

Alexander Gerken OFM

Die Gegenwart Christi in der Eucharistie

Analyse und Interpretation neuerer Deutungen der Realpräsenz

Die gegenwärtige theologische Situation

Die Tatsache, daß sich in den beiden letzten Jahrzehnten innerhalb der katholischen Theologie die Versuche gehäuft haben, die eucharistische Realpräsenz neu zu deuten, muß in einem größeren geistesgeschichtlichen Rahmen gesehen werden. Eine Analyse und Interpretation einiger dieser Deutungen muß daher beginnen mit einer Skizze der gegenwärtigen geistigen und theologischen Situation. In knapper, notwendig globaler und etwas ungenauer Weise kann man eine solche Skizze geben in dem Satz: In unserer geistesgeschichtlichen Umbruchsituation geht eine Wende vom dinglichen zum personalen, vom substantialen zum relationalen, vom statischen zum geschichtlichen Denken vor sich.

Dieser Satz muß kurz erläutert werden. Das abendländische Denken war bis in die jüngste Vergangenheit entscheidend mitgeprägt vom griechischen Seinsdenken. Dieses hatte die Seinsfrage, die Frage nach dem Seienden als Seienden gestellt in der Form: Was ist das? Was ist das Ding, das gegenständlich faßbare Objekt, das mir begegnet? Die Person wurde bei einem solchen Denken als „res“, als mir entgegenstehendes Objekt gesehen, letztlich also dem Bereich der Dinge subsumiert, wenn ihr darin auch besondere Bestimmungen zugestanden wurden. Demgegenüber wird seit Kant und ähnlichen Entwürfen des Denkens immer klarer, daß Personsein nicht nur Gegenstand, sondern immer auch Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen ist. An einem psychologischen und daher noch vorläufigen Beispiel soll dies gezeigt werden: Die Mutter und die ersten Menschen, die einem Kind begegnen, bleiben ihm nicht wie Gegenstände äußerlich, sondern sie bauen seine Sprach- und Verstehenswelt mit auf, sie gehen also in den Erkenntnishorizont, in das Weltverstehen dieses heranreifenden Menschen mit ein. Der Mensch ist ein sprechendes Wesen, das heißt: Die Menschen neben mir sind nicht subsumierbar unter den Bereich des Gegenständlichen, sondern bilden mit mir einen gesellschaftlich-geistigen Raum, der für mein eigenes menschliches Existieren mitkonstitutiv ist. *Personales* Denken erfährt die Andersartigkeit des Personalen gegenüber allem dinglichen, bloß vorhandenen Seienden.

Mit dieser angedeuteten Wende vom dinglichen zum personalen Denken hängt zusammen die Wende vom substantialen zum *relationalen* Denken. Im Bereich der ding-

lichen Wirklichkeit kommt dem Begriff der Substanz als dem in sich stehenden, für sich existenten Seienden ein besonderer Rang zu. Sobald erkannt ist – und im personalen Denken ist dies erkannt –, daß das Seiende selbst von seiner Relation zu anderen, von seiner Bezogenheit auf andere nicht getrennt werden kann, verliert der Begriff der Substanz seine allgemeine Gültigkeit, während der Bereich des Relationalen, der Bezüglichkeit und der Verwiesenheit an Bedeutung gewinnt. Dieser Begriff ist hier gemeint als ein ontologischer, transzendentaler Begriff, der besagt: Alles Seiende als solches ist mitkonstituiert durch seine Beziehung zu anderen Seienden.

Schließlich resultiert aus dem Gesagten die Einsicht, daß die *Geschichte* der Menschen und der Kulturen, die ja weithin von Beziehungen und dem Wandel von Beziehungen bestimmt ist, viel tiefer deren eigenes Wesen betrifft, als dies einem substantialen Denken scheinen möchte. Im griechischen und mittelalterlichen Denken wurde der Raum als feststehend, als vorgegebene Wirklichkeit gesehen, die Zeit und die Geschichte waren seine Funktion, wurden als Maß der Bewegung vom Raum abgeleitet. Das eigentliche Sein war der Geschichte, dem Wandel, entzogen. Hegel aber kann schon sagen: „Alles, was wir sind, sind wir geschichtlich“ – ein Satz, der letztlich offenbar eine Konsequenz aus der Inkarnation ist, aus der johanneischen Aussage, daß sich der Logos, die sinnstiftende Urwirklichkeit, nicht nur in der Geschichte zeigte, sondern selbst Geschichte, „Sarx“, Fleisch, geworden ist. Unsere Epoche jedenfalls denkt geschichtlich in dem Sinn, daß die Zeit, das Werden, die apriorisch vorausgesetzte, nicht mehr hinterfragte Wirklichkeit ist, und der Raum erscheint als ihre Funktion. Ein Hinweis auf Marx, Bloch, Teilhard de Chardin und auf ähnliche Denker, deren Grundvorstellung die der Entwicklung ist, und auf den Einfluß dieser Theorien mag als Beweis genügen.

Diese geistige Wende liegt tiefer als der epochale Umbruch, der durch die modernen Naturwissenschaften hervorgerufen worden ist. Natürlich hängen beide zusammen, aber doch wohl so, daß die geistige Wende die Voraussetzung für die Einstellung des Menschen zur Welt bildet, die dann zu den modernen Naturwissenschaften führte.

Worauf es hier ankommt: Die geistige Gesamtkonstellation hat sich auf allen theologischen Gebieten ausgewirkt und also die Eucharistielehre nicht verschont. Die neueren Deutungen der eucharistischen Realpräsenz müssen wir daher auf dem skizzierten Hintergrund betrachten. Eines dürfte dabei klar sein: Die Identität des Glaubensinhalts, der letztlich Christus selbst ist und der daher mehr ist als die sprachlichen Formulierungen, in denen er sich auslegt, kann sich in der Geschichte nur dann durchhalten, wenn er lebendig bleibt. Gerade um der lebendigen Identität des Glaubensinhalts willen ist es gefordert, in einer veränderten geistigen Situation auch nach der treffenden, in der neuen Sprache richtigen Ausdrucksweise für den Glauben zu suchen. So kann prinzipiell die Notwendigkeit und die Möglichkeit, die Realpräsenz in einer neuen Sprache auszusagen, nur anerkannt und können Versuche in dieser Richtung nur begrüßt werden.

Gegenwart Christi in der Mahlgemeinschaft

Der philosophisch klarste und auch einer der frühesten Vorschläge, die Realpräsenz neu zu fassen, stammt von B. Welte. Er legte ihn vor in zwei Diskussionsbeiträgen auf der Tagung der deutschen katholischen Dogmatiker 1959 in Passau. Veröffentlicht wurde er in dem Sammelband „Aktuelle Fragen zur Eucharistie“¹. Welte versucht, ausgehend von Aussagen des späten Heidegger, alles Seiende relational zu fassen, Geschichte und Beziehung also zum Wesen, zur „Substanz“ des Seienden zu zählen. Dadurch gerät die eucharistische Realpräsenz notwendig in eine neue Perspektive. Die Geschichte Jesu, seine Lebenshingabe, geht, wenn man das so ausdrücken darf, in die eucharistische Gabe ein, macht ihr bleibendes Konstitutiv aus. Ebenso wird die eucharistische Speise in ihrer Beziehung zum Mahl gesehen, ja sie ist für Welte Speise erst im Mahl. Darum wählt Welte als Ausgangspunkt seiner Betrachtung nicht die Aussage: „Christus wird Speise“, sondern die in seiner Sicht tieferliegende: „Der Tod des Herrn wird im Sakrament gegenwärtig als Mahl“ (S. 184–186).

Was ist hier geschehen? Zunächst einmal ist das Person-Sein Christi als ein geschichtliches Sein ernst genommen. Wie Jesus lebte – im Dienst für andere –, und vor allem: wie er starb, nämlich auch für andere, das ist seiner Person, der Person des erhöhten und auferstandenen Herrn, nicht äußerlich, das ist nicht schlechthin vergangen, es ist Gegenwart seinem wesentlichen, erlösenden Inhalt nach. Geschichte ist hier eben nicht die bloße zeitliche Aufeinanderfolge, sondern die Sammlung der sittlichen Entscheidungen in die Einheit personalen Seins. Das Schicksal Christi kommt in der Eucharistie auf uns zu. Gewiß, damit kommt er selbst auf uns zu. Es handelt sich also nicht um die Leugnung der Realpräsenz, aber tatsächlich um eine neue Fassung etwa gegenüber der nachtridentinischen Sicht. Person und Ereignis, Person und Geschichte werden in einer notwendigen Verbindung gesehen.

Ähnliches geschieht aber auch mit dem Vorgang des eucharistischen Mahls. Nicht nur die Person Jesu wird zusammengesehen mit ihrem Schicksal, auch die eucharistische Speise wird nicht mehr in erster Linie als in sich stehende Substanz, sondern in ihrer Beziehung zum Menschen gesehen. Dadurch rückt die Eucharistie als *Mahl* in den Vordergrund des Interesses. Im Mahl geschieht ja etwas, und dieses Geschehen drückt kraft der Stiftung Christi und kraft seines Geistes seine Lebenshingabe aus. So und in diesem Zusammenhang gibt sich der erhöhte Herr selbst in diesem Mahl, er wandelt das Brot, die Speise dieses Mahls, indem er dem Mahl einen höheren Sinn gibt. Es ist nicht mehr nur ein Mahl brüderlicher Gemeinschaft der Mahlteilnehmer untereinander, sondern darin kraft des Wortes und des Geistes Christi ein Mahl der Gemeinschaft mit ihm. So gibt sich Christus selbst in der Speise, die in diesem Mahl gereicht wird, in der Speise, über die sein Wort gesprochen wird.

Welte benutzt, um diesen Vorgang zu beschreiben, meist noch traditionelle Aus-

¹ Hrsg. v. M. Schmaus (München 1960) 184–195.

drücke; aber die innere Konsequenz des von ihm angestoßenen Gedankens drängte in der Folgezeit dazu, auch *neue Ausdrücke* zu suchen. „Substanz“ und „Transsubstantiation“ scheinen ja fast notwendig im Bereich eines Denkens zu liegen, das die Beziehungen und die Geschichte eines Seienden erst nachträglich zu diesem selbst hinzudenkt, das also ein Ding primär als „Ding an sich“ sieht. Vor allem holländische Theologen haben den Ausdruck „Transsignifikation“ vorgeschlagen, um mit ihm die Veränderung zu beschreiben, die an den eucharistischen Speisen vor sich geht. Er hat den Vorteil, daß er auch anwendbar ist auf die Wandlung, die mit dem Mahl als solchem geschieht, das aus dem Zeichen einer brüderlichen Gemeinschaft untereinander verwandelt wird in ein Zeichen der Gemeinschaft mit Christus.

Probleme des Funktionalismus

Vor allem durch die ins Deutsche übersetzte Schrift von E. Schillebeeckx „Die eucharistische Gegenwart“² ist der Ausdruck „*Transsignifikation*“ bei uns bekannt geworden. Man wird bei dieser Schrift Schillebeeckx' aber nicht übersehen können, daß er in einer eigenartigen Weise schwankt zwischen den Begriffen „Transsubstantiation“ und „Transsignifikation“ und sie schließlich beide in einer nicht ganz geklärten Weise miteinander verbindet (S. 97–102). Bei Schillebeeckx scheint mir daher eher ein Problem als eine Lösung sichtbar zu werden.

Um welches Problem handelt es sich? Schillebeeckx scheint zu spüren, daß in einer konsequenten Anwendung eines geschichtlichen und relationalen Denkens auch eine Gefahr liegen kann. Diese Gefahr möchte ich den Funktionalismus nennen, obwohl dieser Begriff bei ihm in diesem Zusammenhang nicht vorkommt. Es muß hier überhaupt von vornherein klar sein, daß es nicht um einen Streit über Begriffe geht. Man wird die Begriffe vielmehr alle hinterfragen und auf das mit ihnen Gemeinte schauen müssen, das sich oft erst aus dem Kontext ergibt.

Der Funktionalismus wäre eine Interpretation des relationalen Denkens, nach der das Seiende völlig in der Gesamtheit seiner Beziehungen aufginge. Der Funktionalismus kann also nicht mehr davon sprechen, daß das Seiende von seiner Geschichte und seinen Beziehungen *mit*-konstituiert wird, er kennt keine Polarität mehr zwischen dem, was in Bezug steht, und dem Bezug selbst. Entscheidend und wichtig ist nach ihm nur noch der Bezug, der dadurch in gewisser Weise verselbständigt wird, die neue Form der Substanz ist, so daß er das Seiende geradezu definieren muß als die Gesamtheit seiner Beziehungen. Damit aber kann man der Konsequenz nicht mehr ausweichen, daß das Seiende total ersetzbar ist. Wie ein Rädchen in einer Maschine auswechselbar ist, so stände es mit dem Seienden in einem rein funktionalen Denken.

² Düsseldorf 21968.

Schillebeeckx hat einen Sinn dafür, daß im Begriff „Transsignifikation“ als solchem keine Absicherung gegenüber einem rein funktionalen Denken liegt, und daher möchte er den Begriff „Transsubstantiation“ nicht fallenlassen, sondern ihn nur ergänzen.

Man muß allerdings fragen, ob hierin schon die Lösung besteht. Doch ehe wir diese Frage beantworten können, müssen wir uns direkt der größeren Frage stellen, die heute ja ohnehin, unabhängig von der Eucharistielehre, in der Luft liegt: Ist denn eine rein funktionale Interpretation der Glaubensinhalte und also auch der Realpräsenz nicht möglich, ist sie nicht genuin christlich denkbar, wenn auch vielleicht erstmals in unserer gegenwärtigen Epoche?

Auf diese Frage muß man meiner Ansicht nach eindeutig antworten: Die Bedeutung, die nach dem Neuen Testament der Person Christi, vor allem dem auferstandenen Herrn, und der Wert, der nach derselben Botschaft dem einzelnen Menschen zukommt, erträgt eine rein funktionale Auslegung nicht. Denn der Begriff der Ersetzbarkeit, das Aufgehen des Selbst in seinen Beziehungen, widerspricht der zentralen Botschaft des Neuen Testaments, daß das Ja Gottes auch den einzelnen Menschen in Christus in unbedingter Form meint, ihn damit also als unersetzbar qualifiziert. Insbesondere aber übt Christus nicht nur eine bestimmte Rolle aus, vielmehr ist seine Person unersetzbar mit seinem Dienst, seinem Dasein für andere, seiner Lebenshingabe verbunden. Wenn aber, wie wir eingangs sahen, eine dinglich-substantiale Interpretation der Glaubensinhalte vom geistesgeschichtlichen Denkhorizont her nicht mehr möglich ist, dann bleibt angesichts der getroffenen Feststellungen nur die Alternative: Entweder es gelingt, auch in der relationalen und geschichtlichen Denkform auf seinsmäßige, Dauer und Identität konstituierende Wirklichkeit zu stoßen, oder wir geraten in eine rein funktionale Betrachtungsweise, geben damit aber den Kern der christlichen Botschaft auf. Diese Alternative gilt sowohl für die Christologie wie für die Eucharistielehre, gilt für die Sicht des kirchlichen Amtes wie für den gesamten ekklesialen und sakramentalen Bereich.

Ein Blick auf das Verhältnis Christentum-Marxismus soll die Bedeutung der Frage erhellen: Die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen sind mit Recht heute besonders in unser Bewußtsein getreten. Wollten wir aber – mit starken Kräften im marxistischen Lager – den Menschen definieren als die Gesamtheit seiner gesellschaftlichen Verhältnisse, so hätten wir den unbedingten Wert geleugnet, den die Botschaft Christi dem einzelnen Menschen vor Gott gibt und der mit zum Revolutionärsten an dieser Botschaft gehört.

Doch zurück zur Eucharistielehre. Eine reine Funktionalisierung der Eucharistie läge dann vor, wenn wir in den eucharistischen Speisen und damit im eucharistischen Mahl nicht mehr die Gegenwart des Herrn selbst, sondern nur noch die Gegenwart seiner Kraft, als Stimulans der Brüderlichkeit, sähen. Gewiß läßt sich von der Eucharistie der Bezug zur brüderlichen Gemeinschaft und zu ihrer Realisation nicht trennen, sie kann aber, nach allem, was wir vom Neuen Testament und der Tradition her wissen, nicht in diesem Bezug aufgehen. Grundlage unseres Verständnisses bleibt daher

die Aussage, daß sich der Herr selbst in diesem Brot und diesem Wein seiner Gemeinde schenkt. Schon die vierte christliche Generation bewahrte das eucharistische Brot auf und brachte es zu den Kranken und Gefangenen, hatte also die Überzeugung von der dauernden Gegenwart Christi in diesem Brot.

Damit wird klar, wie wir „Transsignifikation“ verstehen müssen. Die neue Zeichenhaftigkeit, die das Brot und der Wein hier erhalten, müssen in den Bereich des Seins, des wirklichen Bei-uns-Seins des erhöhten Herrn hineinreichen, und zwar leibhaftig. Zeichenhaftigkeit im Sinn eines bloßen Symbolismus genügt nicht.

Gegenwart im realisierenden Zeichen

Klärend scheint mir hier eine Unterscheidung, die *P. Schoonenberg* in bezug auf den Begriff der personalen Gegenwart einführt, und damit kämen wir zu einem dritten Deutungsversuch³. Schoonenberg unterscheidet zwischen einem realisierenden und einem bloß informierenden Zeichen. Ein Verkehrszeichen z. B. ist bloß informierend, es stellt eine rein vom Bewußtsein des Menschen hergestellte Beziehung dar, ist als Zeichen ein „ens rationis“. Das Geschenk eines Freundes aber ist ein realisierendes Zeichen, es hat kraft des speziellen Seins von Personen die Möglichkeit, die Freundschaft zu vergegenwärtigen und zu vertiefen. Es informiert also nicht nur über eine bestehende Freundschaft. Überall dort, wo wir auf realisierende Zeichen stoßen, betreten wir den Bereich einer Phänomenologie und Ontologie des Personalen. Selbst der Leib des Menschen ist ja nicht in reiner Unmittelbarkeit seine Person, sondern ist die intensivste raum-zeitliche Vermittlung der Unmittelbarkeit einer Person. Wenn wir das realisierende Zeichen auf der ontologischen Ebene als die vermittelte Unmittelbarkeit definieren, können wir unseren Leib als die intensivste Form eines realisierenden Zeichens ansehen. Doch auch bei weniger intensiven Formen eines realisierenden Zeichens muß es sich um ein Sein, um eine Wirklichkeit handeln, weil das Bewußtsein und der Gedanke allein hier die Beziehung nicht trägt und herstellt. Wir können ja nicht nur dem dinglich faßbaren Seienden Sein und damit Wirklichkeit zusprechen.

Es fällt auf, daß die Wirklichkeit des Personalen, die sich durch die Kommunikation in realisierenden Zeichen ausdrückt, von einer eigenartigen Dialektik geprägt ist. Obwohl der Leib das intensivste Zeichen personaler Gegenwart eines Menschen ist, wird man nicht sagen können, daß das leibliche Beieinandersein von Menschen immer auch die stärkste personale Kommunikation und Gegenwart bedeutet. Der Wille, sich

³ Folgende Aufsätze von *P. Schoonenberg* sind hier zu nennen: *De tegenwoordigheid van Christus*, in: *Verbum* 26 (1959) 148–157; *Eucharistie en tegenwoordigheid*, in: *Heraut van het Heilig Hart* 89 (1959) 106–111; *Een terugblik – Ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid*, in: *Verbum* 26 (1959) 314–327; *Tegenwoordigheid*, in: *Verbum* 31 (1964) 395–415; *Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?*, in: *Concilium* 3 (1967) 305–311.

zu öffnen, dazusein, spielt hier also eine entscheidende Rolle. Er wählt unter den Zeichen aus und gibt ihnen ihren Ausdrucksgehalt.

Dennoch ist dieser Wille dabei nicht völlig frei. Gewisse Gesetze sind durch die leibliche und gesellschaftliche Dimension des Menschen vorgegeben, andere werden dem einzelnen durch die bestimmte Kultur angeboten und auferlegt, in der er aufgewachsen ist oder sich befindet. Vor allem kann eins festgestellt werden: Der Abschied und die Entfernung können unter Menschen, die in personaler Kommunikation miteinander leben, unter Umständen diese Kommunikation noch verstärken, wenigstens dann, wenn die Hoffnung auf spätere sichtbare Begegnung vorhanden ist. So sehr die Leiblichkeit des Menschen ihn auf realisierende Zeichen angewiesen sein läßt, es herrscht hier eine gewisse Dialektik, eine gewisse Überlegenheit der Person über den zeichenhaft-leiblichen Ausdrucksbereich.

Wie sollen wir uns zu diesem Ansatz Schoonenbergs stellen? Meiner Ansicht nach ist von hier aus eine Ontologie der Person und des Personalen möglich, die für die Christologie und die Eucharistielehre große Bedeutung haben kann.

Zunächst ist offensichtlich folgender neutestamentlicher Tatbestand nicht zu leugnen: Vom Verhältnis der nachösterlichen Gemeinde zu ihrem Herrn wird einerseits gesagt, daß der Herr von uns weggenommen ist, daß wir fern vom Herrn sind, andererseits ist uns seine Gegenwart und Begleitung zugesagt. Diese Dialektik gilt wohl auch für die Eucharistie. Ein dinglich substantiales Denken konnte diese Dialektik aber nur auslegen in gnoseologischer Form: Zwar ist Jesus von sich aus ganz im eucharistischen Brot anwesend, doch *wir* sehen eben nur Brot. Er ist verborgen anwesend, und daher erreichen wir – unserem Erkennen nach – seine Gegenwart nur im Glauben. Unter ontologischem Gesichtspunkt aber gibt es hier in der nachtridentinischen Theologie keine Dialektik, sondern nur die Betonung einer vollen und ganzen Gegenwart Christi.

Eine personale Ontologie kann hier weiterfragen. Sie kann, wegen der Andersartigkeit der personalen Wirklichkeit gegenüber dem Dinglichen, Anwesenheit und Abwesenheit Christi zugleich behaupten, eine bestimmte Form der Anwesenheit also, die eine bestimmte Weise der Abwesenheit miteinschließt. Der Begriff des realisierenden Zeichens läßt diese Dialektik auch in einer Ontologie der Person zu. Der Brief meines Freundes, der mich erreicht, realisiert eine bestimmte Form seiner Erschlossenheit für mich, d. h. aber seiner Anwesenheit. Er tut dies aber gerade unter der Voraussetzung, daß der Freund räumlich abwesend ist. Dabei spielt natürlich die Bereitschaft zur Kommunikation zwischen den Personen eine entscheidende Rolle, aber auch diese Kommunikation unterliegt bestimmten, im Sein des leibhaft Personalen vorgegebenen Gesetzen.

Die Eucharistiefeier und die eucharistische Gabe Christi haben nun etwas von dieser Struktur an sich, wenn auch auf einer höheren Ebene der Wirklichkeit, die mit dem Sein und der Sendung Jesu zusammenhängt. Es ist ja nicht zu übersehen, daß die Eucharistiefeier die Gabe und Stiftung des sterbenden, also des Abschied nehmenden Herrn ist. Sie ist Gabe seiner Gegenwart, die aus seinem Weggehen stammt. Nur das

Weizenkorn, das stirbt, kann Frucht bringen. Nur der im Gehorsam gegenüber dem Vaterwillen seine Sendung im Tod vollendende Jesus kann sich so total geben, daß die eucharistische Speise zu seiner Selbstgabe wird. Er schenkt sich selbst durch den Riß hindurch, den sein Tod aufreißt – das bedeutet schließlich, daß die Eucharistie etwas mit der Auferstehung und der Verheißung ewigen Lebens zu tun hat. Nur weil dieser christologische Punkt und damit die wirkliche Gegenwart Jesu selbst in diesem personalen Sinn der Selbstgabe gegeben sind, können wir Eucharistie feiern, selbst dann, wenn unsere eigene Brüderlichkeit immer wieder zerbricht und nicht ausreicht. Seine, Christi, Lebenshingabe und Solidarität bricht deshalb nämlich nicht zusammen, und sie ist der Grund und der Inhalt der Eucharistie.

Gerade um unsern Willen, um unserer Gemeinschaft willen, ist einer reinen Funktionalisierung zu widerstehen. Die wirkliche personale Gegenwart Jesu im eucharistischen Brot ist der Ort, an dem wir uns stets neu zur Solidarität und Brüderlichkeit aufmachen können, auch wenn wir uns bei etwas Ehrlichkeit sagen müssen: Von uns selbst her wäre dieses Mahl als Zeichen mindestens eine halbe Lüge. Von ihm her, von dem Jesus her, der sich selbst bis in den Tod gab, ist es eben keine Lüge, und die Möglichkeit, an ihm den Halt zu finden und den Weg des Daseins für die anderen zu gehen, liegt gerade in der Verheißung, daß dieses Brot sein Leib, seine Wirklichkeit, seine Gemeinschaft mit Gott für uns ist.

Gerade auf diese Weise aber ist diese Form seiner wirklichen Gegenwart auch ein Zeichen dafür, daß wir noch fern vom Herrn unseren Weg gehen, daß er uns verlassen hat, uns ans Ziel vorangegangen ist. Damit ist hier der Verweis auf die Vergangenheit, auf das Sterben Jesu, aus dem sich die christliche Gemeinde herleitet, zugleich eine Verheißung, ein Hinweis auf das Ziel der Geschichte, auf die volle, nicht mehr dialektisch zerrissene Anwesenheit und Gegenwart Christi. Weil es um die Gegenwart des Auferstandenen geht, kann man auch in der Eucharistie den Lebenden nicht mehr bei den Toten suchen, d. h. erstens: Der Rückbezug wird zum Vorbezug, zur Hoffnung auf das Leben, das Christus in seinem Gehorsam gegenüber dem Vater schon erreicht hat; und zweitens: Die Hoffnung wird zur Sendung, zum Zeugnis, das sich vor allem in der von Christus vorgelebten Form der Solidarität zeigt.

Dies alles sind nicht bloße Konsequenzen aus der Realpräsenz, sondern es ist ihr Woraufhin, das, was zu ihrem Sinn hinzugehört. Allerdings muß hier genau gedacht werden. Dadurch, daß wir zur Realpräsenz Christi in der Eucharistie auch ihre Beziehungen, ihr Woher (den Heilstod Jesu) und ihr Wohin (die Lebensgestalt der christlichen Gemeinde) hinzuzählen, machen wir sie nicht abhängig vom Glauben der zur Eucharistie Versammelten. Denn Offenheit und Beziehung bedeutet nicht notwendig Abhängigkeit. Das Subjektsein Christi, sein Handeln in der Eucharistie ist zu wahren, es ist ein souveränes, unabhängiges Handeln, ebenso wie seine Hingabe in den Tod ein souveräner, freier Akt war. Aber es ist ein Handeln für uns. Die Lebenshingabe Christi ist nicht abhängig von uns, aber sie kommt zu ihrem Ziel erst durch unseren Glaubensvollzug und durch unsere Tat. Ebenso ist die Realpräsenz

in der Eucharistiefeier der Kirche nicht abhängig von unserem Glauben, aber sie kommt zu dem, was sie anzielt und meint, erst durch unseren Glauben und durch unsere Tat. Relationales, die Beziehung artikulierendes Denken ist eben nicht notwendig funktionales Denken. Die Realpräsenz ist relational zu unserem Glauben, sie ist aber keine Funktion unseres Glaubens. Sie ist das Zeichen der Lebenshingabe Christi und damit Anruf für unsere Solidarität untereinander und mit den Menschen, sie ist aber keine bloße Chiffre unserer Solidarität.

Auf diese Weise können wir eine Sicht der Realpräsenz gewinnen, in der die Aufforderung „Nehmt und eßt!“ ebenso ernst genommen wird wie die Deuteworte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut!“, ohne daß ein geringerer Wirklichkeitsgehalt der Realpräsenz behauptet wird als in der traditionellen Transsubstantiationslehre. Allerdings wird hier Wirklichkeit nicht mehr dinglich, sondern personal gefaßt.

Mit dieser Auslegung haben wir Schoonenbergs Ansatz allerdings schon interpretiert und weitergedacht, jedoch in den Grundlinien seiner Überlegungen. Bei ihm liegt wohl ein konsequenteres Denken vor als bei Schillebeeckx, insofern er die auf Dauer und Transsubjektivität ausgerichtete ontologische Dimension nicht außerhalb der personalen Dimension sucht. Wenn man Transsignifikation also im Sinn des realisierenden Zeichens unter Beachtung der besonderen Vollmacht Christi versteht, in der er das Sein des Brotes zu seiner Selbstgabe macht, dann kann man mit diesem *einen* Begriff zur Charakterisierung der eucharistischen Realpräsenz auskommen. Es muß aber betont werden: Die Begriffe sind hier vieldeutig, man sollte sich nicht an sie klammern. Sie bedürfen der Auslegung, und es ist auch möglich, in der einfachen Sprache der Verkündigung die gemeinte Sache wiederzugeben, daß Jesus kraft seines Todes in den eucharistischen Gaben sich selbst so für uns schenkt, daß sie zu einem dauernden, seinshaft bestimmten Zeichen seiner Liebe werden und uns damit hinweisen auf das Ziel der vollen Gemeinschaft mit Gott und auf die Tat brüderlicher Liebe. Daß bei alldem der Glaube an die Auferweckung des Jesus von Nazareth und an die Geschichtsmacht Gottes vorausgesetzt ist, braucht nicht betont zu werden.

Außer den besprochenen Deutungsversuchen sind in den letzten fünfzehn Jahren noch eine Reihe anderer vorgetragen worden, doch ist die Richtung der Interpretation bei allen ähnlich. Die hier erwähnten Deutungen stellen eine kleine Typologie dar, die für die Auseinandersetzung mit den übrigen Versuchen den Weg öffnen kann⁴.

Zusammenfassung und Ausblick

Ein kurzer Rückblick ist jedoch angebracht, der zugleich die vorgetragenen Gedanken in einen größeren Zusammenhang stellen soll. Die Eucharistie ist ja keine isolierte Wirklichkeit des Glaubens, sondern es kristallisieren sich an ihr wie auch an anderen

⁴ Ausführlich und in größerem Zusammenhang werden die neueren Deutungsversuche diskutiert in: A. Gerken, *Theologie der Eucharistie* (München 1973) 166–199.

Inhalten der gegenwärtigen Diskussion die Grundprobleme. Ein solches Grundproblem ist die Frage, ob es möglich ist, die Glaubenswirklichkeit rein funktional zu deuten. Oben wurden die Gründe angeführt, die uns auf diese Frage mit Nein antworten lassen. Das bedeutet aber nicht, daß wir nur die Ontologie der scholastischen und nachtridentinischen Theologie zu wiederholen brauchen. Vielmehr ist es gerade um des Menschen und um der personalen und gesellschaftlichen Wirklichkeit willen, die er heute besonders und wie neu erfährt, von der heutigen Theologie gefordert, daß sie die Sprache einer Ontologie entdeckt, die nicht mehr das Ding, sondern den Menschen, die Person, als Modellfall von Sein erkennt.

Das bedeutet: Keine Funktionalisierung des Gottesbegriffs, als wäre er eine Chiffre für die soziale Verwiesenheit des Menschen. Keine Funktionalisierung des Gebets, als hätte es nur den Zweck, dem gehetzten Menschen von heute neue Kraft zur Aktivität zu geben. Die Ausrichtung der Gottesbeziehung und des Gebets auf das soziale Engagement ist damit gerade nicht gezeugnet, weil es ein relationales Denken gibt, das nicht rein funktional ist.

Weiter bedeutet das Programm einer personalen Ontologie: Keine Funktionalisierung des Menschen in der Gesellschaft⁵. Der Mensch ist mehr als die Gesamtheit seiner gesellschaftlichen Verhältnisse, es gibt eine echte, nicht einzuebende Spannung zwischen Person und Gesellschaft.

Es wird in der Eucharistielehre wie überhaupt in der Theologie darauf ankommen, daß wir die falschen Alternativen übersteigen. Es geht nicht um die Alternative: dinglich-ontologisches, statisches Denken auf der einen und funktionales, nicht-ontologisches, dynamisches Denken auf der anderen Seite. Die Wirklichkeit ist reicher. Es gibt – und dies müßte die künftige Arbeit der Theologen noch deutlicher machen – die Möglichkeit einer Ontologie der Person. Sie vermag Statik und Dynamik miteinander zu verbinden, weil sie von der konkreten, gläubigen Erfahrung der menschlichen Wirklichkeit ausgeht.

⁵ Damit ist zugleich dem Neopositivismus eine Absage erteilt, der letztlich nur eine sublimere, durch die transzendente Krise der Neuzeit hindurchgegangene Neuauflage des dinglichen Denkens darstellt. Der Neopositivismus realisiert nicht, daß der Mensch, der mit den Naturdingen denkend umgeht, qualitativ etwas anderes sein muß als sein Material, daß er einen Wert hat, der seine Manipulation verbietet.