu sehr objektiviert, anstatt die Präsenz Jesu Christi selbst zu betonen.⁵⁴ Von daher stellte Schillebeeckx erste Überlegungen zu einer Neuinterpretation an. Explizit griff er dabei die Thesen des französischen Maristen Jean de Baciocchi (1915–2009) auf. Dieser war ökumenisch stark interessiert, gehörte etwa der *Groupe des Dombes* an, einer Arbeitsgemeinschaft evangelischer und katholischer Theologen aus dem frankophonen Raum. Im Jahr 1959 veröffentlichte er einen Aufsatz, in dem er einen neuen Zugang zur Transsubstantiation suchte.⁵⁵ Noch während des Konzils, an dem er als Peritus mehrerer Bischöfe teilnahm⁵⁶, legte er ein Lehrbuch speziell zur Eucharistielehre vor, das stark theologie- und dogmengeschichtlich angelegt war. Das schloss auch die Behandlung der Gegenwartsweise ein.⁵⁷ Ganz am Ende deutete Baciocchi knapp seine eigene Sicht an, die einen anderen Akzent als die bisherige Lehrbildung setzt: In der Eucharistie gibt sich Jesus Christus selbst – sowohl an seinen Vater, um durch seinen Gehorsam den Ungehorsam der Sünder wettzumachen, als auch an die Kirche, die er belebt, versöhnt und heiligt. Entscheidend dabei ist die Verwandlung der Gläubigen durch den Empfang der verwandelten Elemente. Durch die Kommunion werden nämlich Glaube, Buße, Hoffnung und Liebe hervorgerufen. Um auszudrücken, dass sich Jesus Christus selbst gibt, eigne sich die Sicht des Thomas und des kirchlichen Lehramtes mehr als jede andere. Mit der Betonung der Funktion der Transsubstantiationslehre verlor diese ihre zentrale Stellung im Gesamt der katholischen Eucharistielehre – ist sie doch Mittel zum Zweck, anstatt in sich Bedeutung zu haben. Damit war der Weg für alternative Ausdrucksweisen frei. Beim französischen Theologen findet sich allerdings weder der Begriff der Transfinalisation noch derjenige der Transsignifikation. Letzteren verwendet Schillebeeckx. Er betonte, dass die Eucharistie ein Mahl ist, bei dem der Auferstandene sich selbst darreichen möchte. Ohne diesen Kontext bliebe das sakramentale Zeichen unverständlich.⁵⁸ Somit realisiert sich das Mahl erst dann vollkommen, wenn die Gegenwart

⁵³ Vgl. Schillebeeckx, Christus' tegenwoordigheid (wie Anm. 47), 167: „Van menselijk standpunt uit beschouwd blijft het brood geen brood meer, doch het lichaam van Christus, mij ten eten gegeven. Ontologisch is volgens deze geloofsontologie het brood geen brood meer, maar het waarachtig aanwezige lichaam van de Heer. Het ‚brood‘ is daarom méér dan slechts ‚teken van Christus‘ tegenwoordigheid: het teken *realiseert* die presentie. Christus geeft dus geen brood te eten, maar werkelijk zichzelf.“

⁵⁴ Vgl. ebd., 169.

⁵⁵ Vgl. Jean de Baciocchi, Présence eucharistique et transsubstantiation, in: Irén. 32 (1959) 139–164. Seinen Ansatz formulierte Baciocchi (ebd., 141) wie folgt: „Cette étude progressera en deux étapes, dont l'ordre nous est dicté par le point de départ choisi: l'eucharistie, mémorial sacramentel de l'Acte rédempteur. Nous examinerons d'abord pourquoi, dans l'action eucharistique, le Christ se rend présent, se donne à l'Église. Après cette étude de la portée sacramentelle de l'action, nous chercherons ce qui en résulte pour les objets impliqués dans cette action, le pain et le vin par lesquels le Christ signifie sa présence.“

⁵⁶ Vgl. Schillebeeckx, De eucharistische wijze (wie Anm. 47), 368–370. Zu Baciocchi siehe Alois Greiler, Marists at Vatican II, in: www.maristsm.org/wp-content/uploads/2020/09/5FN11Greiler.pdf&cd=4&hl=de&ct=clnk&gl=de [abg. am 12.8.2022].

⁵⁷ Vgl. Jean de Baciocchi, L'Eucharistie (MyC.S 3), Tournai 1964, 75–99 (Chapitre II La présence sacramentelle du Christ). Zum Folgenden siehe ebd., 97–99.

⁵⁸ Vgl. Schillebeeckx, De eucharistische wijze (wie Anm. 47), 381 f. Ähnlich auch ebd., 383 f.

des von sich aus Gegenwärtigen gläubig bejaht und personal mitvollzogen wird.⁵⁹ Es geht um eine neue Sinnstiftung in Bezug auf die Gaben von Brot und Wein. Um sie zu beschreiben, eignet sich der Begriff Transsignifikation.⁶⁰ Schillebeeckx will also an der Realpräsenz festhalten, die er als unveränderlichen Sachgehalt betrachtet, während er offen dafür ist, neue Ausdrucksformen zu finden, weil er die Sprachgestalt für veränderlich hält.

3. Schlussbemerkungen

Papst Paul VI. wollte mit *Mysterium fidei* die aufgebrochene Diskussion über die Eucharistielehre beenden. Die Enzyklika bewirkte jedoch genau das Gegenteil, denn weltweit erschienen unzählige Artikel und Monographien.⁶¹ Weithin bestand Einigkeit, dass es unzureichend sei, einfach an den Bestimmungen des Konzils von Trient festzuhalten. Entsprechend wurden die vorgeschlagenen Alternativen keineswegs *ad acta* gelegt, sondern weiterdiskutiert. Offen blieb allerdings, ob es sich bei Trient um einen historisch bedingten Versuch handelte, Aussagen zu treffen, oder ob die damals entfaltete Sakramentenlehre weiterhin Normativität beanspruchen kann. Ein Beispiel dafür liefert *De nieuwe katechismus*, also jener im Jahr 1966 vorgelegte Katechismus für die Niederlande, der die Erneuerung der Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils vorantreiben sollte. Edward Schillebeeckx war übrigens einer der Hauptverfasser. Was die Eucharistiefeier anbelangt, geht *De nieuwe katechismus* von einem Bedeutungswandel aus:

„[D]as Eigentliche, das Wesentliche der Dinge ist für uns das, was sie – auf je eigene Weise – für den Menschen sind und bedeuten. So ist für uns das Wesentliche am Brot, daß es irdische Nahrung für den Menschen ist. Bei der Verwendung des Brotes in der Meßfeier wird dieses Wesentliche etwas ganz anderes: Jesu Leib als Nahrung für das ewige Leben. ‚Leib‘ aber bedeutet im Hebräischen nicht eine Sache, sondern die ganze Person. Das Brot ist also für uns zur Person Jesu geworden. [...] Das Brot wird seiner normalen Bestimmung entzogen und wird zu dem Brot, das der Vater selbst uns schenkt: Jesus selbst.“⁶²

Die scholastische Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenzien wird lediglich kurz erwähnt; sowohl das Konzil von Trient als auch *Mysterium fidei* bleiben ungenannt. Hinzu kommt, dass der Katechismus den bleibenden Geheimnischarakter der Eucharistie betont – alle Ausdrücke seien lediglich tastende Annäherungen.⁶³ Der Abstand zu traditionellen

⁵⁹ Vgl. ebd., 385 f.

⁶⁰ Vgl. ebd., 387–391.

⁶¹ Vgl. *Joseph Powers*, *Eucharistic Theology*, New York 1967; *Joseph Ratzinger*, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 129–158; *Wolfgang Beinert*, Die Enzyklika „Mysterium Fidei“ und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 159–176; *Piet Schoonenberg*, Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?, in: Conc(D) 3 (1967) 305–311; *Alexander Gerken*, Theologie der Eucharistie, München 1973; *Josef Wohlmuth*, Noch einmal: Transsubstantiation oder Transsignifikation?, in: ZKTh 97 (1975) 430–440.

⁶² Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen – Utrecht 1968, 385 f.

⁶³ Vgl. ebd., 386.

Auffassungen war damit offenkundig. In der Folge kam es zu heftigen theologischen Debatten, und schließlich schaltete sich die vatikanische Glaubenskongregation ein. Trotz aller Kritik hielt Schillebeeckx an seinen Positionen fest, die bis heute diskutiert werden.⁶⁴ Überhaupt verstummte die Diskussion nicht, was zeigt, wie wenig die vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten überzeugten.

Hatte *Mysterium fidei* es doch problematisiert, dass Theologen unter Rückgriff auf die zeitgenössische Philosophie eine Neufassung der Sakramentenlehre anstrebten, so wurde genau das weitergeführt. Heideggers Ontologie schien gerade französischen Katholiken von Interesse. Erinnert sei nur an Louis-Marie Chauvet (*1942) und Jean-Luc Marion (*1946), die beide phänomenologisch inspirierte innovative Beiträge geliefert haben.⁶⁵ Genannt sei zudem Lieven Boeve (*1966), Systematiker in Löwen, der an den Theoretiker der Postmoderne Jean-François Lyotard (1924–1998) anschließt.⁶⁶ Chauvet, Marion und Boeve sahen und sehen sich allerdings auch massiver Kritik ausgesetzt.⁶⁷ Jüngst hat der amerikanische Dominikaner Bernhard Blankenhorn (*1973), der inzwischen an der Universität Fribourg lehrt, *Mysterium fidei* erneut zur Geltung gebracht und die Transsubstantiationslehre im engen Anschluss an Thomas von Aquin entfaltet. Blankenhorn gesteht dabei durchaus zu, dass es heute aufgrund geänderter Verstehensvoraussetzungen enorm schwierig sei, klassische Vorstellungen zu artikulieren.⁶⁸ Ob es sich um ein bloßes Vermittlungs- statt um ein Sachproblem handelt, darf angesichts der im Vorigen skizzierten Einwände bezweifelt werden.

Unverkennbar gibt es weiterhin Verständigungsbedarf hinsichtlich der Gegenwartsweise Jesu Christi in der Eucharistie und insofern bedarf es weiterer sakramentenontologischer Diskussionen.⁶⁹ Vor diesem Hintergrund wird man *Mysterium fidei* als einen unglücklichen

⁶⁴ Vgl. John H. McKenna, Eucharistic Presence. An Invitation to Dialogue, in: TS 60 (1999) 294–317; Josef Wohlmuth, Eucharistie als liturgische Feier der Gegenwart Jesu Christi. Realpräsenz und Transsubstantiation im Verständnis katholischer Theologie, in: T. Söding (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2002, 87–119; Daniel Minch, Language, Structure, and Sacrament. Reconsidering the Eucharistic Theology of Edward Schillebeeckx, in: J. Geldhof u. a. (Hg.), Approaching the Threshold of Mystery. Liturgical Worlds and Theological Spaces (Theologie der Liturgie 10), Regensburg 2015, 98–119.

⁶⁵ Zum einen siehe Louis-Marie Chauvet, The Broken Bread as Theological Figure of Eucharistic Presence, in: L. Boeve; L. Leijssen (Hg.), Sacramental Presence in a Postmodern Context (BETL 160), Leuven u. a. 2001, 236–262; ders., Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne (CFi 144), Paris 1987; deutsche Übersetzung: Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz (Theologie der Liturgie 11), Regensburg 2015. Zum anderen siehe Jean-Luc Marion, Dieu sans l'être, Paris 1991; deutsche Übersetzung: Gott ohne Sein, Paderborn 2014.

⁶⁶ Vgl. Lieven Boeve, Thinking Sacramental Presence in a Postmodern Context. A Playground for Theological Renewal, in: Boeve; Leijssen, Presence (wie Anm. 65), 3–35.

⁶⁷ Vgl. Thomas Schärfl, Metaphysische Blockaden. Eine Auseinandersetzung mit den philosophischen Dogmen in der Sakramententheologie Louis-Marie Chauvets, in: M. Stuflesser (Hg.), Fundamentalthologie des Sakramentalen. Eine Auseinandersetzung mit Louis-Marie Chauvets 'Symbol und Sakrament' (Theologie der Liturgie 9), Regensburg 2015, 49–79; Conor Sweeney, Sacramental Presence after Heidegger. Onto-theology, Sacraments and the Moral Life, Eugene, OR 2015; Bernhard Blankenhorn, Bread from Heaven. An Introduction to the Theology of the Eucharist (Sacra Doctrina), Washington, DC 2021, 159–217.

⁶⁸ Vgl. Blankenhorn, Bread from Heaven (wie Anm. 67), 216 f. Siehe zudem ders., Receiving Aquinas' Sacramental Theology Today, in: Levering; Plested, Reception of Aquinas (wie Anm. 17), 689–704.

⁶⁹ Vgl. Thomas Freyer, „Transsubstantiation“ versus „Transfinalisation/Transsignifikation“? Bemerkungen zu einer aktuellen Debatte, in: Cath(M) 49 (1995) 174–195; Helmut Hoping, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte

Versuch betrachten müssen, eine ernsthafte theologische Debatte zu unterbinden. Dass dieser Versuch fehlschlug, kann um der Sache willen nur begrüßt werden. Denn sicherlich ist die Eucharistie von der personalen Begegnung der Gläubigen mit Jesus Christus her zu deuten, bei der die Gaben von Brot und Wein dazu dienen, Jesu Christi Gegenwart zur Darstellung zu bringen. Von hier aus lässt sich der Eindruck einer Verdinglichung zerstreuen, droht die Substanz sonst als physische Größe missverstanden zu werden. Deshalb ist von einem Bedeutungswandel auszugehen, an dessen Zustandekommen die Gläubigen beteiligt sind, allein schon indem sie sich zur Mahlfeier versammeln. Der Transsubstantiationslehre widerstreitet das nicht, wenn man die Unterscheidung zwischen Sachgehalt und Sprachgestalt voraussetzt. Die Realpräsenz soll also auf andere Weise als bisher üblich ausgedrückt werden, um die Eucharistie verständlich zu machen. Ob es gelingt, mit Transsignifikation und Transfinalisation genau auszusagen, was die übliche Transsubstantiationslehre aussagen will, oder ob es sich um eine ontologische Unterbestimmung handelt, bleibt selbstverständlich zu klären.⁷⁰ Das ist freilich eine Aufgabe für den akademischen Diskurs.

In 1965 Pope Paul VI presented the encyclical *Mysterium fidei* due to ongoing discussions about how to determine the presence of Jesus Christ in the Eucharist and about what ontology to use for this very purpose. In this article, the theological problems in question will be explained. As it happens to turn out, the doctrine of transubstantiation poses a continuing challenge to Catholic theology. Thus, despite *Mysterium fidei*'s attempt to do so, the discussion has not come to an end.

und Theologie der Eucharistie, Freiburg i. Br. 2011, 452–463; *Franziska Aurnhammer*; *Thomas Schärfl*, Eucharistie und Ontologie, in: J. Gregur u. a. (Hg.), *Kirchlichkeit und Eucharistie. Interdisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11, 17–34*, Regensburg 2013, 182–214; *Manuel Belli*, Le dispute eucaristiche. Sovversioni metafisiche e riletture fenomenologiche, in: *RivLi* 107 (2020) 405–432.

⁷⁰ Kritisch äußert sich *Notger Slenczka*, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (FSÖTh 66), Göttingen 1993, 13 f., 288–292. Optimistischer ist dagegen *Bernd Jochen Hilberath*, Transsignifikation, in: *LThK*³ 10 (2002) 177.