

## Die Eucharistie im katholischen und ökumenischen Disput

Die Diskussion um die Eucharistie ist nicht erst von heute. Sie rückte bereits mit dem Fortschreiten der liturgischen Bewegung, spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg, sowohl im katholischen wie im evangelischen Bereich stärker ins Zentrum theologischer Auseinandersetzung. Bereits diese Auseinandersetzung verlief auf einer doppelten Ebene: auf der Ebene der theologischen Systematik und auf der Ebene des ökumenischen Gesprächs. Dabei blieb die ökumenische Eucharistiedebatte, von Einzelstudien und Diskussionen abgesehen, zunächst stärker auf den inner-evangelischen Raum, auf das Gespräch zwischen Lutheranern und Reformierten beschränkt. Die innerhalb der EKD zehn Jahre geführten Verhandlungen um die 1957 veröffentlichten Arnoldshainer Thesen und die zahlreiche kommentierende Literatur, die ihnen folgte, sind die deutlichste Illustration dafür. Sie trugen wie kaum ein anderes theologisches Dokument zur Verlebendigung der ökumenischen Diskussion um die Eucharistie bei und haben in anderen Ländern, so in Holland und Frankreich, Nachahmung gefunden. Sie haben, wie u. a. die vor zwei Jahren erschienene sehr gründliche, unter der Leitung von Prof. J. Witte (Rom) abgefaßte Dissertation von J. Gottschalk, Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Eine Dogmatische Abhandlung über die 4. und 5. Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957 (Ludgerus-Verlag, Essen 1966) zeigt, trotz anfänglicher Nichtbeachtung nachhaltige Wirkung auf die innerkatholische Diskussion und auf das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten. Diese und parallele Vorgänge erweisen die Interdependenz zwischen dem Ringen um ein tieferes Verständnis der Eucharistie als Stiftung Jesu und Kernstück kirchlichen Selbstvollzugs und der Ökumenischen Bewegung. Es konnte nicht anders sein, als daß das „Sakrament der Einheit“, an dem die kirchliche Spaltung am konkretesten und zugleich schmerzlichsten empfunden wurde, sehr bald zum ökumenischen Gesprächsthema par excellence wurde, zumal diese Gespräche, ohne bisher ans Ziel gekommen zu sein, von Anfang an das praktische ekklesiologische Problem der Interkommunion anstrebten (vgl. dazu die jeweiligen „Rapports“ auf den Vollversammlungen von Faith and Order in Lund 1952 (Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 345) und in Montreal 1963 (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 589), auf die auch in zahlreichen neueren Publikationen zum Thema Eucharistie verwiesen wird. (Zur Behandlung des Themas Eucharistie auf der letzten Tagung von Faith and Order in Bristol vgl. ds. Heft, S. 149.)

Diese Verquickung der Diskussion über die Eucharistie mit dem Fortgang des ökumenischen Gesprächs darf auch dann nicht übersehen werden, wenn in erster Linie das innerkatholische Bemühen um die Ausdeutung der Eucharistielehre im Vordergrund steht. Nicht zuletzt verhilft die Einbeziehung der ökumenischen Diskussion zur genaueren Unterscheidung zwischen Unverzichtbarem und Wandelbarem in der eigenen Lehrtradition. Aber abgesehen davon, wird das ökumenische Gespräch über die Eucharistie auch für die katholische Kirche immer drängender, da mit der Verstärkung der zwischenkirchlichen Annäherungen „von unten“ die Frage der Interkommunion

nicht nur mit den Orthodoxen, sondern auch gegenüber den evangelischen Kirchen gestellt wird. So stellt z. B. der holländische Jesuit W. Boelens („Concilium“, April 1967, S. 320) die Frage, ob denn die Tatsache, daß die katholische Kirche die evangelischen Kirchengemeinschaften „in welcher Form auch immer“ als Kirche anerkenne, „nicht nach einer gelegentlichen und unvollkommenen ‚begrenzten offenen Kommunion‘“ rufe. Und mit dieser Frage wird die Aufforderung verbunden, die „ökumenischen Konsequenzen sollten gerade auf katholischer Seite im sakramentalen Bereich durchdacht werden“. Doch nehmen gleichzeitig auch die Stimmen zu, die von einer „verfrühten“ Abendmahlsgemeinschaft zwischen einzelnen Gruppen oder Gemeinden warnen. In diesem Sinne äußerte sich erst jüngst P. J. Hamer, Untersekretär am römischen Einheitssekretariat auf einer interkonfessionellen Tagung in Berkeley (öpd, 8. 2. 68). Eine ähnliche Warnung vor einer Interkommunion „hier und jetzt“, wie sie in letzter Zeit „von mehreren katholischen Theologen“ besonders für ökumenische Zusammenkünfte vorgeschlagen worden sei, spricht der englische Theologe N. Lash in seinem soeben erschienenen Buch *His presence in the World. A study of eucharistic worship and theology* (Sheed and Ward, London 1968) aus. Vgl. auch die gemeinsame Stellungnahme von Bischof Hengsbach und Präses Beckmann ds. Heft, S. 149.

### Der innerkatholische Diskussionsrahmen

Beschränken wir uns zunächst aber auf die Charakterisierung der innerkatholischen Diskussion, wie sie sich in den letzten Jahren zunächst in Holland, dann aber vielfältiger und wohl auch differenzierter in anderen Ländern abzeichnet. Um was geht es bei den Versuchen einer katholischen Neuinterpretation? In dem bekannten Hirtenschreiben der holländischen Bischöfe vom Mai 1965, in dem sie zur Eucharistiedebatte in den Niederlanden, wo sie nicht nur in Fachzeitschriften, sondern auch in der Tages- und Wochenpresse geführt wurde, Stellung nahmen, wird der mögliche Diskussionsrahmen umschrieben: „Wenn gegenwärtig in der Kirche über die Gegenwart des Herrn in den eucharistischen Gestalten diskutiert wird, betrifft diese Diskussion nicht die Frage, ob er wirklich gegenwärtig ist.“ In der Kirche könne eine solche Diskussion nur um die Frage gehen, wie man diesem Glaubensgeheimnis auf irgendeine Weise näherkommen könne (Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 519). Hält man sich bei der Darstellung der Diskussion an diesen Rahmen, so muß man von der Voraussetzung ausgehen, daß weder die Tatsache der Realpräsenz noch der Vollzug und das Wesen der Eucharistie unter anderen Gesichtspunkten fundamental in Frage gestellt werden. J. Betz formuliert die Zielrichtung der Diskussion positiv, wenn er feststellt: Die Theologie habe noch systematisch ein umfassendes und ausgewogenes Gesamtverständnis der Eucharistie zu erarbeiten, „das ihren Gehalt wahr, ihre vielfältigen Wesensseiten begrifflich klärt und in das Gesamtgefüge richtig einordnet“. Als intimste und intensivste Begegnung des erhöhten Christus mit dem pilgernden Christen könne sie „befriedigend nicht allein mit

sachhaft statischen, muß sie vielmehr auch mit personalen und dynamischen Kategorien unter Vermeidung eines bloßen Symbolismus und Funktionalismus beschrieben werden“ (Art. Eucharistie, Sacramentum Mundi, Bd. 1, Herder, Freiburg 1967, Sp. 1226f.). Betz nennt den Kernpunkt, um den es in der ganzen Diskussion geht: die Überwindung eines rein statischen oder besser „dinghaften“ Verständnisses der Eucharistie, insbesondere der Realpräsenz durch die Integrierung jener personalen Kategorien in die traditionelle kirchliche Eucharistielehre, die im Mittelpunkt gegenwärtiger Existenz Erfahrung stehen und ohne die eine unserem heutigen Selbstverständnis gemäße Vermittlung der in der Eucharistie vollzogenen Glaubensinhalte nicht geleistet werden kann. Da die Eucharistie die Mitte der Kirche bildet, wir uns aber gleichzeitig in einem tiefgreifenden ekklesiologischen Umdenkprozeß befinden und schließlich auch sakramententheologisch einiges ins Wanken geraten oder neu fragbar geworden ist (vgl. das Sonderheft „Concilium“, Januar 1968, zur Sakramententheologie mit dem Vorwort von E. Schillebeeckx und B. Willems), wären auch alle jene Aspekte der Eucharistielehre miteinzubeziehen, die etwa mit dem kirchlichen Amt oder mit dem sakramentalen Grundverständnis und seiner Bezogenheit auf die Kirche zusammenhängen. Auch wäre zu berücksichtigen, was durch die nachkonziliare Liturgie an Fragen nicht nur an den eucharistischen Vollzug, sondern auch an die Lehrgrundlagen herangetragen wird. Zu denken wäre hier vor allem an die nicht minder bedeutsame Auseinandersetzung um die Funktion des Kultischen (vgl. Das Sakrale im Widerspruch, Ars Liturgica, Maria Laach 1967). Doch können alle diese Fragen und die darüber geführten Diskussionen, die oft in theologischen Fachpublikationen weniger faßbar sind als in mündlichen Debatten und persönlichen Glaubensgesprächen, nur am Rande registriert werden, während wir uns nicht zuletzt wegen der immensen Literatur, die hier aus Raumgründen nicht verarbeitet werden kann, auf die zwei Hauptpunkte beschränken, die sowohl in den Dokumenten des Lehramtes wie in den theologischen Publikationen (besonders in Deutschland) im Vordergrund stehen und die auch in verschiedenen ökumenischen oder interkonfessionellen Dokumenten, die in letzter Zeit erarbeitet wurden, sich am deutlichsten niederschlagen: die Kontroverse um die Lehre von der Transsubstantiation und die Frage nach dem Opfercharakter der Messe.

### Lehramtliche Äußerungen zur Transsubstantiation

Zunächst zur Frage der *Transsubstantiation*. Der zur Diskussion stehende Kanon 2 (Sessio XIII) des Konzils von Trient lautet: „... wer jene wunderbare und einzigartige Wandlung der ganzen Brotschubstanz in den Leib und der Weinschubstanz in das Blut leugnet, wobei jedoch die Gestalten von Brot und Wein bleiben — diese Wandlung nennt die katholische Kirche sehr treffend Transsubstantiation —, der sei im Bann.“ Dieser Kanon drückt aus, was man gemeinhin, wenn auch etwas ungenau, als das „Dogma der Transsubstantiation“ bezeichnet. In der Enzyklika *Mysterium fidei* vom 3. September 1965, mit der der Papst lehramtlich in die Eucharistiediskussion eingriff, wird nicht nur der Aussageinhalt dieses Kanons nachdrücklich bestätigt. Der Papst erklärt: Es sei nicht gestattet, „über das Geheimnis der Wesensverwandlung zu sprechen, ohne die wunderbare Verwandlung der gan-

zen Substanz des Brotes ... und der ganzen Substanz des Weines ... zu erwähnen“. Zur lehramtlichen Bekräftigung dieser Mahnung wird dann einige Passagen weiter der „merkwürdige Satz“ (Schoonenberg) angefügt: „Denn diese und andere Formeln [gemeint ist der oben zitierte Kanon von Trient], deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen des Glaubens vorzulegen, drücken Begriffsinhalte aus, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts, noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern stellen dar, was der menschliche Geist über die Wirklichkeit in der universalen und notwendigen Erfahrung ausmacht und mit geeigneten und bestimmten Worten bezeichnet...“ Es liegt in der Konsequenz dieser Formulierung, wenn die Enzyklika die neueren von Holland her kommenden Deutungsversuche der Transsubstantiation als ergänzende Interpretationen, nicht aber als „ausschließliche“ Erklärung gelten läßt (vgl. P. Schoonenberg, Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bedingt?, „Concilium“, April 1967, S. 309).

### Deutungen mit verschiedenen Akzenten

Im Sinne der Enzyklika versucht auch das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 (Paulinus-Verlag, Trier) die Lehre von der Transsubstantiation „gegen Mißverständnisse abzugrenzen“ (S. 25). Das Lehrschreiben legt aber den Akzent stärker auf den deutschen Ausdruck „Wesensverwandlung“ und betont zugleich die „Ergänzungsfähigkeit“ des Begriffs, die es möglich mache, zur Ausdeutung des „Heilsgeheimnisses“ auch „andere Aspekte“ (also nicht nur „Ausdrücke“) heranzuziehen. Das Lehrschreiben macht sich die Bezeichnungen für die neue Zeichenhaftigkeit (Transsignifikation) und die neue Bestimmung (Transfinalisation), die Brot und Wein in der eucharistischen Wandlung erfahren, zu eigen, erklärt aber einschränkend, daß zwar die Ausdrücke, nicht aber das von ihnen Gemeinte neu sei. Sehr nachdrücklich betonen die Bischöfe die Realpräsenz als solche: Es sei völlig verfehlt, „unter dem Titel des besseren Verständnisses, jenes Ärgernis aus dem Glauben entfernen zu wollen, das nun einmal darin liegt, daß die eucharistische Speise wahrhaft Fleisch und Blut Christi... ist“. Abschnitt 47 verweist sehr vorsichtig auf die Transsubstantiation als ontologischen Vorgang: Diese setze voraus, daß eine Wirklichkeit mehr enthält, als was die Alltagserfahrung oder die Naturwissenschaft erreichen können...

Eher deskriptiv, wenn auch „realistisch“ ohne Verwendung des Begriffs der Transsubstantiation, aber auch ohne Zitierung der „ergänzenden“ Termini der Transfinalisation oder Transelementation, verdeutlicht der „Holländische Katechismus“ das Wesen der Realpräsenz und die Lehre von der Wesensverwandlung. Der Katechismus (Deutsche Studienausgabe, Herder, Freiburg 1967, S. 385) bringt den Vorgang auf die kürzeste und verständlichste Formel: Die Akzidentien bleiben, wie sie sind, die „Substanz“, das Eigentliche, Wesentliche, das, was das Brot eigentlich zutiefst ist, bleibt nicht, sondern wird Christus selbst. Was das Wesen ist, wird aber vom Ziel her verdeutlicht: Das Wesentliche am Brote ist, daß es irdische Nahrung für den Menschen ist. Bei der Verwendung des Brotes in der Meßfeier wird es etwas ganz anderes: Jesu Leib. Leib aber, so wird nach hebräischem Ver-

ständnis interpretiert, bedeute nicht die „Sache“, sondern die ganze Person. Hier ist also bei voller Wahrung des Sinnes der Wesensverwandlung die Integration der personalen Verstehenselemente, wie sie J. Betz fordert, voll geleistet. Zugleich wird das unveräußerliche Wesen des Vorgangs von temporären Ausdeutungen klar geschieden.

Würde man nun versuchen, zwischen den bisher zitierten Lehrdokumenten (von deren verschiedener lehramtlicher Qualifikation wir hier absehen können) zu den als Reaktion auf *Mysterium fidei* veröffentlichten Beiträgen und den die Diskussion vorantreibenden Veröffentlichungen eine Parallele ziehen, so könnte man in ihnen ungefähr denselben Interpretationsradius wiederfinden. Außer dem Sonderheft der Hauszeitschrift der Lateranuniversität „Divinitas“, September 1966 (vgl. besonders die Beiträge von R. Masi, *La conversione eucharistica nella teologia moderna. Transustanziazione e transignificazione*, und A. Bertuletti, *A proposito di uno studio recente sulla presenza reale e transustanziazione*, eine Polemik gegen die Studie von É. Pousset, *L'Eucharistie: présence, réelle et transubstantiation*, „Recherches de science religieuse“, April/Juni 1966, S. 177—212) versuchen fast alle Publikationen die Mahnungen der Enzyklika in erster Linie paränetisch und nicht im Sinne einer restriktiven Lehraussage zu interpretieren und sind, soweit sie überhaupt wissenschaftlichen und nicht bloß pastoralen Charakter haben, bemüht, wenigstens in der Transsubstantiationslehre die Gefahr einer „physizistischen“, verdinglichenden Mißdeutung abzuwehren.

### Die Interpretation Ratzingers

Den wohl wichtigsten Beitrag steuerte dazu J. Ratzinger bei (Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, „Tübinger Theologische Quartalschrift“, 2. Quartal 1967, S. 129—158). Der Beitrag, der als Gastvorlesung an der Universität Tübingen bereits im Juli 1964, also noch vor der Zuspitzung der Diskussion in Holland und dem Erscheinen von *Mysterium fidei*, verfaßt wurde, gibt nicht nur eine personalere Interpretation der Wesensverwandlung, wobei er an der ontologischen Qualität des Vorganges festhält, sondern versucht durch die Aufnahme und kritische Würdigung der „positiven“ Elemente der Eucharistielehre Luthers und Calvins ökumenische Brücken zu schlagen. Ratzinger behält aber engeren Anschluß an die tridentinische Tradition als die meisten anderen Autoren. Auch sein Bemühen gilt der Reinigung der Wesensverwandlung von der verdinglichenden Tendenz der nachtridentinischen scholastischen Tradition. Die eucharistische Verwandlung beziehe sich *per definitionem* nicht auf das, was erscheint, sondern auf das, was nicht erscheinen kann. Physikalisch und chemisch gesehen, vollziehe sich an den Gaben schlechterdings nichts. Insofern bedeute die Lehre von der Transsubstantiation gar keinen Gegensatz zur lutherischen „Konsubstantiation“, wenn letztere nichts anderes besage, als daß Brot und Wein als physikalische Größen unverändert weiterbestehen. Er lehnt das Modell der Konsubstantiation aus heutiger Sicht allerdings als „philosophisch und theologisch zu vordergründig“ ab. Mehr als in ökumenischen Dokumenten wird übrigens in dem Beitrag von Ratzinger deutlich, daß sich im interkonfessionellen Gespräch über die Eucharistie nicht nur im katholischen, sondern auch im lutherischen und reformierten Verständnis der Einfluß spätscholastischer Philo-

sophumena als Hemmschuh erweist (vgl. dazu vor allem die Ausführungen Ratzingers zu Calvins Theologie der Himmelfahrt, die seine „pneumatologische“ Eucharistielehre entscheidend beeinflusst, und zu Luthers Lehre von der Substantialpräsenz, S. 133—145). Im Gegensatz zur Mehrheit der holländischen Theologen (vgl. die zusammenfassende Darstellung in Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 517 ff.) geht Ratzinger aber nicht den Weg einer Umdeutung der Transsubstantiation durch die Veränderung der Sinnbestimmung der eucharistischen Gestalten (Transfinalisation), sondern fragt, bei der thomistischen Terminologie verbleibend, nach dem „Eigentlichen“ der Substanz. Demgemäß unterscheidet er eine „doppelte Substantialität“ des geschöpflichen Seins: die allgemeine Substantialität des „Sein-in-Selbständigkeit“ des geschöpflichen und die Substantialität als Selbstsein der geistbegabten Person. Brot und Wein nehmen teil an der grundsätzlichen Substantialität des Geschaffenen. Transsubstantiation besagt von daher, daß sie ihre kreatürliche Selbständigkeit verlieren, „daß sie aufhören, in der dem Geschöpf zukommenden Weise einfach in sich selbst zu stehen und daß sie statt dessen zu reinen Zeichen seiner Anwesenheit unter uns werden...“ Sie wurden dadurch in ihrem Wesen, in ihrem Sein Zeichen, wie sie vorher in ihrem Wesen Dinge waren. In den Folgerungen nähert sich Ratzinger von seinem umfassenderen Ansatz der Kreatürlichkeit her, also doch der stärker von der liturgischen Praxis diktierten Interpretation der Holländer.

### Sind die Formulierungen von Trient verbindlich?

Während E. Schillebeeckx in seiner gründlichen Studie über das Trienter Eucharistieverständnis (deutsch: Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Patmos, Düsseldorf 1967) und, wenn auch von anderen Ansätzen her kommend, É. Pousset in seiner oben zitierten Studie im Ergebnis innerhalb der Deutung Ratzingers verbleiben, gehen P. Schoonenberg (Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?, a. a. O.) und E. Gutwenger (Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie, „Zeitschrift für Katholische Theologie“, 1966, 2. Heft, S. 185 bis 197) die nachtridentinische Lehrtradition direkter an. Auf die Frage, inwieweit die Transsubstantiationslehre für das katholische Bekenntnis *bindend* sei, antwortet Schoonenberg, zunächst Schillebeeckx folgend, die Väter von Trient hätten sich offenbar die Lehre von der Transsubstantiation *nicht anders denken können* als mit den aristotelisch-thomistischen Begriffspaaren Substanz—Akzidens, Substanz—Species. Daran erkenne man, „daß die Glaubensformulierung eines Konzils, wie die jedermanns, niemals adäquat von einer zeitgebundenen theologischen Interpretation zu trennen ist“ (a. a. O., S. 307). Für spätere Generationen sei dies aber durchaus möglich. Den Frageinhalt, mit dem er gleichzeitig auf die Warnungen von *Mysterium fidei* zu antworten sucht, verdeutlicht er durch die Gegenüberstellung von „nur akzidenteller Transsignifikation“ und „substantieller Transsignifikation und Transfinalisation“: Eine nur akzidentelle Transsignifikation sei durchaus unzureichend, um das Zustandekommen der Realpräsenz auszudrücken. Würden aber die Finalität und die Bedeutung selbst als „substantiell, als mit dem Wesen von Brot und Wein gegeben verstanden, dann seien Transfinalisation und Transsignifikation mit Transsubstantiation der Sache nach identisch“.

Auch hier ist also noch das Bemühen am Werk, die Transsubstantiation als solche nicht anzutasten, sie aber durch gleichbedeutende Begriffe zu ersetzen.

Demgegenüber scheint E. Gutwenger wenigstens in der Aussageform einen Schritt weiterzugehen: Wenn ein Konzil aus einem ganz bestimmten philosophischen Weltbild heraus eine Glaubenswahrheit aussage, so liege es auf der Hand, „daß genau unterschieden werden muß zwischen dem, was ausgesagt werden soll, und der Art, wie es ausgesagt wird. Gutwenger unterscheidet (ebenfalls im Anschluß an Schillebeeckx) in der tridentinischen Lehre von der Realpräsenz drei Stadien der Glaubensaussage: zum ersten Stadium wird die Tatsache der Realpräsenz bzw. der Wesensverwandlung festgehalten. Das zweite Stadium, das im ersten implizit enthalten ist, sage differenzierter, das Brot werde in den Leib Christi verwandelt, obgleich die Art der Verwandlung verschwiegen werde. Im dritten Stadium der Aussage werde die Art der Verwandlung an Hand der für das scholastische Denken geltenden kosmologischen Vorstellungen interpretiert. Dieses dritte Stadium könne nun, so meint Gutwenger, nicht ebenso Glaubenssache sein wie das im ersten und zweiten Stadium formulierte: Da das lehrhafte Aussagevermögen der Väter von Trient an das aristotelische „Koordinatensystem“ gebunden gewesen sei, diese aber nicht die Absicht haben konnten, den Aristotelismus zu definieren, sei die tridentinische Formulierung *zeitbedingt*. Diese Zeitbedingtheit werde noch verstärkt durch den Umstand, daß sie in *Antithese zu Luther* entstanden, der Angriff Luthers aber auf derselben scholastischen Ebene gelegen habe, wie die Antwort des Konzils, was diese wiederum als systemgebunden ausweise.

### Ökumenische Thesen

Hat nun die innerkatholische Diskussion Auswirkungen auf das ökumenische Gespräch, oder wird sie von diesem selbst befruchtet? Läßt sich in der Frage der Realpräsenz und der Transsubstantiation ein Fortschritt im interkonfessionellen Gespräch verzeichnen? Wir können uns hier nur auf zwei Dokumente beziehen: auf das von „Lumière et Vie“ (September/Oktober 1967, S. 59 bis 107) veröffentlichte sog. „Dossier d'Aix“ einer Gruppe katholischer, reformierter und orthodoxer Geistlicher und Laien und auf das Ende 1967 fertiggestellte gemeinsame Dokument der von den nationalen Kirchenleitungen der Vereinigten Staaten für das lutherisch-katholische Kontaktgespräch beauftragten Theologengruppe mit dem Titel: *The Eucharist. A Lutheran-Roman Catholic Statement*. Das erste hat privaten, das zweite offiziösen Charakter. Das erste beschränkt sich, wohl auf Grund der konfessionellen Zusammensetzung, auf die kurze allgemeine Feststellung dessen, was alle Beteiligten „einmütig“ bekennen: „die *reale*, lebendige und handelnde Präsenz Christi im Mysterium, im Sakrament oder im eucharistischen Geheimnis“. Zum „Wie“ der Gegenwart und ihres Zustandekommens wird nur gesagt: die Theologie versuche, die Verstehbarkeit des Mysteriums zu ergründen, ohne es jeweils auszuschöpfen. Diese Aussage wird noch ergänzt durch die „pneumatologische“ Feststellung: Christus sei durch den Heiligen Geist gegenwärtig nach der Art und Weise, nach der er unter den Seinen sein wollte bis zu seiner Wiederkunft. Konkreter und mit kontroverstheologischen Zusätzen

versehen, äußert sich das lutherisch-katholische Dokument. Zunächst wird gesagt, worin beide Konfessionen übereinstimmen. Es wird bekannt, daß Christus „im Sakrament des Abendmahls als wahrer Gott und wahrer Mensch voll und ganz in seinem Fleisch und Blute gegenwärtig (ist) unter den Gestalten von Brot und Wein“. Die *Bekennnisschriften* beider Konfessionen bezeichnen die Gegenwart als „wirklich“, „wahrhaft“ und „substantiell“. Die *Traditionen* beider Konfessionen sprechen auch von „sakramental“, „übernatürlich“ und „geistlich“. Diese Ausdrücke hätten in den beiden Traditionen verschiedene Bedeutung, aber gemeinsam sei ihnen die Ablehnung einer räumlichen oder dinglichen (natural) Gegenwart, ebenso die Ablehnung eines bloß „kommemorativen“ oder „figurativen“ Verständnisses des Sakraments. Beide sprechen von dem Begriff des „Zeichens“, der „früher einmal suspekt“ war, als „positive term“. Beide bekräftigen, daß die Gegenwart Christi nicht zustande kommt „durch den Glauben der Gläubigen oder durch irgendeine menschliche Kraft, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes im Wort“. Bei der Aufzählung der Divergenzen wird auch der Begriff der Transsubstantiation erklärt: Nach lutherischem Verständnis beinhaltet dieser bei den Katholiken: eine „emphatische“ Bekräftigung der Präsenz Christi im Sakrament (soweit herrsche Einverständnis); die Aussage, daß Gott in der Eucharistie handelt, indem er eine Verwandlung der Elemente bewirkt (auch hier stimme man bei Verwendung verschiedener Terminologien in der Sache überein); eine „definitive“ Festlegung des begrifflichen Rahmens, in dem die Wandlung der Elemente ausgedrückt werde. (Nur) dieser Punkt sei für die Lutheraner unhaltbar. Die lutherischen Theologen, so wird eingeräumt, könnten aber an Hand zeitgenössischer Darstellungen des „Dogmas der Transsubstantiation“ erkennen, daß es den katholischen Autoren vor allem darauf ankomme, die Tatsache von Christi Gegenwart und das Faktum der Verwandlung zu betonen. Die mit der Transsubstantiation verbundene Begrifflichkeit sei allerdings irreführend und sollte deshalb lieber vermieden werden.

Die hier referierten Dokumente beweisen bei aller Vorläufigkeit ihrer Argumentation: 1., daß man auf dem Wege über die partikulären Traditionen wieder deutlicher nicht nur zu einer gemeinsamen Sprache, sondern auch zum Kern der Frage findet; 2. daß, während der Disput zwischen den Kirchen der Reformation weitergeht (vgl. auch ds. Heft, S. 117), das Gespräch über die Eucharistie auch zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation, sei es „bilateral“, sei es über den Weltrat in Genf, voll begonnen hat; 3., daß im Gespräch mit den verschiedenen Kirchenbünden und kirchlichen Gemeinschaften eher eine stufenweise Klärung zu erwarten ist. Vgl. dazu auch die Erklärung der anglikanisch-katholischen Kommission in den USA (vgl. „America“, 2. 7. 67; franz. Text, „Lumière et Vie“, a. a. O., S. 118).

### Der Streit um den Opfercharakter

Neben der Realpräsenz und der Lehre von der Transsubstantiation liegt das Hauptgewicht der gegenwärtigen Auseinandersetzung auf dem *Opfercharakter* der Messe. Ökumenisch scheint hierin die eigentliche Diskussionspitze zu liegen, die gegenwärtig dadurch entschärft wird, daß sich innerkatholisch eine deutliche Akzentverschiebung vom Opfer- zum Mahlcharakter vollzieht. Folgt

man manchen evangelischen Autoren, entsteht jedoch der Eindruck, als befände man sich noch in einer fast ausweglosen Gesprächssituation. Sehr deutlich wird diese „Stimmung“ in dem sehr gründlichen Beitrag von A.-E. Buchrucker: „Die Repräsentation des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie“ („Kerygma und Dogma“, 4. Quartal 1967, S. 273—296), in dem trotz sorgfältigster Registrierung katholischer Autoren (neueste Veröffentlichungen kommen etwas zu kurz) mit dem bisher recht gängigen Fazit geschlossen wird: „Der Unterschied zwischen Luther und Rom besteht nicht in der Realpräsenz des Opfers Christi, sondern daß die römisch-katholische Theologie dieses Sühnopfer von Golgotha mit seinen Wirkungen und Früchten in unsere Verfügbarkeit stellt...“ Spiegelt diese Feststellung den aktuellen Entwicklungsstand? Es sei zunächst wiederum auf die lehramtlichen Äußerungen der letzten Jahre verwiesen. Im Gegensatz zur Transsubstantiation behandelt *Mysterium fidei* den Opfercharakter der Messe auffallend zurückhaltend. Die Enzyklika beschränkt sich ohne besondere Einschärfungen auf die Wiedergabe der traditionellen Lehre und Frömmigkeitspraxis: Repräsentation des Kreuzesopfers in unblutiger Wiederholung; der Bezug Christus—Kirche: „... daß nämlich die Kirche, die mit Christus zusammen das Amt des Priesters und Opfers ausübt, das ganze Meßopfer darbringt und in ihm auch ganz dargebracht wird“; der propitiatorische Charakter, der mit einer gewissen Ausführlichkeit, aber mehr paränetisch behandelt wird.

### Christozentrische Grundhaltung

Auch im Lehrschreiben der deutschen Bischöfe wird der Opfercharakter der Messe nur kurz gestreift. Die Ausdrucksweise ist hier nuancierter, im Gebrauch traditioneller Begrifflichkeit zurückhaltender: „Kreuzesopfer und Verherrlichung des Herrn werden dargestellt und gegenwärtig. Das Abendmahlshandeln Christi ist also vom Kreuzestod nicht ablösbar; es enthält diesen und stellt ihn sakramental dar. Darum hat die heilige Messe auch Opfercharakter...“ Der Schwerpunkt liegt also auf der sakramentalen Repräsentation. Über den propitiatorischen Charakter des Opfers sagt das Schreiben nichts aus, betont aber sehr nachdrücklich „die Bundestreue des Gottesvolkes und darum... die vorbehaltlose Hingabe der Gläubigen als christliche Grundhaltung überhaupt“ (Abschnitt 41). Noch deutlicher ausgeprägt ist dieser christozentrische und zugleich existentielle Zug in den Äußerungen des holländischen Katechismus. Auch hier fällt die Beschränkung auf die reale Repräsentation des Kreuzesopfers unter dem Zeichen des Bundes und die Forderung nach einer *Opferhaltung* auf, „die sich von der vorchristlichen radikal unterscheidet“. Zum Verhältnis von Opfer und Mahl heißt es: „Mahl und Opfer, das sind nicht zwei verschiedene Dinge. Das Opfer ist das Mahl, das heißt, wir empfangen es, indem wir nehmen und essen. Was wir anbieten, wird uns angeboten“ (S. 382). Vergleicht man damit die zum Thema gehörenden theologischen Publikationen der letzten Zeit, so spiegelt sich auch hier die Skalenbreite der lehramtlichen Äußerungen, die jedenfalls ein Zweifaches zeigen: 1. das Bemühen, im Blick auf die Gesamttradition das Wesentliche sichtbar zu machen, 2. die relative Reichhaltigkeit der katholischen Eucharistielehre, die selbst in den Kernfragen mehr Ausdeutungen zuläßt, als von manchen evangelischen und

selbst katholischen Theologen angenommen wird. Diese Breite erscheint auch in den theologischen Darstellungen, die von der einfachen dogmatischen Erläuterung der überlieferten Lehraspekte bis zu einer entschiedenen Neuartikulierung dessen, was mit der Messe als Opfer gemeint ist, von den biblischen Quellen her reichen. W. Hartmann (*Oblatio munda*, Herold, Wien 1967), der für sich beansprucht, „durch klare Herausstellung der einfachen geoffenbarten und überlieferten Wahrheit“ der Vielzahl der Meßopfertheorien ein Ende zu setzen, „definiert“ die Eucharistiefeier im Verhältnis Kreuzesopfer—Meßopfer: „*Multae incruentae oblationes unius hostiae, sed una unius hostiae cruenta victimatio*“ (S. 96). Meßopfer und Kreuzesopfer sind „numerisch“, aber nicht der Art nach unterschieden. G. Söhngen (*Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament*, Pustet, München 1967) versucht durch die bekannte Unterscheidung von Aktual- und Substantialpräsenz (wie Hartmann in deutlicher Abhebung von der Mysterientheologie Casels) die Einmaligkeit und Einzigkeit des Opfers Christi zu erklären. Die Gegenwärtigkeit des Aktes (der „*oblatio*“ der Messe) beschränke sich auf die Zeit des Vollzugs und sei abhängig vom einmal und bereits vollzogenen Akt (Opferhingabe am Kreuz), denn der einmal und bereits vollzogene Akt könne nur durch einen neuen, aber auf ihn wesentlich zurückgeführten Akt nachvollzogen werden. So gehe das Meßopfer in seinem Wesens- und Wirkgehalt auf jenen vergangenen Akt zurück (S. 70).

Ein bedeutender, an den biblischen Quellen orientierter Beitrag liegt auch zur Frage des Opfercharakters von J. Ratzinger vor (*Ist die Eucharistie ein Opfer?*, „*Concilium*“, April 1967, S. 299—304), der damit zugleich die Frage des Kultischen im neutestamentlichen Opferverständnis zur Sprache bringt (vgl. dazu auch H. Kahlefeld, *Neutestamentliche Beobachtungen zur Frage „Profan und Sakral“*, in: *Das Sakrale im Widerspruch*, S. 33 bis 48). Ausgehend von der Ablehnung des Meßopfergedankens als „Darbringung“ durch Luther als einen „Rückfall aus dem Glauben ins Gesetz“, der Ratzinger ein „schweres theologisches Gewicht“ zuerkennt, macht er sich den Gedanken zu eigen, „daß das dank sagende Empfangen die christliche Weise des Opfers ist, indem es Gegenwart des Christusopfers und unser Erfülltsein von ihm bedeutet“. Diesen Gedanken versucht er durch eine Befragung der biblischen Texte einsichtig zu machen. Er erläutert die zwei „Typen“ von Abendmahlsberichten: Matthäus—Markus und Lukas—Paulus, in denen er „eine je andere neutestamentliche Theologie des Alten Testaments“ ausgeprägt findet, indem sie auf je verschiedene Weise den Rückbezug des neutestamentlichen Opfers zum Alten Bund verkörpern. Während beim ersten Typ das eigentliche Zentrum der Thora, „der Bundesgedanke und seine kultische Realisierung in die Abendmahlsworte hinreichen“ und so den *mosaischen* Ansatz (Moses-Jesus-Parallele) „auf höherer Ebene“ aufgreifen und zu seinem eigentlichen Sinn führen, verweise der paulinische Typ auf die Bundestheologie der Propheten mit ihrer „unerhört scharfen *Kultkritik*“, die die Selbstgenügsamkeit der kultischen Verrichtung von Grund auf in Frage stellt. Das Abendmahl stehe nun da „als die Erfüllung dieser geistigen Linie, wie es vorhin als die Erfüllung des Gesetzes aufgefaßt war“. Im *Stellvertretungsgedanken* unter dem Bild des Gottesknechtes sieht Ratzinger die „einigende Mitte“, die beide Abendmahlsdeutungen verbindet. „In diesem Gedanken sind das Gesetz und die

Propheten, der Kult und die Kultkritik gleichermaßen an ihrem Ziel angelangt . . .“ Christus selbst „ist der Kult und in diesem Verständnis das Abendmahl ein Opfer, das wir dank sagend empfangen . . .“ Danksagung und Opfer „definieren sich gegenseitig“.

### Schritte zur zwischenkirchlichen Verständigung

In allem also ein deutlicher Versuch, das Anliegen Luthers mit der katholischen Meßtheologie zu versöhnen. An welchem Punkt befindet sich aber der eigentliche ökumenische Disput darüber? Wir greifen hier wieder auf dieselben Dokumente zurück wie schon bei der Frage der Transsubstantiation, können aber nur einige kurze Gedanken herausgreifen. In der gemeinsamen Erklärung der Gruppe von Aix wird festgestellt: 1. Das ganze Leben Christi ist Totalhingabe an Gott. 2. Es ist diese Hingabe und dieses Opfer, das Christus im Abendmahl „bezeichnet“ hat. 3. Das eucharistische Mahl ist unlösbar an die Verkündigung seines Erlösertodes gebunden . . . 4. Die eucharistische Vereinigung mit Christus impliziert, „daß dem einzigen und vollkommenen, ein für allemal vom Erlöser dargebrachten Opfer“ die Hingabe der Kirche und ihrer Glieder „als lebendiges und heiliges Opfer“ (Röm. 12, 1) entspreche. In den „Präzisionen“ der katholischen Gesprächspartner heißt es: die katholische Kirche betrachte die Darbringung der eucharistischen Gaben nicht als ein Opfer, das seinen Wert in sich selbst hat, sondern (im Anschluß an Ratzinger) allein als Danksagung und Anamnese, als *Gedächtnis* und *Aktualisierung* des einen Opfers Christi. Ausdrücklich hervorgehoben wird der Sühnecharakter, „da es wirklich das Opfer Christi ist, das für alle Menschen dargebracht wird“. Im Ergebnis dichter ist das (amerikanische) lutherisch-katholische Dokument: 1. Lutheraner und Katholiken bekennen, daß im Abendmahl Christus als Gekreuzigter gegenwärtig ist, und zwar daß das *einmalige* Opfer in ihm vergegenwärtigt wird. Darauf würden die Lutheraner ebenso bestehen wie die Katholiken, auch wenn sie zögerten, die Eucharistie als Opfer zu bezeichnen. 2. Geschichtlich gesehen, sei es vor allem um die Kontroverse gegangen, ob die Gemeinde im Meßopfer „Christus darbringt“. Im allgemeinen würden die Lutheraner diese Aussage ablehnen, weil sie für die Einzigkeit des Opfers Christi fürchteten und darin eine menschliche Zutat zu Gottes Heilswerk, eine Art „Werkgerechtigkeit“ sehen. Aber die Katholiken bekennen genauso den unwiederholbaren Charakter des Kreuzesopfers. Das Trienter Konzil hatte zwar die Zweifel nicht zu zerstreuen vermocht. Heute bestehe aber kein Grund mehr für solche Zweifel. Das Dokument macht sich die Formel zu eigen: „Durch die Vereinigung zwischen Christus und den Christen opfert die eucharistische Versammlung Christus, indem sie sich der Macht des Heiligen Geistes anheimstellt, um durch ihn dem Vater dargebracht zu werden.“ 3. Zum *propitiatorischen* Charakter wird gesagt: soweit die Katholiken diesen interpretierten als „die Gegenwart des einmaligen Sühneopfers am Kreuze“, könnten Lutheraner zustimmen, sie lehnten aber sein Verständnis als „Opfer für die Lebenden und die Toten“ ab. Während in dem bisher Ausgeführten zunehmende Elemente eines wenigstens punktuellen und teilweisen Einverständnisses sich abzeichnen — das Dokument selbst spricht die Überzeugung aus, der gegenwärtige theologische „Trend“ lasse auf eine wachsende Verständigung

hoffen —, scheint ein Problem selbst das bisher Erreichte in Frage zu stellen: die Rolle des Weihepriestertums in Verständnis und Vollzug der Eucharistie. In dem lutherisch-katholischen Dokument wird die Frage nach dem Verständnis von „allgemeinem“ und „besonderem“ Priestertum ausgeklammert. Das Dokument von Aix enthält zwar acht Thesen über das Priestertum, aber davon ist nur die siebte den „ministères particuliers“ gewidmet, und diese beschränkt sich auf die Feststellung, daß „ihre Kontinuität und Sukzession vor allem das Werk des Heiligen Geistes“ sei. Das Neue Testament spreche zudem häufiger von Amtsträgern als von Ämtern, mehr von Menschen als von Funktionen. Im ökumenischen Gespräch müsse sowohl ein Subjektivismus der Berufung wie ein Automatismus des Ordo vermieden werden. These acht stellt dann noch fest: Es sei Christus selbst, der seine Autorität über die ganze Kirche ausübe. Die Amtsträger übten dementsprechend die Autorität Christi in der Kirche durch die Unterwerfung unter sein Wort und ihren Dienst an den Sakramenten aus. In eigenen Zusätzen wird dann die katholische Position verdeutlicht, d. h. die katholische Lehre über das Sakrament des Ordo festgehalten. Ansätze zu einem Konsens sind erwartungsgemäß nicht gegeben. Die Frage kann aber nicht ausgeklammert werden. Sie steht nach katholischer Lehre nicht am Rande, denn „vor allem“ wegen des Fehlens des Weihesakramentes glaubt das Ökumenismuskonkordat (Abschnitt 22) den Kirchen der Reformation „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit“ der Eucharistie absprechen zu müssen. E. Stakemeier, der im Weihesakrament den „wesentlichen Unterschied zwischen der katholischen und reformatorischen Eucharistieauffassung“ sieht, betont allerdings, daß dieses Fehlen nicht besage, daß man in den Dienstämtern der reformatorischen Kirchen keine apostolischen Elemente finde, sondern man hervorheben wolle, „daß nach unserem Glauben etwas Wesentliches fehlt“ (KNA, Konzil — Kirche — Welt, 14. 2. 68). Die beiden wichtigsten Beiträge, die in allerletzter Zeit von katholischer Seite zur Frage des Weihepriestertums erschienen sind (O. Semmelroth, Das priesterliche Gottesvolk und das Amt, „Concilium“, Januar 1968, S. 41—47, der sich auf die innerkatholische Fragestellung beschränkt, und G. Tavard, The function of the minister in the eucharistic celebration: an ecumenical approach, „Journal of Ecumenical Studies“, Nr. 4, 1967, S. 629—649, der direkter um den ökumenischen Aspekt bemüht ist), stimmen beide darin überein, daß sie 1. die Rolle der Gemeinde gegenüber dem Amtspriester in ihrer priesterlichen Funktion stärker betonen und 2. zwischen dem Amtspriester als Presbyter (Leiter der Gemeinde) und dem Kultpriester (mit sakramentaler Funktion) stärker als bisher in der katholischen Tradition üblich unterscheiden. Tavard, der die Einsetzung und die Notwendigkeit des Weihepriestertums („die sakramentale Funktion verlangt nach einer sakramentalen Person“) in Schrift und Vätertradition hinreichend nachgewiesen sieht, fordert die Katholiken auf, die Funktion des Amtspriesters als Presbyter mehr zu beachten, und die Reformationskirchen, den sakramentalen Aspekt nicht auszuschließen. In der beiderseitigen Klärung dieser Aspekte sieht Tavard gegenwärtig die vornehmliche ökumenische Aufgabe (vgl. dazu auch die Ausführung von Lash, a. a. O., S. 187 f.). An der Frage des Weihepriestertums wird jedenfalls nochmal deutlich, wie sehr die Verständigung über die Eucharistie vom gesamteklesiologischen Kontext abhängig ist.