

Was bedeutet „Wandlung“?

Eine Deutung des katholischen Eucharistieverständnisses
auf der Basis von Martin Heideggers „Sein und Zeit“

Matthias Petzold

Brühl, den 5. April 2009

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
1.1	Vorbemerkung.....	1
1.2	Einführung in die Thematik.....	2
1.3	Problemstellung und Aufbau der Arbeit.....	3
2	Die geschichtliche Entwicklung des Substanzbegriffes.....	5
2.1	Der Begriff der "Ousia" bei Aristoteles.....	6
2.2	"Substantia" und "Transsubstantiation" bei Thomas von Aquin.....	6
2.3	Universalienstreit und Reformation.....	8
2.4	Die Erkenntniskategorie der "Substanz" bei Kant.....	9
2.5	Subjektivismus und Sprachphilosophie nach Kant.....	11
2.6	Beurteilung der heutigen Situation.....	11
3	Die Philosophie des "Seins" bei Martin Heidegger.....	13
3.1	Person und Philosophie Martin Heideggers.....	13
3.2	"Sein" und "Seiendes".....	14
3.3	"In-der-Welt-sein", "Geworfenheit" und "Mit-sein" als Grundstrukturen des Seins.....	15
3.4	"Zuhandenheit", "Sorge" und "Gestimmtheit" als Grundformen menschlicher Seinserkenntnis.....	16
3.5	Die zeitliche Dimension des Seins und das "Sein zum Tode".....	18
3.6	Die Frage nach dem Hasen.....	19
3.7	Fazit.....	20

4	Seinsverwandlung in der Eucharistie vor dem Hintergrund des existenzphilosophischen Seinsbegriffes.....	21
4.1	Textkritische Untersuchung der Einsetzungsworte.....	21
4.2	Realpräsenz und Symbol.....	23
4.3	Wie verstand Jesus seine leibliche Präsenz? - Die Heilung der Frau, die an Blutungen litt.....	24
4.4	Eucharistie als Ausweitung der körperlichen Präsenz Jesu.....	26
4.5	Die geschichtliche Dimension der Eucharistie.....	28
4.6	Die Gegenwart Gottes in der Eucharistie.....	30
4.7	"Glauben" als angemessene Form der Begegnung mit Gott.....	32
5	Theologische und pastorale Schlussfolgerungen.....	36
5.1	Tradition und Erneuerung.....	36
5.2	Universaler Geltungsanspruch und interreligiöser Dialog.....	37
5.3	Eucharistie und Ökumene.....	39
5.4	Vertiefung des Abendmahlsverständnisses in den Gemeinden.....	41
5.5	Einige Gedanken über die Zulassung zur Kommunion.....	43
	Schlusswort: Franz von Assisi und die Demut Gottes.....	45

1 Einleitung

1.1 Vorbemerkung

Vor Beginn des eigentlichen Textes ist es sinnvoll, einige Anmerkungen zu dieser Arbeit und zu mir persönlich zu machen. Ich selbst bin weder ausgebildeter Theologe noch Philosoph und auch kein Amtsträger in der katholischen Kirche. Ich bin Musiker und gehöre der Franziskanischen Gemeinschaft (OFS) an, dem Laienzweig der franziskanischen Ordensfamilie. Wenn so jemand wie ich einen recht umfangreichen Text zu einem dermaßen komplexen und traditionsreichen Thema schreibt, knüpfen sich daran automatisch zwei Fragen: Was treibt den Autor an, sich ohne äußeren Anlass so viel Mühe zu machen? Und als zweites: Welchen Wert kann diese Arbeit für den Leser haben? Lohnt es sich überhaupt, sie zu lesen?

Zur ersten Frage kann ich sagen, dass sich die Erfahrung der Gegenwart Gottes seit meiner Kindheit bewusst oder unbewusst immer mit der Eucharistie, also der Abendmahlsfeier verband. In immer stärkerem Maße wurde mir klar, dass sich die Fragen nach dem Verhältnis Gottes zu den Menschen, nach der Struktur der Welt, nach der Bedeutung von Kirche und nach der Interpretation der Heiligen Schrift immer auch im Zusammenhang mit diesem Sakrament stehen. Es war mir ein Bedürfnis, über die Texte der Evangelien und die Lehre der Kirche weiter nachzudenken, um zu einem persönlichen Zugang zum Geheimnis der Wandlung in der Eucharistiefeyer zu finden. Die hier dargelegten Gedanken sind das bisherige Ergebnis meiner Bemühungen. Mir haben sie weitergeholfen, vielleicht können sie auch für andere nützlich sein.

Bei der Frage nach einem Nutzen für den Leser ist es wichtig, sich noch einmal vor Augen zu führen, dass ich kein Wissenschaftler bin. Ich habe deshalb auf den sogenannten „wissenschaftlichen Apparat“, also genaue Quellenangaben, verzichtet. Diese Arbeit will nicht mit wissenschaftlichem Anspruch, sondern durch die Nachvollziehbarkeit ihre Argumentation überzeugen. Zitiert im eigentlichen Sinne habe ich ohnehin nur aus der heiligen Schrift.

Trotzdem ist es nicht so, dass die Arbeit völlig unwissenschaftlich wäre. Die Darstellung der philosophischen und theologischen Entwicklung in Teil 1 fußt auf langjähriger Beschäftigung mit Sekundärliteratur und Gesprächen über diese Themen. Sie fasst unstrittige bzw. mehrheitlich vertretene Positionen in knapper und hoffentlich verständlicher Form zusammen. Dasselbe gilt für die textkritische Untersuchung der Einsetzungsworte in Teil 3.

Die Darstellung der Philosophie Martin Heideggers beruht auf der wiederholten Lektüre seines frühen Hauptwerkes „Sein und Zeit“. Sie fasst die Hauptthesen des Buches zusammen, allerdings nicht in neutraler Form, sondern bereits auf ihre Übertragung auf die Eucharistie hin interpretiert. Sicher wird mir hier nicht jeder Heidegger-Experte folgen. Das mindert aber nicht den Anspruch der Arbeit, fußend auf Heideggers Gedanken ein schlüssiges Konzept von „Sein“ und „Seinsverwandlung“ vorzulegen.

Die erneuerte Interpretation der Wandlung sowie die Deutung der Evangelientexte sind meine eigenen Gedanken, so wie auch die Schlussfolgerungen im vierten Teil. Sie erheben in keiner Weise den Anspruch darauf, die gültige katholische Lehre zu verändern, sondern stellen einen eigenen persönlichen Zugang zu dieser Lehre dar.

Unter Berücksichtigung dieser Bedingungen lade ich den Leser ein, sich auf die folgende Arbeit einzulassen. Diese Einladung ist eine Ermutigung, auch das eigene Verständnis der Eucharistie wieder auf den Prüfstand zu stellen, um zu einer persönlicheren und intensiveren Begegnung mit Jesus Christus in Gestalt von Brot und Wein zu gelangen.

1.2 Einführung in die Thematik

“Während des Mahles nahm er das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot und sagte: Nehmt, das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet, reichte den Kelch den Jüngern und sie tranken alle daraus. Und er sagte zu ihnen: das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“ (Mk 14, 22-24)

In diesen schlichten und doch gewaltigen und klaren Worten berichtet der Evangelist Markus von der Einsetzung des Abendmahles durch Jesus am Vorabend seiner Hinrichtung. Mit kleinen Abweichungen werden diese Worte Jesu auch im Matthäus- und Lukasevangelium sowie im ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther überliefert.

Von Anfang an spielte das Abendmahl für die Gemeinschaft der Christen und die Anwesenheit Jesu in seiner Kirche eine zentrale Rolle. „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten“, heißt es in der Apostelgeschichte (Apg 2, 42). Und der Apostel Paulus richtet eindringliche Mahnungen an die Gemeinde in Korinth, nicht achtlos mit der Feier des Abendmahles umzugehen: „Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn.“ (1 Kor 11, 27)

Seit dieser Zeit ist das Abendmahl, das in der katholischen und der orthodoxen Kirche als „Eucha-

ristie“ (Danksagung) bezeichnet wird, für Millionen, ja Milliarden von Christen zu einer Quelle der Begegnung mit Jesus Christus und zu einem Grundpfeiler der Einheit der Kirche geworden. Gleichzeitig war es aber immer auch eine Quelle staunenden und fragenden Nachdenkens. Wie kann es sein, dass Jesus von dem Brot sagt: „Das ist mein Leib“, und von dem Wein: „Das ist mein Blut“? Welche Veränderung geschieht da mit diesen alltäglichen Nahrungsmitteln?

Bei den protestantischen Christen dominiert gegenwärtig die Überzeugung, dass Brot und Wein lediglich Symbole für die Begegnung mit Jesus Christus seien. Die Abendmahlsfeier ist demnach eine Gedächtnisfeier, in der sich Christen gemeinsam an das Geschehen in Jerusalem erinnern. Jesus Christus ist hier durch sein Wort und seinen Geist anwesend, aber nicht in materieller Gestalt.

Die Kirche des Ostens, die orthodoxe Kirche, hat demgegenüber immer daran festgehalten, dass aus Brot und Wein tatsächlich Leib und Blut Jesu Christi werden, dass er wirklich und real in Gestalt von Brot und Wein unter den Gläubigen anwesend ist. Sie betrachtet diese Wandlung aber als Mysterium, als unerklärbares Geheimnis, das sich jeder rationalen Erklärung entzieht. Diese Überzeugung ist geprägt von einer großen Ehrfurcht vor dem Göttlichen und eröffnet den Gläubigen den spirituellen Reichtum dieses wichtigsten gottesdienstlichen Vollzuges, den das Christentum kennt.

Auch für die römisch-katholische Kirche des Westens ist die in den Evangelien überlieferte Lehre Dreh- und Angelpunkt, Anfang und Ende alles Nachdenkens. Das Geheimnis der Wandlung kann nicht begründet, schon gar nicht bewiesen werden. In ihrer Grundüberzeugung, dass sich Glaube und Vernunft in ihrem tiefsten Wesen nicht widersprechen können, haben die Theologen des Westens jedoch immer auch versucht, die Eucharistie mit den Mitteln der Philosophie zu erhellen und soweit wie möglich verständlich zu machen. Um diese Versuche der philosophischen Interpretation und eine Aktualisierung für die heutige Situation soll es in der vorliegenden Arbeit gehen.

1.3 Problemstellung und Aufbau der Arbeit

Im Jahre 1215 formulierte das vierte Laterankonzil: „Leib und Blut Jesu Christi ist im Altarssakrament unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten, nachdem durch Gottes Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wesensverwandelt worden sind.“ Das Konzil von Trient bestätigte diese Lehre 1551: „Durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes.“ Diese Verwandlung heißt in der lateinischen Übersetzung „Transsubstantiation“.

Das so formulierte Dogma bekräftigte nicht nur die in den Evangelien überlieferten Einsetzungs-

worte, sondern verwendete zur Deutung dieser Worte auch Begriffe und Vorstellungen aus der Philosophie des griechischen Antike. Danach ist die „Substanz“ eines Gegenstandes sein eigentliches Wesen, das nicht naturwissenschaftlich, sondern philosophisch bestimmt wird. Der Theologe Thomas von Aquin erarbeitete im 13. Jahrhundert eine Deutung der Transsubstantiation unter Zuhilfenahme dieser Begrifflichkeit. Bei der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt sich nur die Substanz, die als geistig, aber real verstanden wurde. Alle natürlichen Eigenschaften wie Aussehen, Geschmack oder aus heutiger Sicht Molekularstruktur bleiben dabei unverändert. Thomas von Aquin stellte fest, dass eine solche Substanzumwandlung nach innerweltlichen Kriterien unmöglich ist und dass es sich bei der Transsubstantiation um ein Eingreifen Gottes in die natürlichen Abläufe der Schöpfung handelt. Gott selbst bewirkt die Wandlung und garantiert die damit verbundene Heilszusage.

Diese Lehre, die eines der theologischen Fundamente des katholischen Christentums ist, stößt heute in ihrer Vermittlung auf viele Missverständnisse und Vorbehalte, die fast unüberwindlich sind. Das gilt nicht nur für den Dialog mit den anderen Konfessionen und den nichtchristlichen Weltanschauungen, sondern auch für die katholischen Christen selbst, denen diese Lehre mit ihrer Verwurzelung im mittelalterlichen und antiken Denken oft fremd bleibt.

Das am häufigsten anzutreffende Missverständnis lässt sich dabei noch relativ leicht aufklären. Im Laufe einer zunehmenden naturwissenschaftlichen Prägung des europäischen Denkens kam es zu einer weitreichenden Bedeutungsveränderung des Wortes „Substanz“. Als Substanz bezeichnet man heute nicht mehr den als geistig verstandenen Wesenskern eines Gegenstandes, sondern seine chemischen Grundelemente. Eben diese waren aber in der Theologie des Thomas von Aquin die Akzidentien, d.h. die materielle Hülle von Brot und Wein, die sich bei der Wandlung nicht verändert.

Obwohl es sich also um ein sprachlich begründetes Missverständnis handelt, ist das Denken in den naturwissenschaftlichen Kategorien bei den meisten Zeitgenossen doch so tief und auch intuitiv verwurzelt, dass es fast unmöglich ist, ihnen den eigentlichen Gehalt der Lehre von der Transsubstantiation nahe zu bringen. Am Ende vieler Erklärungsversuche steht dann die Gegenfrage: „Also verändert sich die Substanz des Brotes ja eigentlich nicht, oder?“ Ja, sie verändert sich eben doch, aber nicht die chemische Substanz. - Aber welche Substanz denn dann?

Hier kommen wir zu einem Problem, das erheblich tiefer liegt und auch nicht mehr ein bloßes Missverständnis ist. Der aristotelische Substanzbegriff, der dem Denken des Thomas von Aquin zugrunde liegt, ist im Lauf der Jahrhunderte immer weiter hinterfragt und angezweifelt worden. Der Philosoph Immanuel Kant hat schließlich überzeugend dargelegt, dass die Trennung in Substanz und Akzidentien keine Grundlage in der realen Welt hat, sondern eine Erkenntnisleistung unseres Verstan-

des ist. Mit anderen Worten: Kant sagt, dass sich nicht der Gegenstand wandelt, sondern unsere Vorstellung von ihm. Um so dringender stellt sich die Frage: Was ist mit „Substanz“ bzw. dem „Wesen“ oder auch „Sein“ von Brot und Wein, Leib und Blut Christi gemeint?

Ich werde versuchen, dieser Frage auf der Grundlage der Existenzphilosophie Martin Heideggers nachzugehen. Heidegger hat in seinem Werk „Sein und Zeit“ das Problem des Seins der Dinge auf eine neue Grundlage gestellt, indem er dieses Sein auf seine Eigenschaften im Zeitverlauf hin interpretiert hat. Dadurch gewann er eine Vorstellung von Sein, die im Vergleich zum Denken Kants wieder eine größere Objektivität und einen deutlicheren Bezug zur Realität hatte.

Die Arbeit wird also folgenden Aufbau erhalten: In einem ersten Schritt werde ich noch einmal genauer die Substanzbegriffe von Aristoteles und Thomas von Aquin sowie die darauffolgende Kritik dieses Substanzbegriffes durch Kant und andere darstellen. Im zweiten Teil wird es um den Begriff des „Seins“ und die Bedeutung von „Zeit“ und „Zeitlichkeit“ in der Philosophie Martin Heidegger gehen. Dann werde ich in einem dritten Teil eine Interpretation der Wandlung auf der Basis dieses Verständnisses von Sein versuchen. Dabei werde ich zusätzlich zu den Abendmahlsberichten noch eine andere Evangelienstelle berücksichtigen, in der das Verständnis, das Jesus vom Sein seines Leibes hatte, besonders deutlich zum Ausdruck kommt: die vom Evangelisten Lukas erzählte Geschichte von der Heilung der Frau, die an Blutungen litt. Schließlich werde ich in einem vierten Teil einige theologische und pastorale Schlussfolgerungen aus dem zuvor dargelegten ziehen.

2 Die geschichtliche Entwicklung des Substanzbegriffes

Sowohl zu den theologischen Fragestellungen bezüglich des Abendmahles als auch zu der philosophischen Fragestellung des Begriffs der Substanz gibt es quer durch alle Jahrhunderte eine unübersehbare Vielzahl an unterschiedlichen Standpunkten und Argumenten. Darüber auch nur einen groben Überblick zu geben, würde jeden vertretbaren Rahmen für diese Arbeit sprengen. Ich habe mich also auf die wesentlichen Eckpunkte der Entwicklung beschränkt: diese sind die Lehre des Aristoteles und ihre Anwendung auf die Eucharistie durch Thomas von Aquin sowie die Kantsche Kritik am aristotelischen Substanzbegriff, die ja die philosophischen Grundlagen der katholischen Vorstellung von Transsubstantiation mit in Frage stellt. Einige damit zusammenhängende Entwicklungen habe ich ebenfalls in einem kurzen Überblick dargestellt.

2.1 Der Begriff der „Ousia“ bei Aristoteles

Aristoteles ging es bei seinem Denken um die Ergründung der erfahrbaren Welt. Was macht die Dinge „eigentlich“ aus? Oder, ganz konkret in einem von ihm selbst verwendeten Beispiel gefragt: Was macht einen Hasen zum Hasen? Aristoteles unterschied zwischen den wesentlichen und den unwesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes. Es gibt zum Beispiel größere und kleinere Hasen, das Fell kann etwas dunkler oder heller sein, er kann mit unterschiedlicher Geschwindigkeit laufen, etc. In diesen Eigenschaften unterscheiden sich Hasen voneinander. Alle Hasen aber haben ein Fell, lange Ohren und bringen lebende Junge zur Welt. Die Summe dieser Eigenschaften, die allen Hasen gemeinsam ist, macht das „Wesen“ eines Hasen aus, auf Griechisch die „Ousia“.

Diese Ousia ist nach Aristoteles eine Realität. Wir können erkennen, was ein Hase ist, weil dem Hasen eine real existierende Ousia zugrunde liegt. Die Ousia verwirklicht sich aber immer nur in einem konkret existierenden Hasen. Man kann also nicht sagen, dass der Hase eine Ousia hat, die auch ohne ihn existieren würde. Es ist vielmehr so, dass er diese Ousia ist, allerdings ergänzt um weitere, unwesentliche Eigenschaften, in denen sich die jeweiligen Hasen unterscheiden.

Auch Klassenbegriffe haben eine eigene Ousia. Hasen gehören zur Gruppe der Säugetiere. Die Säugetiere als Gruppe haben wieder wesentliche und unwesentliche Eigenschaften, von denen die wesentlichen die Ousia jedes Säugetieres ausmachen. Diese tritt als „Ousia deuterai“ (zweites Wesen) zur Ousia des Hasen hinzu. Zwei Dinge sind in dieser aristotelischen Sicht wichtig: Erstens geht die Ousia immer von der konkreten Erfahrung aus. Sie liegt in den Dingen und ist nicht unabhängig von ihnen (wie es etwa Platos Ideenlehre behauptet hatte). Zweitens hat diese Ousia trotzdem eine eigene Existenz. Wenn es sie nicht gäbe, hätten die Dinge keine abgrenzbare Identität und es wäre dem Menschen unmöglich, ihr eigentliches Wesen zu erkennen.

2.2 „Substantia“ und „Transsubstantiation“ bei Thomas von Aquin

Die Philosophie des Mittelalters baute auf der Begrifflichkeit des griechischen Denkens auf. Allerdings brachte schon die Übersetzung in die lateinische Sprache eine kleine, aber wichtige Bedeutungsverschiebung mit sich. Aus „Ousia“, dem Wesen der Dinge wurde „Substantia“, das „darunter liegende Beharrende“. Hier zeigt sich eine das ganze Mittelalter durchziehende Trennung zwischen der materiellen und der geistigen Welt. Diese letztere ist verbunden mit und garantiert durch den allmächtigen Gott. Sie ist die eigentlich bedeutsame, während die materielle Welt nur die äußere Hülle ist. Für einen mittelalterlichen Menschen war es durchaus nicht selbstverständlich, dass ein Hase auch wirklich ein Hase war. Es konnte auch ein Engel oder ein Teufel in Gestalt eines Hasen sein.

In diesem Auseinanderfallen von geistiger und materieller Welt zeigte sich ein Einfluss platonischen und gnostischen Denkens, das nebenbei gesagt in heutigen esoterischen oder neobuddhistischen Strömungen durchaus wieder eine Rolle spielt.

Thomas von Aquin lehnte diese Zweiteilung der Welt ab und verband den Substanzbegriff wieder stärker mit dem des Aristoteles. Die Substanz lag für ihn wie bei Aristoteles in den wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes. Die unwesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes waren die „Akzidentien“ (das Hinzutretende). Dabei bezog er die Möglichkeit göttlichen Handelns in der Welt in seine Überlegungen mit ein. Er stellte fest, dass sich die göttliche Heilszusage an die Menschen immer nur innerhalb der materiellen Welt und niemals nur auf rein geistigem Wege verwirklicht. „Die Gnade bedarf der Natur“ war einer seiner wichtigsten theologischen Grundsätze.

Mit diesen Begrifflichkeiten interpretierte Thomas von Aquin nun die schon vorher, im Jahre 1215, dogmatisierte Lehre von der Transsubstantiation, nach der sich in der eucharistischen Wandlung die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes und die Substanz des Weines in die Substanz des Blutes Christi verwandelt. Er stellte fest, dass es diese Form der Wandlung nach innerweltlichen Kriterien nicht geben könne, da für eine Substanzumwandlung die Endsubstanz in der Ausgangssubstanz schon angelegt sein muss, d.h.: Brot kann zu Asche werden (und dadurch die Substanz des Brotes zur Substanz der Asche), weil die Möglichkeit, zu Asche zu werden, in der Substanz des Brotes schon angelegt ist. Es gehört zum Wesen des Brotes, dass es zu Asche werden kann. Das ist bei der Umwandlung des Brotes in den Leib Christi aber nicht der Fall. Zum Wesen des Brotes gehört es nicht, Leib Christi werden zu können.

Es handelt sich bei der Transsubstantiation also um ein souveränes Eingreifen Gottes in die Gesetze dieser Welt. Bei diesem Vorgang sind alle innerweltlichen, sinnlich oder naturwissenschaftlich überprüfbaren Eigenschaften des Brotes Akzidentien. Also verändern sie sich bei der Wandlung auch nicht. Da Gott aber Schöpfer und Träger aller Substanzen in der Welt ist, steht es ihm frei, dennoch die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi umzuwandeln. Diese Wandlung kann weder mit den Sinnen erfahren noch mit dem Verstand erkannt werden, sondern ist allein dem Glauben zugänglich.

Diese Argumentation hat vier innewohnende Anliegen:

1. den Verweis auf den allmächtigen Gott, der zu jeder Zeit in die Ereignisse der Welt eingreifen kann und auch tatsächlich eingreift.
2. den Hinweis darauf, dass Erlösung immer auch ein Vorgang ist, der sich in der materiellen Wirklichkeit abspielt. Eine rein geistige Erlösung, gar eine Erlösung, die als Trennung und Befreiung

von der materiellen Welt verstanden wird (wie sie z.B. der Buddhismus lehrt), kann es nicht geben. In Gestalt von Brot und Wein ist Gott in seinem Heilswillen für die Menschen wirklich materiell anwesend.

3. den Respekt vor dem Geheimnis der göttlichen Offenbarung, das niemals erkannt und bewiesen, sondern immer nur geglaubt werden kann.

4. eine deutliche Zurückweisung mittelalterlichen Volksaberglaubens, der z.B. mit blutenden Hostien oder dem Erleben von Fleischgeschmack beim Empfang der Kommunion auch eine Verwandlung der materiellen Aspekte des Brotes (also der Akzidentien) behauptete.

Die Lehre von der Transsubstantiation wurde in der Form, die Thomas von Aquin ihr gegeben hatte, auf mehreren Konzilen vom kirchlichen Lehramt bestätigt und bildet bis heute die Grundlage des katholischen Verständnisses der Eucharistie.

2.3 Universalienstrait und Reformation

Sowohl Aristoteles als auch Thomas von Aquin vertraten die Ansicht, dass nicht nur die Substanzen der Einzeldinge eine reale Existenz haben, sondern auch die Substanzen der Allgemeinbegriffe. Allgemeinbegriffe sind sowohl Klassifizierungen wie „Säugetiere“ oder „Lebewesen“ als auch ideelle Begriffe wie „Freiheit“ oder „Vernunft“. Im Sprachgebrauch der Philosophie des Mittelalters nannte man diese Allgemeinbegriffe Universalien.

Zu diesem „Universalienrealismus“, der die reale Existenz der Universalien behauptete, gab es schon früh eine Gegenposition, den „Nominalismus“. Die Nominalisten lehrten, dass die Universalien keine eigentliche Existenz hätten, sondern ein Produkt der Vorstellung des Menschen seien. (Dies ist eine Position, die auch in der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts wieder eine große Rolle spielt). Der Nominalismus konnte sich aber nicht durchsetzen, weil er vor einem unüberwindlichen Problem stand: wenn die Allgemeinbegriffe nicht existieren, dann kann auch Gott als der allgemeinste Begriff und Erstursache aller anderen Begriffe nicht existieren. Dies aber war ein Schluss, den noch nicht einmal die radikalsten Nominalisten zu ziehen wagten, weniger aus Angst vor kirchlichen Sanktionen, sondern weil das für die Menschen des Mittelalters wirklich unvorstellbar war.

Ihre Skepsis gegenüber der Existenz geistiger Gegenstände ergänzten die Nominalisten durch ein starkes Interesse an der empirischen, also durch Erfahrung erkennbaren Realität der materiellen Welt. Der Nominalismus wurde dadurch zum philosophischen Ausgangspunkt der europäischen Na-

turwissenschaften. Es begann der lange Prozess, in dem aus dem philosophischen Begriff der Substanz, der das geistige Wesen einer Sache bezeichnete, ein naturwissenschaftlicher Begriff wurde, mit dem ein chemischer Grundstoff gemeint ist.

Da die Frage nach der realen Existenz der philosophisch verstandenen Substanz der Dinge also an die Gottesfrage rührte, blieb die Diskussion lange Zeit in der Schwebe. Die Reformatoren von Luther bis Calvin benutzten denn auch keine philosophischen Argumente gegen die katholische Abendmahlslehre, sondern argumentierten theologisch, indem sie die individuelle Vermittlung des Heils durch die heilige Schrift in den Mittelpunkt stellten. Außerdem bezogen sie sich sehr stark auf Missbräuche, die sich in der katholischen Praxis des späten Mittelalters eingebürgert hatten. Insgesamt ist festzustellen, dass es bei den Reformatoren eine Entwicklung hin zu einem starken Subjektivismus gab, der die Einstellung des einzelnen Gläubigen zum wesentlichen Punkt machte. Dieser Subjektivismus war allerdings sehr unterschiedlich ausgeprägt; Martin Luther ist z.B. in seinem Abendmahlsverständnis gar nicht weit von der katholischen Lehre entfernt. Er betonte die Realpräsenz der Person Jesu in Gestalt von Brot und Wein und die Wichtigkeit des Kommunionempfangs durch die Gläubigen, gerade um die Objektivität des Erlösungshandelns Gottes abzusichern.

Die theologische Diskussion über die unterschiedlichen Abendmahlsverständnisse in den Konfessionen soll aber hier weiter keine Rolle spielen, weil es in dieser Arbeit ausdrücklich um die philosophischen Grundlagen des katholischen Verständnisses gehen soll.

2.4 Die Erkenntniskategorie der „Substanz“ bei Kant

Während die katholische Kirche gegenüber den unterschiedlichen Strömungen der Reformation weiterhin die Lehre der Transsubstantiation in ihrer Grundlegung durch Thomas von Aquin vertrat, entstand mit der Denkrichtung der Aufklärung ein neuer philosophischer Ansatz. Der Schritt, vor dem die Nominalisten des Mittelalters stets zurückgewichen waren, wurde von den Philosophen der Aufklärung gewagt: die Infragestellung des Gottesbegriffes. Zum ersten Mal gab es einen konsequent ausformulierten Atheismus bei einigen Denkern, und insgesamt wurde an die Philosophie die Forderung gestellt, so zu argumentieren, „als ob Gott nicht existiere“.

In dieser Situation unterzog Immanuel Kant den Substanzbegriff einer gründlichen und kritischen Revision. Wie Aristoteles und Thomas von Aquin ging er von der sinnlich erfahrbaren Realität der Gegenstände aus. Gegenüber der statischen Sichtweise bei diesen bezog er aber die Zeit stärker in seine Überlegungen mit ein. „Substanz“ war für ihn das Beharrende (Gleichbleibende) im Zeitverlauf. D.h.: Der Mensch macht Erfahrungen mit unterschiedlichen Hasen in unterschiedlichen Situa-

tionen; das, was allen diesen Erfahrungen zugrunde liegt, ist die Substanz des Hasen. Kant stellte dabei aber fest, dass die Unterscheidung zwischen substantiellen und akzidentiellen (wesentlichen und unwesentlichen) Eigenschaften nicht durchzuhalten ist. Es gibt in Wirklichkeit keine Eigenschaft eines Hasen, die nicht auch fehlen könnte: er kann z.B. durch einen Unfall nur drei Beine oder keine Ohren haben, oder aufgrund klimatischer oder regionaler Besonderheiten ein ganz unterschiedliches Fell besitzen. Durch genetische Defekte sind sogar noch weitreichendere Veränderungen denkbar. Für jede anscheinend substantielle Eigenschaft ist auch eine Ausnahme denkbar, bei der der Hase trotzdem ein Hase bleibt. Kant folgerte daraus, dass die Substanz des Hasen alleine in der Erkenntnis des Betrachters liegt. Sie ist eine Abstraktionsleistung des menschlichen Verstandes. Sie entsteht zwangsläufig, weil der menschliche Verstand gar nicht anders kann, als seine Erfahrungen in dieser Art und Weise zu ordnen. Die Rückbindung an die empirisch erfahrbaren Dinge der realen Welt stellt dabei sicher, dass es sich bei dieser in der Erkenntnis gewonnenen Substanz nicht um ein reines Phantasieprodukt handelt. Dadurch hängt sie von den jeweils gemachten Erfahrungen eines Beobachters ab. So wird ein Mitteleuropäer, der im Laufe seines Lebens viele Hasen gesehen hat, sagen, dass ein Hase bräunlich ist. Ein Bewohner der Arktis wird ebenso behaupten, dass ein Hase weiß ist.

Kants zentraler Punkt ist also, dass die Substanz keine objektivierbare Existenz außerhalb unserer Erkenntnis hat. Übertragen auf die Eucharistie bedeutet das, dass ein Vorgang wie die Wandlung ausschließlich in das subjektive menschliche Erleben verlegt wird. Ob Jesus Christus wirklich in Gestalt von Brot und Wein zugegen ist, hängt von der Einstellung des Gläubigen ab. Eine gewisse Form von Objektivität ist nur denkbar als Intersubjektivität, als kollektive, überzeitliche Erfahrung mehrerer Generationen von Christen.

Da diese Kantsche Kritik nicht schlüssig widerlegt werden konnte, bildete sie die Grundlage der weiteren europäischen Philosophiegeschichte. Gegen die Reformation konnte sich die katholische Lehre gut behaupten: Missbräuche und Fehlentwicklungen wurden eingedämmt; einige theologische Zweideutigkeiten, z.B. in Bezug auf Wiederholung bzw. Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers wurden geklärt (wenn auch zum Teil erst im 2. Vatikanischen Konzil). Die Betonung der heiligen Schrift durch die Reformation war in der Abendmahlsfrage kein Problem für die katholische Kirche, weil gerade sie ja hier ein wörtliches Schriftverständnis vertrat. Aber durch Kants Kritik am Substanzbegriff wurde der Lehre von der Transsubstantiation sozusagen der philosophische Boden unter den Füßen weggezogen. Die Argumentation des Thomas von Aquin kann seit Kant ehrlicherweise nicht mehr als universell gültig vertreten werden, sondern nur noch als gültige Antwort im Rahmen eines bestimmten Denkgebäudes.

2.5 Subjektivismus und Sprachphilosophie nach Kant

Nachdem Kant festgestellt hatte, dass die Substanz der Gegenstände in der menschlichen Erkenntnis entsteht, kam es zu einem immer weitergehenden Subjektivismus in der Philosophie. Die Vorstellung, die sich der Mensch von der Welt macht, wurde in zunehmendem Maße als unabhängig von der Realität der Dinge angesehen. „Die Welt als Wille und Vorstellung“ etwa ist ein Hauptwerk des Philosophen Schopenhauer. Bei Nietzsche schließlich ist es grundsätzlich unmöglich, etwas über die Realität auszusagen, da alle Dinge einem ständigen Prozess des Werdens unterworfen sind. „Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen“ ist eine seiner zentralen Aussagen dazu.

Konsequenterweise beschäftigten sich wichtige Strömungen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts vorwiegend damit, Funktion und Wirkungsweise von Sprache zu erforschen. Die Bedeutung der Worte hängt danach von der Übereinkunft der Benutzer der Sprache ab. Eine Rückbindung an die Realität ist für das Funktionieren der Sprache nicht notwendig. Es geht ausschließlich darum, ob die einzelnen Worte in einer sinnvollen Weise zu Sätzen zusammengestellt sind. Die Bedeutung des Wortes „Hase“ kennt man dann, wenn man alle Satzkombinationen kennt, in denen es sich sinnvoll verwenden lässt. Eine reale Begegnung mit einem Hasen und eine Überprüfung der möglichen Aussagen an der Wirklichkeit ist dazu nicht nötig. (Man denkt unwillkürlich an die lila Kühe aus der Werbung, die das Bild, die „Substanz“ einer Kuh in der Vorstellung vieler Großstadtkinder maßgeblich mit beeinflusst haben).

Es versteht sich von selbst, dass innerhalb eines solchen Weltbildes die Religion nur noch ein menschengemachtes Zeichensystem sein kann. Die Frage nach der Wahrheit einer religiösen Aussage kann offensichtlich nicht mehr gestellt werden, da Wahrheitsaussagen, wenn sie überhaupt eine gewisse Gültigkeit haben sollen, nur noch den Naturwissenschaften zustehen. Ein Satz wie „Die Substanz des Brotes verwandelt sich in die Substanz des Leibes Christi“ ist schlicht und einfach unzulässig, da er einer naturwissenschaftlichen Verifizierung nicht zugänglich ist und aus Sicht der Sprachphilosophie eine sinnlose Aussage darstellt, die den Gesetzen der Sprachlogik nicht gehorcht.

2.6 Beurteilung der heutigen Situation

Wenn man sich die Entwicklung der Philosophie seit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ ansieht, muss man einerseits feststellen, dass die katholische Kirche gute Gründe hatte, an der Lehre des Thomas von Aquin festzuhalten. Wer den Begriff der Substanz als etwas real Existierendes aufgibt, setzt sich auf eine philosophische Rutschbahn, die hin zu immer subjektiveren Weltbildern führt. Schließlich löst sich die Welterfahrung auf in frei imaginierte und von der Realität losgelöste

Sprach- und Zeichencodes. Der Stellenwert von Markenidentitäten in der heutigen Gesellschaft ist hierfür ein gutes Beispiel: man bezahlt für ein Kleidungsstück nicht deshalb viel Geld, weil es wirklich besser ist als die anderen vergleichbaren Produkte, sondern weil es von einer bestimmten Marke stammt, die durch Werbung mit einem bestimmten Image versehen wurde.

Für die Kirche steht hier nicht nur die Realpräsenz Jesu in der Eucharistie in Frage, sondern der Realitätsgehalt theologischer Grundbegriffe überhaupt. Wenn „Erlösung“, „Sohn Gottes“, „Auferstehung“ usw. keine Rückbindung an die Realität haben, dann sind sie frei verhandelbare Verfügungsmasse des öffentlichen Diskurses. Eben das zeigt sich in der Diskussion um die interkonfessionelle Zulassung zum Abendmahl. Hier wird der Hinweis der katholischen Kirche auf den Wahrheitsanspruch der Evangelien und der katholischen Lehre von der Öffentlichkeit ausschließlich als Handeln aus machttaktischem Kalkül bewertet.

Andererseits muss man sich aber der Erkenntnis stellen, dass man hinter Kant nicht mehr wieder zurück kann. Für die Annahme einer Substanz der Dinge im Sinne von Aristoteles und Thomas von Aquin gibt es einfach keine Argumente.

Es gibt keine naturwissenschaftlichen Argumente. Man mag einwenden, dass es bei der Transsubstantiation ja auch gar nicht um Naturwissenschaft geht. Für Aristoteles und Thomas von Aquin war die Rückbindung ihrer Substanzlehre an die erfahrbare Wirklichkeit jedoch immer sehr wichtig. Sie haben die Substanz ja gerade nicht als von der Realität abgehobenes Deutungsmuster verstanden. Außerdem bestätigen naturwissenschaftliche Disziplinen wie Psychologie und Gehirnforschung die These Kants von der Substanz als Abstraktionsleistung des menschlichen Verstandes durchaus.

Es gibt außerdem keine philosophischen Argumente dafür. In der Philosophie geht es ja gerade nicht darum, frei ausgedachte Elemente einer subjektiven Weltsicht beliebig zusammenzustellen. Ein philosophischer Grundbegriff muss logisch beweisbar sein und er muss eine Notwendigkeit für die Erklärung von Zusammenhängen haben. Beides ist für den aristotelischen Substanzrealismus nach Kant nicht mehr der Fall. Kants Ansatz erklärt die Art und Weise, wie Menschen die Welt erkennen und Begriffe bilden, einfacher und besser. Die Annahme real existierender Substanzen bedeutet demgegenüber eine Zusatzannahme, die unbeweisbar und nicht notwendig, also letzten Endes überflüssig und im philosophischen Sinne falsch ist. Sie ist in ihrem universalen Wahrheitsanspruch widerlegt. Wer sie trotzdem benutzen will und das mit der internen Schlüssigkeit der Argumentation innerhalb des aristotelischen Weltbildes begründet, gibt den Universalitätsanspruch der katholischen Lehre auf und reduziert das gesamte Dogmengebäude zu einem sprachphilosophischen „Sprachspiel“ unter vielen andern.

Was aber für einen Christen gegenüber der naturwissenschaftlichen und der philosophischen Sicht noch weit bedeutsamer ist, ist die Tatsache, dass sich für einen solchen Substanzrealismus auch keine biblischen Anhaltspunkte finden lassen. In der gesamten Bibel wird das Sein der Dinge nicht problematisiert. Jeder Gegenstand ist, was er ist. Die Vorstellung, dass ein Gegenstand eine von seiner Erscheinung unterschiedene Substanz haben müsste, um seine Identität zu gewährleisten und seine Erkennbarkeit zu ermöglichen, ist dem Judentum, und damit auch Jesus Christus, fremd.

Am Ende dieses ersten Abschnitts erhebt sich also von neuem und in noch größerer Dringlichkeit die Ausgangsfrage. Was meint Jesus, wenn er das Brot verteilt und sprachlich klar und eindeutig das Brot mit sich selbst identifiziert: „Das ist mein Leib“?

3 Die Philosophie des „Seins“ bei Martin Heidegger

3.1 Person und Philosophie Martin Heideggers

Wer sich mit Martin Heidegger befasst und positive Impulse aus seinen Denkansätzen beziehen will, steht vor zwei massiven Problemen: seiner Person und seiner Philosophie. Die Verstrickung Heideggers in die nationalsozialistische Schreckensherrschaft zeigt viele der Verhaltensweisen, die die damaligen Akteure bleibend diskreditieren, auch wenn sie nicht direkt an den Massenmorden beteiligt waren: naive Ideologisierung und pathetischer Größenwahn; kleinbürgerliche Karriere- und Geltungssucht; das Leugnen und Schönreden der eigenen Schuld; der billige Hinweis darauf, dass andere auch nicht besser seien; schließlich die völlige Weigerung, die Katastrophe als durch eigenes Handeln verursacht zu erkennen.

Genauso problematisch sind allerdings auch viele Aspekte seiner Philosophie. Seine willkürlichen Übersetzungen griechischer Philosophen von Heraklit bis Aristoteles; sein sich zunehmend ausprägendes Bild einer Philosophiegeschichte, die von den Griechen direkt zu ihm selbst als Vollender abendländischen Denkens hinführt; seine drastische und teils rassistische Abwertung aller Kulturen und Denktraditionen, die nicht in dieses Raster hineinpassen; sein Spätwerk, das in einem mystischen Geraune pauschale Technikfeindschaft mit dem angeblich drohenden Untergang des Abendlandes verbindet: all das macht zunächst nicht den Eindruck, dass man hier bei der Suche nach einer objektiven Bestimmung und Klärung der Frage nach dem Wesen der Dinge fündig werden könnte.

Aber dieser Eindruck täuscht. Mit seinem ersten Werk „Sein und Zeit“ hat Heidegger genau das ge-

leistet. Das Buch ist eine der Wegmarken der Philosophie des 20. Jahrhunderts und hat so unterschiedliche Denkerinnen und Denker beeinflusst wie die politische Publizistin Hannah Arendt, die katholische Philosophin und Karmeliternonne Edith Stein und den an einem humanistischen Kommunismus orientierten Existenzphilosophen Jean-Paul Sartre. In „Sein und Zeit“ geht es darum, wieder einen objektiven Zugang zum Sein der Dinge zu finden. Heidegger gibt sich nicht damit zufrieden, was unsere Erkenntnis uns als das Bild der Dinge vermittelt. Er fragt danach, was die Dinge wirklich und unabhängig von unserer Erkenntnis sind und was sie aufgrund ihrer Seinsstruktur für uns Menschen bedeuten. Er fragt nach dem „Sein“ der Dinge und gleichzeitig nach dem „Sein“ unserer Existenz als Mensch. Der Begriff des Seins, den Heidegger in einer eigenwilligen und oft seltsam anmutenden sprachlichen Anstrengung von Grund auf neu entwickelt, hat in seiner Bedeutung eine strukturelle Verwandtschaft mit dem, was Aristoteles als „Ousia“ und Thomas von Aquin als „Substantia“ bezeichnet haben. Heideggers Analyse des Seins kann uns deshalb helfen, das Wesen der Wandlung in der Eucharistiefeier neu zu verstehen, ohne die Anliegen, die der Philosophie des Thomas von Aquin zu Grunde liegen, aufzugeben.

Um dieses Problem klären zu können, habe ich im zweiten Teil der Arbeit zunächst einmal die Grundaussagen von „Sein und Zeit“ dargelegt. Es geht mir dabei allerdings nicht um eine neutrale, sozusagen lehrbuchmäßige Zusammenfassung des Buches. Das ist angesichts Heideggers dichter und erfindungsreicher Sprache und der komprimierten Inhaltlichkeit auch gar nicht möglich. Es geht mir um eine interpretierende Zusammenfassung, in der die Begriffe und Argumente Heideggers schon auf ihre Anwendung im Hinblick auf die Transsubstantiation gedeutet und gewichtet werden.

3.2 „Sein“ und „Seiendes“

Der Gedankengang Heideggers beginnt damit, dass er die Grunddifferenz zwischen dem konkreten Gegenstand und dem ihm innewohnenden Wesen wieder einführt. Dass, was Kant und seine Nachfolger also auseinandergelegt hatten, nämlich hier der nur empirisch-wissenschaftlich erfassbare Gegenstand, dort der Mensch, der ein Bild in seiner Erkenntnis entwickelt, verlegt Heidegger also wieder in den Gegenstand selbst. Den Gegenstand bezeichnet er als das „Seiende“ (das, was konkret in der Welt ist); das Wesen dieses Seienden, nach dem Heidegger fragt, ist sein „Sein“.

Dieser Ansatz entspricht der Grunddifferenz zwischen dem konkreten Gegenstand und seiner Ousia bzw. Substanz bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Wie Aristoteles und Thomas setzt Heidegger voraus, dass das Sein des Gegenstandes in ihm selbst liegt. Erkenntnisprozesse bei einem eventuel-

len menschlichen Betrachter sind dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, auch nicht, dass sich im Bewusstsein des Betrachters eine Kantsche Erkenntnissubstanz als Abstraktion vieler Begegnungen mit dem Gegenstand bildet. Dennoch hat der Gegenstand (das Seiende) ein eigenes Sein, das zunächst einmal unabhängig von der Erkenntnis eines Betrachters ist. Die Beziehung zwischen dem eigentlichen Sein des Gegenstandes und dem subjektiven Bild in der Vorstellung des Betrachters wäre dann noch zusätzlich zu klären.

Die Frage ist natürlich, was dieses Sein des Seienden ausmacht, wenn sich doch die Trennung in substantielle und akzidentielle Eigenschaften als nicht hinreichend für die Bestimmung einer realen Substanz eines Gegenstandes erwiesen hat. Heideggers Ansatz zur Beantwortung dieser Frage ist, dass das Sein eines Seienden in der prozesshaften Verflechtung und in den gegenseitigen Beziehungen im Zusammenhang der Welt besteht. Die Terminologie, die er verwendet, um seinen Ansatz zu entwickeln und zu verdeutlichen, soll in den nächsten Abschnitten auf ihre Bedeutung hin untersucht werden.

3.3 „In-der-Welt-sein“, „Geworfenheit“ und „Mit-sein“ als Grundstrukturen des Seins

Das „In-der-Welt-sein“: Nach Heidegger lässt sich das Sein eines Gegenstandes nur erschließen, wenn man von vorneherein mitbedenkt, dass er Teil eines größeren Zusammenhangs, der Welt ist. Diese Grundvoraussetzung bezeichnet Heidegger als „In-der-Weltsein“. Das Sein des Seienden wird bestimmt durch die Beziehungen, die es mit den Dingen seiner Umwelt, besser gesagt seiner Mitwelt, verbindet. Es ist nicht möglich, einen Gegenstand aus dieser Mitwelt herauszulösen und isoliert zu betrachten, ohne ihn in seinem Sein zu verändern und massiv zu beschneiden.

Die „Geworfenheit“: Dieses In-der-Welt-sein ist kein bedingtes oder irgendwie gewähltes, es ist auch nicht die Erkenntnisperspektive eines Betrachters. Von vorneherein ist alles Seiende und vor allem das menschliche Dasein als bewusste Form des Seienden in diesen Weltzusammenhang hinein „geworfen“. Mit dem Begriff „Geworfenheit“ macht Heidegger deutlich, dass wir dem In-der-Welt-sein nicht enttrinnen können, das sich das Sein eines Gegenstandes immer nur als „Mit-sein“ erschließen kann.

Das „Mit-sein“: Im Mit-sein ist das Seiende verbunden mit den anderen Dingen, mit denen es gemeinsam in der Welt ist, ja die Welt bildet. Das Mit-sein besteht aber nicht in einem bloßen Nebeneinander der Dinge. Es besteht auch nicht aus Kommunikations- und Interaktionsformen, die das Sein der Dinge unbeeinflusst lassen. Es besteht im gemeinsamen Eingebundensein in Beziehungen,

in denen sich das Sein der Dinge dadurch bestimmt, dass sie sich gegenseitig beeinflussen und verändern. Der Mensch als Seiendes in der Welt kann das Sein eines Gegenstandes also nicht von außen erkennen. Es erschließt sich ihm nur, wenn er ihm angemessen begegnet und sich in dieser Begegnung auch verändern lässt.

Nach dem, was bisher gesagt worden ist, können wir also folgendes festhalten: Das Sein eines Gegenstandes ist eine real existierende Grundstruktur. Sie besteht aber nicht in erster Linie aus seinen dinglichen Eigenschaften, sondern liegt in seiner Verflochtenheit mit dem anderen Seienden, das ihm in seiner Geworfenheit in der Welt begegnet. Im Mit-sein haben wir einen ersten Anhaltspunkt dafür, worin das Sein eines Gegenstandes bestehen kann.

3.4 „Zuhandenheit“, „Sorge“ und „Gestimmtheit“ als Grundformen menschlicher Seinserkenntnis

Die „Zuhandenheit“: Im vorigen Abschnitt ist schon gesagt worden, dass sich das Sein der Dinge für den Menschen nie aus einer rein wissenschaftlichen, beobachtenden Grundhaltung heraus erschließt. Es wird nur erkennbar in einer angemessenen Begegnung mit ihnen. Diese angemessene Begegnung bezeichnet Heidegger als „Zuhandenheit“. Wenn ich einen Hammer reduziere auf seine Materialien, seine Form, sein Gewicht, etc., dann ist er für mich bloß „vorhanden“, sein eigentliches Sein bleibt mir verborgen. Nur wenn er mir „zuhanden“ wird, wenn ich ihn benutze, erschließt sich mir das Sein des Hammers. Dieses Sein des Hammers ist real; er ist nur deshalb so wie er ist, damit er mir in dieser Form als Hammer zuhanden sein kann. Dieses Sein ist also unabhängig von meiner Erkenntnis. Es kann sich mir aber erschließen, wenn ich ihn benutze.

Die „Sorge“: Im Begriff der Sorge dynamisiert sich diese Art und Weise der Seinserkenntnis. Der Mensch nimmt die Dinge nicht nur in ihrer statischen Zuhandenheit wahr, sondern in ihren zeitlichen Bewegungs- und Entwicklungsstrukturen. Ich Sorge mich darum, in welcher Form mir der Hammer auch morgen noch in seiner Zuhandenheit begegnet. Ganz konkret: was ich mit ihm machen werde, ob er auch dazu geeignet ist, ob er nicht vielleicht etwa zerbricht oder verloren geht. In dieser Sorge erschließt sich dem Menschen ein weiterer und entscheidender Aspekt des Seins der Dinge: die zeitliche Dimension.

Diese Herausstellung der Sorge als derjenigen Grundverfassung, in der sich dem Menschen das Sein der Dinge in ihrer zeitlichen Dimension am besten erschließt, bedarf allerdings der Kommentierung. Es zeigt sich hier eine für Heidegger typische etwas unfrohe, dunkel eingefärbte Weltsicht, die sein gesamtes Werk durchzieht. Von der gedanklichen Strukturierung her kann der Platz, den bei

Heidegger die Sorge einnimmt nämlich auch durch das Vertrauen ausgefüllt werden. Auch im Vertrauen begegnet der Mensch dem Sein der Dinge in ihrer zeitlichen Dimension. Das Vertrauen besteht in dem Bewusstsein, seinen Ort in der Mitwelt finden zu können, wie auch immer sie ihm morgen gegenübertritt wird. Es geht also nicht um eine kurzschlüssige Sorglosigkeit, die leichtfertig annimmt, dass die Welt morgen genau so aussehen wird wie heute. Es geht um das Grundvertrauen, dass sich im Bewegungsspiel alles Seienden immer auch ein sinnvoller und guter Platz für das eigene menschliche Dasein finden lässt. Mehr noch: dass sich die Sinnhaftigkeit und Qualität dieses Daseins zuallererst danach bemisst, ob sich der Mensch dem ihm Begegnenden angemessen verhält. Einem Christen kommt dabei der Satz Jesu aus dem Matthäusevangelium in den Sinn: „Sorgt euch nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen.“ (Mt 6,34)

Das „Gestimmtsein“: Um sich das Sein der Dinge zu erschließen, muss der Mensch dieses auf sein eigenes Dasein hin interpretieren, er muss sich zu ihnen verhalten. Verhalten bedeutet aber auch: emotional verhalten. Die emotionalen Grundhaltungen des Menschen in der Begegnung mit seiner Mitwelt bezeichnet Heidegger als „Gestimmtsein“. Dieses Gestimmtsein zeigt dem Menschen weitere Aspekte des Seins der Dinge auf. Es darf nicht verwechselt werden mit Emotionen, die man einem bestimmten Gegenstand entgegenbringt, und die in der Regel Gefühle sind, die man aus seiner Erinnerung heraus auf den Gegenstand überträgt. Es geht beim Gestimmtsein um emotionale Grundhaltungen, innerhalb derer sich das Sein der Dinge als etwas für das eigene Dasein Bedeutsames enthüllt. Nur in der Gestimmtheit der Angst kann der Mensch z.B. das Sein eines Gegenstandes als etwas Bedrohliches erkennen; nur in der Gestimmtheit der heiteren Ausgeglichenheit als etwas Harmonisches und in sich Stimmiges; nur in der Gestimmtheit der Sehnsucht als etwas Wertvolles und Unerreichbares. Analog zu seiner Heraushebung der Sorge weist Heidegger der Angst eine Schlüsselrolle für die Entdeckung des Seins der Dinge zu. Das ist nicht ganz konsequent, denn auch andere Formen des Gestimmtseins sind Träger intensiver Begegnungen, in denen sich das Sein eines Gegenstandes erschließt.

Der Begriff des Gestimmtseins bei Heidegger ist zwar mit etwas kritischer Distanz zu betrachten. Ist hier nicht schon die Grenze zu einem Subjektivismus erreicht, der die Dinge nur das sein lässt, was sie für das subjektive emotionale Empfinden sind? Bei aller diesbezüglicher Vorsicht ist es aber doch so, dass es Aspekte des realen Seins der Dinge gibt, die sich dem Menschen nur im entsprechenden Gestimmtsein erschließen. Nach Heideggers Ansatz liegt das Sein des Seienden in den wechselseitigen Beziehungen, also auch in den wechselseitigen Beziehungen zwischen Menschen und Dingen. Da im Menschen die Möglichkeit angelegt ist, sich emotional auf seine Mitwelt zu beziehen, gehört auch das Gestimmtsein zu den Formen der Seinserkenntnis dazu.

Um das Beispiel des Hammers noch einmal zu verwenden: in der alltäglichen Zuhandenheit nehme ich den Hammer nur als Werkzeug zum Nägeleinschlagen wahr. In der Gestimmtheit der Angst kann ich ihn auf einmal als etwas entdecken, mit dem man Menschen verletzen kann. Es ist dabei nicht so, dass der Hammer mir Angst macht. Vielmehr erschließt mir die schon vorhandene Gestimmtheit der Angst die Seinsmöglichkeit des Hammers als Waffe.

Ergänzend muss gesagt werden, dass es auch Formen des Gestimmtseins gibt, die Seinserkenntnis ausdrücklich verhindern. Im Hass z.B. weigert sich der Mensch, das ihm begegnende Seiende in seiner ganzen Wirklichkeit wahrzunehmen. Er reduziert es auf die Elemente, die er abwerten und verachten kann. Auch die Gleichgültigkeit ist eine Form des Gestimmtseins. In ihr weigert sich der Mensch, den Dingen und Menschen in ihrem Sein zu begegnen.

3.5 Die zeitliche Dimension des Seins und das „Sein zum Tode“

Schon in der Sorge bzw. dem Vertrauen als Grundform der Seinserkenntnis zeigt sich, dass das Sein der Dinge nie etwas statisches, unveränderliches ist. Was die Dinge in ihrem begegnenden Mit-sein sind, ergibt sich letztlich nur aus dem zeitlichen Verlauf der Beziehungen, in denen sie stehen. Diese Beziehungen wachsen und vergehen, sie verändern sich und mit ihnen auch die Dinge. Alles Seiende in der Welt entwickelt sich in einem unaufhaltsamen Prozess auf sein jeweiliges Ende hin. Erst mit diesem Ende ist die Entwicklung abgeschlossen, erst mit diesem Ende wird deutlich, worin sein eigentliches Sein bestanden hat.

Das präziseste und klarste Beispiel für diesen Zusammenhang findet sich in der Kunstform, in der die Zeitlichkeit am intensivsten aufleuchtet, in der Musik. Was ein Musikstück aussagt, was es bedeutet, wird erst mit seinem Ende völlig deutlich. Erst mit dem Verklingen des letzten Tones zeigt es sich in seinem ganzen Sein und entzieht sich paradoxerweise im gleichen Moment der Wahrnehmung. Diese Ähnlichkeit mit der grundlegenden Struktur des Seins überhaupt macht die Intensität und Tiefe der Musik als Kunstform aus.

Heidegger hat diese Grundbedingung des Seins als „Sein zum Tode“ bezeichnet. Das Sein zum Tode gibt der Existenz alles Seienden etwas Dringliches und Unwiderrufliches. Nichts, die unbelebten Dinge nicht, und der Mensch erst recht nicht, kann in einem bestimmten Seinszustand festgehalten werden. Dieses unentrinnbare Fortschreiten zum Ende, die zwangsläufige Unabgeschlossenheit des Seins in der Zeitspanne seiner Existenz gibt der Existenz zweifellos etwas Tragisches (das Heidegger selbstverständlich betont). Es kann aber auch den Blickwinkel auf den Tod verändern: das zeitliche Ende der Existenz ist eben nicht nur die finale Katastrophe, sondern auch die Vollendung,

in der das Seiende zu seinem ganzen und eigentlichen Sein findet.

Durch die Grundbedingung der Zeitlichkeit in allem Seienden, durch das Sein-zum-Tode wird deutlich, dass die Geschichte eines Gegenstandes zu seinem Sein dazugehört. Ob mit dem Hammer immer nur Nägel eingeschlagen wurden oder ob mit ihm ein Mensch ermordet wurde, bestimmt sein Sein grundlegend mit. Auch wenn man es dem Hammer nicht anmerkt, ist seine Geschichte ein objektives Element seines Seins.

Um beim Beispiel mit dem Mord zu bleiben: Die Verknüpfungen von der Gegenwart des Hammers hin zu seiner Vergangenheit, zum Augenblick der Tat, bestehen tatsächlich. Immer besteht die Möglichkeit, dass die zunächst verborgene Dimension seines Seins wieder ans Licht gerückt wird, etwa durch eine Zeugenaussage oder durch eine angemessene kriminaltechnische Untersuchung. Aber auch wenn das nicht geschieht, so bleibt sein Sein doch als Leerstelle Bestandteil des ganzen Ablaufs. „Das Opfer wurde mit einem schweren, kantigen Gegenstand erschlagen. Die Tatwaffe wurde nicht gefunden“, heißt es dann etwa. Darüber hinaus gilt natürlich grundsätzlich, dass das Sein der Dinge unabhängig von unserer Erkenntnis ist. Die Geschichte des Hammers bleibt objektiver Bestandteil seines Seins, auch wenn sich niemand dafür interessiert.

3.6 Die Frage nach dem Hasen

Nachdem wir nun die Seinsdeutung Martin Heideggers in ihrer Struktur und Begrifflichkeit in Umrissen kennengelernt haben, können wir auch die Frage nach dem Wesen eines Hasen neu stellen und beantworten: Was macht einen Hasen zum Hasen? Die Antwort ist schlicht, fast banal, aber dennoch präzise und umfassend: Ein Hase ist ein Hase, weil seine Eltern auch Hasen waren. Sein Sein ist bestimmt durch die lange Evolutionsgeschichte, in der sich die Hasen als Art entwickelt haben. Es ist begrenzt durch die Tatsache, dass sich nur Hasen untereinander fortpflanzen können. Und es entfaltet sich in den vielfältigen Beziehungen, in denen Hasen in ihrem ökologischen Lebensraum, ihrer Mitwelt, eingebunden sind.

Auch die menschlichen Mythen und Erzählungen, die sich um den Hasen gebildet haben, gehören zu seinem Sein dazu, da sie in einem realen Begegnungsprozess zwischen Mensch und Hase entstanden sind. Sie nehmen Bezug auf objektive Eigenschaften wie Fruchtbarkeit, Schnelligkeit, Friedfertigkeit und Fluchtverhalten. Und sie beeinflussen die Lebensbedingungen des Hasen, da die positive Grundstimmung dieser Mythen Menschen dazu motiviert, Hasen zu schützen. Auch wenn diese Geschichten also in gewisser Weise nur im Bewusstsein des Menschen existieren, greifen sie doch in die tatsächlichen Seinsstrukturen mit ein. Sie sind ein relevanter Faktor in einem Kommuni-

kationsprozess, wenn auch natürlich weit weniger, als sie suggerieren.

Also konkret: Hasen sind nicht klug oder niedlich, weil das in Erzählungen über sie gesagt wird. Aber weil sie in Erzählungen als klug bzw. niedlich dargestellt werden, gibt es ein starkes menschliches Bedürfnis, Lebensräume für Hasen zu schützen. In diesen können dann reale Hasen leben, die nicht leben würden, wenn es die Erzählungen nicht gäbe. In diesem Sinne sind Mythen und Erzählungen tatsächliche Faktoren in einem Kommunikationsprozess und gehören zu den Grundbestimmungen des Seins eines Gegenstandes mit dazu.

3.7 Fazit

Am Anfang dieses dritten Kapitels dieser Arbeit habe ich bereits gesagt, dass Heidegger mit seiner Unterscheidung zwischen Seiendem und Sein die Grunddifferenz wiederherstellt, die für Aristoteles und Thomas von Aquin in der Unterscheidung zwischen dem Gegenstand und seiner Substanz lag. Sein Begriff des Seins entspricht dabei strukturell dem der Substanz bei Aristoteles und Thomas, allerdings in einer neuen Begründung, die Kants Kritik berücksichtigt. Durch seine Darstellung des In-der-Welt-seins und des Mit-seins der Dinge, durch seine Herausarbeitung von Begegnung und Beziehung in ihrem zeitlichen Verlauf als Grundstrukturen des Seins hat er die Frage nach dem Wesen der Dinge wieder objektiviert. Es ist eben nicht so, wie Kant es dargestellt hat, dass das Wesen der Dinge nur in unserem Bewusstsein konstruiert wird. Die Beziehungs- und Begegnungsstrukturen, in denen das Sein liegt, sind real und unabhängig von unserer Erkenntnis. Wir können also „Transsubstantiation“ neu deuten als „Seinsumwandlung“.

Die Kantsche Erkenntnissubstanz, das abstrahierende Bild, das wir uns von den Dingen machen, gibt es in unserem Bewusstsein natürlich schon. Wir müssen uns aber klar machen, dass dieses Bild nicht deckungsgleich ist mit dem realen Sein der Dinge. Um die Dinge in ihrem Sein zu erkennen, müssen wir ihnen begegnen, uns in Beziehung zu ihnen setzen. Zuhandenheit, Sorge (bzw. Vertrauen) und Gestimmtsein sind Grundformen der Erkenntnis, die uns dem Sein der Dinge weit näher bringen als statische Bilder, die der Verstand entwirft. Diese Form der Seinerkenntnis in der Begegnung ist zwar real, sie ist aber nie vollständig. Ich kann immer nur einen Teil des Seins eines Gegenstandes erfahren. Der Rest ist zwar tatsächlich vorhanden, bleibt aber für mich im Dunkeln.

Ausgerüstet mit der Erkenntnis, dass es ein tatsächliches und bedingungsweise erkennbares Sein der Dinge gibt, können wir uns jetzt mit Aussicht auf Erfolg wieder der Frage nach der Transsubstantiation zuwenden, indem wir sie in erneuerter Form stellen: Was bedeutet es, dass sich das Sein des Brotes und des Weines in das Sein des Leibes und Blutes Christi verwandelt?

4 Seinsverwandlung in der Eucharistie vor dem Hintergrund des existenzphilosophischen Seinsbegriffs

4.1 Textkritische Untersuchung der Einsetzungsworte

Vor einer Klärung der Frage, wie sich das Sein des Brotes in das Sein des Leibes Christi verwandeln kann, ist es notwendig, die in den verschiedenen Abendmahlsberichten überlieferten Einsetzungsworte Jesu auf ihre genaue sprachliche Bedeutung hin zu untersuchen. Dabei muss der doppelte Charakter der Evangelien als Berichte über die geschichtliche Person Jesu einerseits und als beginnende theologische Reflektion durch die Urgemeinde immer im Auge gehalten werden. Mit einiger Vorsicht ist es möglich, Wahrscheinlichkeiten über den Hergang der Einsetzung des Abendmahls abzuleiten. Immer aber repräsentiert der Text der Evangelien die vom heiligen Geist geleitete Überlieferung und Auslegung. Diese Auslegung fand unter Mitwirkung der Apostel statt, die ja Augenzeugen der Ereignisse waren. Ein vermuteter historischer Hergang kann also nie als Argument gegen die theologischen Aussagen der Evangelien verwendet werden. Trotzdem lassen sich mit Hilfe der historisch-textkritischen Methode einige interessante Bedeutungsnuancen der Einsetzungsworte herausarbeiten.

Der gesamte Kontext der Evangelien, die Herkunft Jesu und seine Verbundenheit mit den Menschen in Galiläa sind deutliche Hinweise darauf, dass er seine Botschaft in der damaligen allgemeinverständlichen Alltagssprache, also auf aramäisch verkündete. Griechisch, die Sprache der Evangelien, war die Sprache der gebildeten Oberschicht, die weder von den Hörern seiner Predigten noch von den Aposteln, die zum großen Teil einfache Fischer waren, verstanden worden wäre. Man kann also davon ausgehen, dass die Einsetzungsworte eine aramäische Grundform haben. Wenn man nun den griechischen Satz „Das ist mein Leib“ ins Aramäische übersetzt, macht man zwei interessante Feststellungen.

Erstens hat das aramäische Wort für „Leib“ ein Bedeutungsspektrum, das das gesamte körperliche Selbst des Menschen mit umfasst. Hier kommt wieder zum Tragen, dass in der jüdischen Denkweise das Sein der Gegenstände unproblematisch ist: das körperliche Selbst ist der ganze Mensch. Eine Unterscheidung zwischen materiellem Leib und immateriellen Geist gibt es hier nicht. Wenn Jesus also auf aramäisch sagt „das ist mein Leib“, dann meint er sich selbst mit allen Aspekten seiner Person. Eine Reduzierung auf den materiellen Aspekt, gar auf das Fleisch im biologischen Sinne ist aus dieser Aussage Jesu nicht abzuleiten.

Zweitens ist es so, dass es im Aramäischen (wie überhaupt in den semitischen Sprachen) das Verb

„sein“ nicht gibt. Es gibt also rein sprachlich nicht die Möglichkeit, die Identifizierung zweier Dinge mit der Verknüpfung „das ist“ auszudrücken. Wie schon gesagt: das Sein eines Gegenstandes wird im jüdischen Denken nicht problematisiert. Trotzdem vollzieht Jesus natürlich die Identifikation seines Leibes mit dem Brot, allerdings ohne die differenzierten Fragestellungen zu meinen, die sich in der europäischen Philosophie damit verbinden. Das bedeutet jedoch nicht, dass es überflüssig wäre, sich mit der philosophischen Deutung dieser Gleichsetzung zu befassen. Es handelt sich hierbei um einen notwendigen und unvermeidlichen Akt der Inkulturation, d.h. der Einwurzelung der Botschaft Jesu in das europäische Denken. Der Frage „Was ist das?“ können wir als Europäer bzw. westlich denkende Menschen nicht entkommen, wir müssen sie auf die eine oder andere Art beantworten. Das ist übrigens ganz unabhängig vom Bildungsniveau. Es geht hier nicht um eine Frage, die nur für akademische Zirkel von Belang ist, sondern um eine Grundstruktur europäischen Denkens, die unseren Alltag so selbstverständlich prägt wie der Dur-Dreiklang die europäische Musik. Wer nicht bereit ist, zu sagen: „Das Brot ist der Leib Christi“, sagt als Alternative: „Das Brot ist ein Symbol.“ Diese zweite Meinung interpretiert aber die Aussage der Evangelien in einer Weise auf den europäischen Kontext, der durch den aramäischen Wortlaut nicht gedeckt ist.

Bei dem Kelchwort ist die Textgrundlage unklarer. Bei Lukas und Paulus heißt es: „Dies ist der neue Bund in meinem Blut“, während bei Markus und Matthäus steht: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“ Die Bedeutung der körperlichen Präsenz Jesu in Gestalt des Weines ist also nicht so eindeutig und einstimmig wie bei der Identifikation von Brot und Leib. Es gibt daher die Meinung, dass Jesus diese Identifikation von Wein und Blut nicht vollzogen hat, gestützt durch die Beobachtung, dass die Vorstellung, Blut zu trinken, im jüdischen Denken ein Tabubruch ist. Demgegenüber steht die Bezeugung der Wandlung auch des Weines bei Markus und Matthäus, und auch die Warnung des Paulus im Korintherbrief weist in dieselbe Richtung: wer unwürdig am Abendmahl teilnimmt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn.

Die reine Beobachtung, dass Blutgenuss im Judentum tabuisiert war und bis heute ist, ist zwar richtig. Aber der Prozess und die Hinrichtung Jesu gründen ja gerade darin, dass er wesentliche Tabus des Judentums gebrochen hat. Im engen zeitlichen Zusammenhang mit der Gerichtsverhandlung, in der er auf die Frage: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?“ antwortet: „Ich bin es“, ist eine bewusste Identifikation des Weines mit seinem Blut keineswegs undenkbar. In diesem Zusammenhang kann man auch darauf hinweisen, dass ausgerechnet das Matthäusevangelium, das sich an eine judenchristliche Gemeinde richtet, die ausdrückliche Form der Wandlung auch des Weines überliefert.

Fest steht auf jeden Fall, dass die Betonung des neuen Bundes im Kelchwort auf eine weitere Be-

deutung des Abendmahles hinweist: es ist die Grundlage für die Gemeinschaft der Kirche, den neuen Bund, der über die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk hinausgeht. Hier wird deutlich, dass das Abendmahl nicht nur ein einmaliges Ereignis ist, sondern eine bleibende Rolle in der Gemeinschaft der Christen spielt. Diese bleibende Rolle wird durch die Aufforderung zur Wiederholung noch einmal ausdrücklich bestätigt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, heißt es bei Lukas und Paulus. Von Anfang an und unter Mitwirkung und Leitung durch die Apostel, die Zeugen der ersten Abendmahlsfeier mit Jesus gewesen waren, war die regelmäßige Feier des Abendmahles auch Praxis in der Urgemeinde. In der Befolgung der Aufforderung Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, konstituiert sich Kirche bis heute.

4.2 Realpräsenz und Symbol

Die heutigen Diskussionen über das Abendmahl kreisen um die zwei Pole Realpräsenz und symbolische Präsenz. Ist Jesus in Gestalt von Brot und Wein wirklich zugegen (lat.: real präsent), oder sind Brot und Wein nur Symbole für diese Anwesenheit? Bevor wir also daran gehen, die Bedeutung der Realpräsenz und der Transsubstantiation zu klären, ist es sinnvoll, zunächst einmal in Abgrenzung dazu zu bestimmen, was ein Symbol ist.

Ein Symbol ist ein durch einen bewussten Akt definierter Träger einer Bedeutung. Das Symbol hat keine reale Beziehung zu dieser Bedeutung; diese wird lediglich auf das Symbol übertragen, das Symbol erinnert an diese Bedeutung. Das Symbol kann deshalb ausgetauscht werden, ohne dass sich die Bedeutung ändert. Ein gutes Beispiel dafür sind Firmenlogos. Auf das Logo wird die wirtschaftliche Aktivität und die Art der Produkte übertragen. Wenn wir das Logo sehen, wissen wir: aha, hier geht es um eine bestimmte Art von Autos oder von Zahnpasta oder von was auch immer. Die Bedeutungsübertragung erfolgt zunächst durch einen Beschluss der Firmenleitung, dann durch Werbung und durch Kundenerfahrung. Ein solches Logo kann ausgetauscht werden, ohne dass sich an den Aktivitäten oder Produkten der Firma etwas ändert. Tatsächlich passiert das auch öfter, wenn Firmen den Eigentümer wechseln oder einfach nur ihr Logo dem veränderten Zeitgeschmack anpassen wollen.

Ein Beispiel für ein solches Symbol im Christentum ist der Fisch. Dass der Fisch Jesus Christus symbolisiert, hat mit Jesus selbst nichts zu tun. Es liegt an einer willkürlich vorgenommenen Bedeutungsübertragung, die auf einer sprachlichen Zufälligkeit beruht. Die Buchstaben des griechischen Wortes für Fisch, „Ichtys“, bilden die Anfangsbuchstaben für ein kurzes Glaubensbekenntnis: Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser. Dieses Symbol ist austauschbar, und es hat auch eine Reihe

anderer Symbole für Jesus Christus gegeben: das Lamm, den Pelikan, das Kreuz, etc.

Realpräsenz hingegen meint, dass der Bedeutungsträger mit der Bedeutung gleichzusetzen ist. Brot und Wein symbolisieren Jesus nicht, sie sind Jesus. In Gestalt von Brot und Wein ist Jesus uns so nahe, wie er es vor 2000 Jahren in menschlicher Gestalt den damaligen Menschen war. Ein Beispiel aus unserem Wirtschaftssystem kann diesen Unterschied noch einmal deutlich machen, auch wenn es im Hinblick auf die Eucharistie nicht überstrapaziert werden darf. Ein Verrechnungsscheck ist ein Symbol für einen Geldbetrag. Wenn ich den Scheck verliere, kann ich zum Aussteller gehen und erhalte einen neuen. Ein eventueller Finder des Schecks kann damit nichts anfangen. Der Scheck hat den Geldbetrag nur symbolisiert. Mit einem Geldschein ist der Geldwert aber real verbunden. Wenn ich den Geldschein verliere, habe ich Pech gehabt. Ein Finder kann den Geldschein ohne Einschränkungen selbst verwenden.

4.3 Wie verstand Jesus seine leibliche Präsenz? - Die Heilung der Frau, die an Blutungen litt

Wer die Frage stellt, was Jesus meinte, wenn er das Brot mit seinem Leib identifizierte, muss gleichzeitig fragen, wie er Leiblichkeit überhaupt verstand. Die Frage nach dem, was den Körper ausmacht, ist nicht so einfach zu beantworten, wie es zunächst scheint. Gehört die obere Schicht abgestorbener Hautzellen noch mit zum Körper? Schließlich stehen wir ja mit nichts anderem in Kontakt, wenn wir uns gegenseitig berühren. Gehört die Hülle von Feuchtigkeit und Gerüchen, die wir um uns verbreiten, mit dazu? Wenn sich uns jemand auf weniger als ca. 50 cm nähert, fühlen wir uns körperlich berührt, entweder bedrohlich oder zärtlich. Gehört eine Brille mit zum Körper? Sie ist ja schließlich entscheidend für das gesamte Körpergefühl des Brillenträgers, für seine Bewegungen, seine körperlichen Aktivitäten. Gehört unsere Kleidung dazu? Viele Berührungen sind durch Kleidung vermittelt, wir nehmen sie trotzdem als reale körperliche Berührungen wahr.

Ein weiterer Aspekt: wir nehmen ständig Materie in uns auf und geben sie ab. Mehrmals im Laufe unseres Lebens werden alle Atome unseres Körpers ausgetauscht. Was macht unseren Körper aus, wenn er offensichtlich mehr ist als eine Ansammlung von Materie?

Die Frage nach dem Leib ist also außerordentlich komplex. Es gibt aber eine kleine Evangelienstelle, die ein deutliches Licht darauf wirft, wie Jesus seine Leiblichkeit selbst verstanden hat: die Perikope von der Heilung der Frau, die an Blutungen litt. Die Geschichte wird im Lukasevangelium erzählt, im Wortsinne beiläufig, eingefügt in die Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Jairus:

„Während Jesus auf dem Weg zu ihm war, drängten sich die Menschen um ihn und erdrückten ihn beinahe. Darunter war eine Frau, die seit zwölf Jahren an Blutungen litt und bisher von niemandem geheilt werden konnte. Sie drängte sich von hinten an ihn heran und berührte den Saum seines Gewandes. Im gleichen Augenblick kam die Blutung zum Stillstand. Da fragte Jesus: Wer hat mich berührt? Als alle es abstritten, sagten Petrus und seine Gefährten: Meister, die Leute drängen sich doch von allen Seiten um dich und erdrücken dich fast. Jesus erwiderte: Es hat mich jemand berührt, denn ich fühlte, wie eine Kraft von mir ausströmte. Als die Frau merkte, dass sie es nicht mehr verheimlichen konnte, kam sie zitternd zu ihm, fiel vor ihm nieder und erzählte vor allen Leuten, warum sie ihn berührt hatte und wie sie durch die Berührung sofort gesund geworden war. Da sagte er zu ihr: Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden!“ (Lk 8, 43-48)

Die Geschichte macht einige wesentliche Aussagen, die für unsere Fragestellung relevant sind. Erstens zeigt sie, dass sich die leibliche Selbstwahrnehmung Jesu nicht auf den biologisch definierten Körper beschränkt. Er fragt: „Wer hat mich berührt?“, obwohl die Frau lediglich den Saum seines Gewandes berührt hat. Dieser Saum des Gewandes gehört für Jesus offensichtlich zu seinem Leib dazu. Da in der aramäischen Sprache Leib und personale Identität in eins fallen, berührt also die Frau die ganze Person Jesu, indem sie den Saum seines Gewandes berührt.

Zweitens geht Jesus von einer objektiven Wirkungsmacht seiner körperlichen Präsenz aus. „Es hat mich jemand berührt, denn ich fühlte, wie eine Kraft von mir ausströmte.“ Jesus bemerkt dieses Ausströmen der Kraft, ohne zunächst zu wissen, was dieser Vorgang überhaupt zu bedeuten hat. Es handelt sich bei dieser Heilung also nicht um ein psychotherapeutisches Einwirken auf die geheilte Frau. Eine solche Form des Einwirkens können wir vermuten bei den Heilungen, die mit Sündenvergebungen zusammenhängen, vielleicht auch bei einigen Dämonenaustreibungen oder anderen Begebenheiten. Hier geht es aber eindeutig darum, dass Jesus einen Kraftfluss spürte, ohne zu wissen, wem und welcher Situation dieser überhaupt gegolten hat. Die körperliche Präsenz Jesu wirkt also nach seiner eigenen Aussage ohne die Zuhilfenahme psychotherapeutischer oder spiritueller Kommunikationsmuster.

Aber die Möglichkeit der Heilung durch die körperliche Präsenz Jesu ist offenbar nicht allein entscheidend. Viele Menschen berührten Jesus auf seinem Weg durch die Stadt, sodass die Apostel die Frage Jesu nach der Berührung sogar auf höfliche Weise als Unsinn bewerteten. „Meister, die Leute drängen sich doch von allen Seiten um dich und erdrücken dich fast.“ Geheilt wurde jedoch nur die Frau. „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen“, sagt Jesus in scheinbarem Widerspruch zu seiner ersten Aussage, nach der die Heilung durch die von ihm ausgehende Kraft bewirkt wurde. Tatsächlich handelt es sich nicht um einen Widerspruch, sondern um einen Interaktionsprozess, der al-

len gelungenen Begegnungen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen zugrunde liegt. Gott handelt, aber er handelt nicht ohne Zustimmung des Menschen. Der Mensch muss sich der göttlichen Gnade in freier Willens- und Glaubensentscheidung öffnen.

Schließlich sei noch gesagt, dass die Durchbrechung des Blut-Tabus, das bei der Besprechung des Kelchwortes schon angesprochen wurde, auch in dieser Geschichte eine Rolle spielt. Selbstverständlich war es der blutenden Frau streng verboten, einen Mann, gar einen Rabbi, zu berühren. Mit ihrem öffentlichen Bekenntnis dazu riskierte sie die Strafe der Steinigung. Mit seinen Worten „Geh in Frieden“ setzt Jesus dieses Tabu und die mit ihm verbundenen Sanktionen außer Kraft.

4.4 Eucharistie als Ausweitung der körperlichen Präsenz Jesu

Wenn man den Prozess der Veränderung des Seins in der Umwandlung vom Brot zum Leib Christi untersucht, muss man zunächst einmal darauf schauen, was „Brot“ überhaupt ist. Brot ist nämlich keineswegs ein natürlicher Gegenstand, der einfach so „da“ ist. Brot ist entstanden in einem Jahrtausende währenden kulturellen Prozess, in dem die Entwicklung der menschlichen Landwirtschaft mit der Züchtung von Getreidesorten ebenso eine Rolle spielt, wie die zunehmende Kenntnis über das Kochen und Backen von Lebensmitteln. Ein konkretes Brot kann nur da sein, wenn es einen Bauern, einen Müller und einen Bäcker gibt, die die komplexen handwerklichen Prozesse bei der Getreide-, Mehl- und Brotherstellung nicht nur verstehen, sondern auch beherrschen. Auch die vielen Geschichten und Mythen spielen eine Rolle bei der Herstellung des Brotes und der Stellung, die es im Alltag der Menschen einnimmt. Bei all dem handelt es sich um Vorgänge, die das reale Sein des Brotes bis hinein in seine naturwissenschaftlichen Eigenschaften betreffen. Ein Naturwissenschaftler, der bei einem Kristall bestimmen will, warum die Atome so angeordnet sind, wie sie sind, kommt dafür mit chemischen und physikalischen Kenntnissen aus. Wenn er aber dasselbe bei einem Brot versucht, bedarf es für eine Antwort einer Einbeziehung der kulturgeschichtlichen Eigenschaften des Brotes.

In einem zweiten Schritt müssen wir noch einmal auf die im dritten Abschnitt schon aufgeworfene Frage zurückkommen, worin das Sein des Leibes Jesu besteht. Natürlich ist es möglich, den menschlichen Körper ausschließlich biologisch zu verstehen, und dieser biologische Körper ist auch Träger eines eigenen Seins. Es handelt sich dabei aber um ein reduziertes und verengtes Körperverständnis, das Jesus keineswegs geteilt hat, wie die Geschichte von der Heilung der blutenden Frau gezeigt hat. In einem erweiterten Sinne besteht das Sein des Leibes darin, Träger körperlicher Interaktionsprozesse zu sein. Ganz abstrakt gesagt sind das raum-zeitliche Ereignisse, in denen sich

menschliche Körper gegenseitig beeinflussen. Ein erweitertes Umfeld, über das sich körperliche Begegnungen vermitteln, gehört zur Leiblichkeit also mit dazu. Das wäre z.B. die Kleidung, die die Schutzfunktion unserer Haut verstärkt, oder eine Brille, die den Augen des Brillenträgers ja erst ihren eigentlichen Sinn zurückgibt. Auch gemeinsames Musizieren ist eine körperliche Interaktion, bei der die Musikinstrumente unentbehrlicher Bestandteil und somit zugehörig zum Körper sind.

Wie schon gesagt handelt es sich hierbei um ein Seinsverständnis des Leibes, das dem Handeln Jesu unausgesprochen immer zu Grunde liegt. Gerade bei den Heilungen legt Jesus großen Wert auf seine körperliche Präsenz. Er wählt dabei unterschiedliche Formen mehr oder weniger vermittelter körperlicher Berührung: von der direkten Berührung der Ohren des Taubstummen; über das Gemisch von Speichel und Erde, das er dem Blinden auf die Augen legt; das Anhauchen der Jünger nach der Auferstehung; bis hin zum Kraftfluss über den Saum seines Gewandes. Die Übertragung seiner körperlichen Präsenz auf das Brot fügt sich in dieses Spektrum nahtlos ein.

Durch seine Worte beim Brechen und Verteilen des Brotes beim Abendmahl greift Jesus auf fundamentale Weise in das Sein des Brotes ein. Er löst das Brot aus allen Bezügen, in denen es bisher gestanden hat, und denen es zunächst einmal überhaupt seine Existenz verdankt. Es war bisher Nahrungsmittel, Ergebnis einer vielschichtigen gesellschaftlichen Zusammenarbeit, Mittelpunkt einer geselligen Essensrunde usw. In der Abendmahlssituation kommt für das ungesäuerte Brot noch die Eigenschaft hinzu, Funktionsträger in einem religiösen Ritual, dem Passah-Mahl zu sein. All das hört auf zu bestehen in den Worten: „Das ist mein Leib.“ Es verwandelt sich in eine neue Seinsform, es wird zum Träger der körperlichen Interaktion Jesu zunächst mit den Aposteln, dann mit allen, die an diesem Mahl in Zukunft teilnehmen werden. Durch die Identifikation mit dem Brot weitet Jesus seine körperliche Existenz aus. Es wird zum Träger für all das, was die leibliche Präsenz Jesu auf dieser Erde ausmacht.

Es handelt sich hierbei um eine reale Seinsveränderung, nicht um eine bloße Projektion. Nach der Wandlung und der Hineinnahme in die Leiblichkeit Jesu ist das Brot kein austauschbares Symbol mehr. Man könnte darüber spekulieren, ob es Jesus vor dem Abendmahl möglich gewesen wäre, etwas anderes als Träger seiner leiblichen Präsenz auszuwählen. Nach seiner Identifikation mit dem Brot ist es auf jeden Fall nicht mehr möglich. Jesus selbst hat in einer nicht rücknehmbaren Weise das Brot in seinen neuen Seinszusammenhang eingesetzt.

Gleichzeitig nimmt Jesus die kulturellen und mythischen Zusammenhänge des Brotes in sich auf und deutet sie in seiner Person neu. Er selbst wird zum Nahrungsmittel für die Menschen. Er selbst lässt sich wie die Körner des Brotes zermahlen zum Heil der Menschen. Er selbst ist Gastgeber und Speise eines Festmahls, das die Menschen in einem neuen Bund der Gerechtigkeit und des Friedens

vereint. Er selbst ersetzt das Opfer des Passah-Lammes, das den Bund mit dem Volk Israel begründete, durch sein eigenes Kreuzesopfer, das den alten Bund in sich aufnimmt und ihn öffnet für alle Völker. Wer Brot isst, wird wieder hungrig werden, wer den Leib Christi isst, wird satt werden für die Ewigkeit.

Immer wieder gibt es die melancholisch eingefärbte Behauptung, dass es „nichts Neues unter der Sonne“ gebe. Sicherlich steckt darin eine zutreffende Beobachtung: viele Naturphänomene und auch menschliche Verhaltensweisen folgen immer wieder den selben Grundmustern. Künstler wissen sehr gut, wie schwer es ist, einen wirklichen Neuansatz für konkrete Gestaltungen zu finden. Der schlichte Ablauf der Abendmahlsfeier und unsere vollkommene Vertrautheit mit den Evangelienberichten dürfen daher den Blick nicht dafür verstellen, dass hier einer der prägenden Anfänge, ein unscheinbarer Wendepunkt der Weltgeschichte vorliegt. Nie zuvor hat ein Mensch es gewagt, zum Brot zu sagen: „Das ist mein Leib“, und niemals danach ist es wieder in diesem, mit persönlicher Autorität erfüllten Sinn gesagt worden.

Was bleibend irritiert, ist die Tatsache, dass sich an den empirischen Eigenschaften des Brotes nichts verändert. Aber erinnern wir uns: die Geschichte eines Gegenstandes gehört zum Sein des Gegenstandes mit dazu. Die Eingliederung des Brotes in den Gesamtzusammenhang seines Leibes durch Jesus ist eine geschichtliche Tatsache auch dann, wenn wir sie anhand der materiellen Eigenschaften des Brotes nicht überprüfen können. Ebenfalls irritierend ist die grundsätzliche Unmöglichkeit einer Überprüfung der Heilswirkung, die von der körperlichen Begegnung mit Jesus ausgeht. Das Zusammenspiel von göttlicher Gnade und menschlichem Glauben macht es unmöglich, hier in naturgesetzhafter Weise göttliche Kraftwirkungen zu messen. Letzten Endes kommen wir doch wieder zu dem Punkt, an dem auch Thomas von Aquin endete: die Wesensverwandlung in der Eucharistie ist nicht beweisbar und nur in Umrissen erklärbar, sie ist nur dem Glauben wirklich zugänglich. Der Glaube ist die Form, in der Menschen dem göttlichen Sein begegnen können, nicht die Erkenntnis und schon gar nicht die Berechenbarkeit.

4.5 Die geschichtliche Dimension der Eucharistie

Bisher haben wir uns nur mit den Ereignissen im Abendmahlssaal beschäftigt und versucht, die Wesensverwandlung vom Brot hin zum Leib Christi zu deuten. Aber wie sieht es mit der weiteren Praxis des Abendmahls in der Kirche aus? Welche Art von Verbindung besteht zwischen einer Eucharistiefeier in unseren Gemeinden und dem ersten Abendmahl vor fast zweitausend Jahren? Jesus hat die von ihm gesprochenen Worte ausdrücklich als Beginn eines Prozesses gesehen, indem er sagte:

„Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Die Apostel waren aufgefordert, diese Handlung, also die Seinsverwandlung des Brotes in den Leib Christi, fortzuführen und zu verbreiten. Alle Abendmahlsfeiern, die seitdem stattgefunden haben, sind eingebunden in einen nie unterbrochenen Prozess. Es sind keine Gedächtnisfeiern, die an etwas Abgeschlossenes und Vergangenes erinnern, sondern integrierte Bestandteile eines einzigen zeitlichen Vorgangs, der andauern wird bis zum Ende der menschlichen Geschichte. Vergleichbar ist dieser Vorgang mit einem Feuer: zu einem bestimmten Zeitpunkt wird das Feuer entzündet und entfaltet sein Sein von da an in einem zeitlichen Vorgang. Es bleibt das selbe Feuer mit einer kontinuierlichen Identität. Diese Identität besteht auch dann weiter, wenn alle Holzstücke des Anfangs verbrannt und durch neue ersetzt worden sind. Theoretisch ist es möglich, auf diese Weise ein einziges Feuer für Jahre und Jahrhunderte weiter brennen zu lassen.

Um den inneren Zusammenhang dieses eucharistischen Gesamtprozesses zu sichern, ist er in den orthodoxen und katholischen Kirchen an die apostolische Sukzession gebunden. Diese geht von der Beobachtung aus, dass in den Evangelien zwischen Aposteln und Jüngern unterschieden wird und dass bei der ersten Abendmahlsfeier nur die Apostel anwesend waren. Nur sie haben also den Wiederholungs- und Fortsetzungsauftrag empfangen. Daraus leitet sich das Weiheamt ab, das den Aposteln und ihren Nachfolgern die Vollmacht gibt, der Eucharistiefeyer der Gemeinde vorzustehen und die Einsetzungsworte Jesu nachzuvollziehen. Das Sakrament der Priesterweihe, das die lückenlose Nachfolge seit der Zeit der Apostel durch Handauflegung garantiert, dient also in erster Line dazu, die ungebrochene Kontinuität der Eucharistie zu bewahren.

Am Beispiel des Feuers lässt sich die Treffsicherheit und Wirklichkeitsnähe des Heideggerschen Seinsverständnisses noch einmal gut beleuchten. Ein Feuer ist nämlich zweierlei nicht: es ist kein statischer Gegenstand mit genau definierten Grenzen und Abläufen; es ist aber auch keine chaotische und beliebige Ansammlung unzähliger chemischer Reaktionen, auf die der Mensch den Begriff „Feuer“ einfach nur draufgesetzt hat. Es ist ein kontinuierlicher Prozess, bei dem sich die Einzelergebnisse durch ihre Eingebundenheit in diesen Prozess erklären lassen.

Ein Charakteristikum dieses Seinsverständnisses von „Feuer“ ist eine gewisse Unschärfe. Es lässt sich nicht genau sagen, wo das Feuer seine Grenze hat, welche Einzelereignisse noch dazugehören und welche nicht. In dieser Unschärfe korrespondiert die Prozessstruktur des Feuers mit der Verwandlung des Brotes in den Leib Christi. An welchem Punkt des Hochgebetes findet die Wandlung statt? In welchem Stadium des Zerfalls hört die Hostie auf, Leib Christi zu sein? Was ist, wenn der Priester im Ablauf des Hochgebetes Fehler macht oder es eigenmächtig verändert? Was ist mit Eucharistiefeyern, bei denen die apostolische Sukzession des Priesters zweifelhaft ist? Diese Fragen

mögen im Einzelfall eine gewisse relative Bedeutung haben. Für die Grundaussage, dass Jesus Christus in Gestalt von Brot und Wein körperlich anwesend ist, sind sie ohne Belang. Alle diese Einzelfälle sind als Randerscheinungen zugehörig zu dem Gesamtprozess der fortgesetzten Anwesenheit Jesu Christi in der Eucharistie. In diesem Sinne gilt die Realpräsenz auch für eine vordergründig „fehlerhafte“ Eucharistiefeier.

4.6 Die Gegenwart Gottes in der Eucharistie

Bisher haben wir uns nur mit der Eucharistie als geschichtlichem Veränderungsprozess befasst. Die Feier des Abendmahles in der Kirche geht von einem konkreten Ereignis aus und setzt dieses durch die Geschichte hindurch fort. Dadurch hat die Eucharistie zunächst einmal eine christologische Begründung: das gewandelte Brot ist heilig, weil Jesus Christus heilig ist, sie ist göttlich, weil Jesus Christus göttlich ist, sie darf angebetet werden, weil Jesus Christus als wesensgleicher Sohn des Vaters angebetet werden darf. Man kann diese Dimension des Geschichtlichen als horizontale Perspektive bezeichnen.

Es gibt jedoch auch eine vertikale, direkt auf Gott bezogene Perspektive für das Verständnis der Eucharistie, die mit dem Wesen des Christentums als Offenbarungsreligion zu tun hat. Das tragende Fundament des Christentums und Stein des Anstoßes im Dialog mit fast allen nichtchristlichen Weltanschauungen ist die Überzeugung, dass Gott nicht nur existiert, dass er nicht nur zu den Menschen spricht, sondern dass er leibhaftig und berührbar mit den Menschen kommunizieren möchte. „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“, heißt es im Prolog des Johannesevangeliums.

Es geht hierbei um den Glauben daran, dass Gott nicht nur der transzendente, den Menschen unverständliche und unzugängliche Allmächtige ist, sondern dass er sich in der Seinsweise dieser Welt, die notwendigerweise auch materiell ist, zu erkennen gibt. Mittelpunkt und zentrales Ereignis dieser Offenbarung, die der Evangelist Johannes als „Fleischwerdung“ bezeichnet, ist das Leben, der Tod und die Auferstehung Jesu. Diese Fleischwerdung Gottes ist aber nicht auf einen einzigen geschichtlichen Punkt vor zweitausend Jahren beschränkt, sondern sie vollzieht sich in jeder Eucharistiefeier, sozusagen als „Brotwerdung“ Gottes. Gott heiligt die materielle Welt, indem er sie sich anverwandelt. Der Mensch kann mit Gott kommunizieren, weil Gott die Seinsweise des Menschen als materielles Wesen teilt.

An diesem Punkt kann man nicht mehr so philosophieren, „als ob Gott nicht existiere“. An den Bewegungs- und Begegnungsprozessen alles Seienden nimmt Gott teil, indem er sich auf die Grundbe-

dingung des Seins in dieser Welt, die Materialität einlässt. Transsubstantiation, Wesensverwandlung bedeutet also nicht nur, dass das gewandelte Brot zu einer erweiterten Leiblichkeit Jesu Christi dazugehört. Es bedeutet auch, dass Gott hier seine Heils- und Erlösungszusage an die Menschen einlöst. Gottes Liebe teilt sich so handfest und materiell mit wie der Nährstoffgehalt des Brotes, auf das wir Menschen angewiesen sind. Genau wie das Brot kein Symbol für unsere Nahrung, sondern diese Nahrung selbst ist, ist auch die Eucharistie kein Symbol für die Liebe Gottes, sondern diese Liebe selbst.

Diese besondere Form der Anwesenheit Gottes in dieser Welt, an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit und im Rahmen eines bestimmten Vorgangs bedarf noch einmal eines genaueren Hinschauens. Wir haben heute Probleme damit, Gottes Gnade an bestimmten Ereignissen und Gegenständen festzumachen, weil dadurch im Gegenzug Räume entstehen, in denen es anscheinend ein „weniger“ an göttlicher Gnade gibt. Zunächst einmal sollte natürlich klar sein, dass Gott in seiner Schöpfung überall anwesend und grundsätzlich auch erkennbar ist. „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“, sagt Paulus (Röm 1, 20). Auch sind die Möglichkeiten Gottes, zu Menschen in Beziehung zu treten und ihnen seine Liebe zu schenken, nicht durch die Grenzen der christlichen Religionspraxis definiert.

Die selbstverständliche und allgemeine Erkennbarkeit Gottes ist aber nach der im Alten Testament dargelegten jüdisch-christlichen Glaubensüberzeugung grundlegend gestört. Durch den Missbrauch ihres freien Willens und ihre Erlösungsbedürftigkeit sind die Menschen nicht mehr in der Lage, die überall zugängliche Gegenwart Gottes zu erkennen. Für das Christentum hängt daher die Möglichkeit unserer Beziehung zu Gott von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und seinem Versöhnungsoffer am Kreuz ab. In dieser Versöhnung, der Aufhebung der selbstverschuldeten Gottesblindheit der Menschen, liegt die fundamentale Bedeutung des Wirkens Jesu weit über seine ethische und spirituelle Dimension hinaus. Analog dazu ist es die Brotwerdung Gottes in der Eucharistie, in der Gott uns diese Heilung der Beziehung mitteilt und darüber hinaus auch konkret bewirkt.

Dieser Vorgang hat aus menschlicher Sicht den Charakter einer Verwandlung. Es wird etwas erkennbar und erfahrbar, das für die Menschen vorher grundsätzlich verschlossen war. Aus der Perspektive der Transzendenz ist diese Veränderung aber eine Enthüllung. D.h., es ist nicht auf einmal in der Hostie „mehr“ Gott als an anderen Orten in der Welt, sondern die Form seiner Gegenwart ändert sich. Die Anwesenheit Gottes, die vorher durch die Störung im Verhältnis der Menschen zu Gott verborgen war, enthüllt sich in der Eucharistiefeier. Die Heilung der Beziehung zu Gott und die Erkennbar-Werdung seiner Gegenwart fallen dabei in eins und sind untrennbar an die Gestalt

des gewandelten Brotes und Weines gebunden.

Auch diese vertikale Perspektive der Eucharistie hängt letztlich von Jesus Christus ab. Die Anwesenheit Gottes in Brot und Wein beruht ja darauf, dass die Möglichkeit der Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Tod und die Auferstehung Jesu überhaupt erst einmal gegeben ist. Das Opfer Jesu am Kreuz hat die Beziehung zwischen Gott und den Menschen neu gestiftet und ist Quelle jeder möglichen Kommunikation mit Gott. Die Eucharistiefeier ersetzt diese durch Jesus gegebene Versöhnung nicht, sondern sie aktualisiert sie für eine konkrete Situation. Aus diesem Grund ist in der Eucharistiefeier nicht nur das erste Abendmahl in Jerusalem sondern auch das Kreuzesopfer Jesu immer präsent. Sie vergegenwärtigt nicht nur die Mahlfeier sondern auch die Kreuzigung.

Das Handeln Gottes in der Eucharistie ist, wie auch der Kraftfluss durch den Saum des Gewandes Jesu, nicht naturwissenschaftlich nachweisbar. Die Tatsächlichkeit der Anwesenheit Gottes in Brot und Wein, die reale Beziehung zwischen Mensch und Gott, die dadurch gestiftet wird, muss sich aber dennoch in nachvollziehbarer Form erweisen, wenn sie nicht ein sinnloses Gedankenkonstrukt sein soll. Der Ort, an dem das geschieht, ist der Ort unserer Begegnung mit dem transzendenten Gott, also unser Tod. Hier wird sich zeigen, ob der christliche Glaube tatsächlich tragfähig ist. So lange wir leben, „glauben“ wir an die Anwesenheit Gottes. Jedes Glauben beinhaltet aber auch die Möglichkeit, dass man sich irrt, dass man Falsches glaubt. Die Stunde der Wahrheit für den Christen ist also die Stunde des Todes, in der alle Glaubensüberzeugungen in derselben Weise auf dem Prüfstand stehen, wie es die Naturwissenschaft von innerweltlichen Theorien verlangt. Existiert Gott? Gibt es ein ewiges Leben? Wer ist Jesus Christus? Was hat die Eucharistie in unserem Leben bewirkt? Es ist tröstlich zu wissen, dass sich das Rätsel unseres Lebens, in welcher Form auch immer, einmal lösen wird.

Hier zeigt sich, dass die Eucharistie nicht nur mit Abendmahl und Kreuzigung, sondern auch mit der Auferstehungshoffnung der Christen untrennbar verbunden ist. Sie weist sozusagen gleichzeitig auf Gründonnerstag, Karfreitag und die Osternacht hin und verbindet so die drei Aspekte des österlichen Geschehens.

4.7 „Glauben“ als angemessene Form der Begegnung mit Gott

Schon weiter oben wurde gesagt, dass die grundsätzliche Unbeweisbarkeit der Wandlung ein Problem darstellt. Diese fehlende Beweisbarkeit im naturwissenschaftlichen Sinne gilt für göttliches Handeln überhaupt. Beweisbar ist ein Zusammenhang nämlich nur dann, wenn ihm eine Gesetzmäßigkeit zu Grunde liegt, die zutreffende und wiederholbare Vorhersagen ermöglicht. Göttliches Han-

deln ist aber nicht durch die Naturgesetze begrenzt, es ist immer ein Ausdruck von Gottes freiem Willen und so für Menschen nicht vorauszusagen. Einen Kausalzusammenhang etwa zwischen dem Empfang der Eucharistie und einer genau definierten und innerweltlich nachweisbaren Wirkung kann es nicht geben. Das ist auch eine der Hauptaussagen der traditionellen Transsubstantiationslehre, wie sie Thomas von Aquin entwickelt hat. Er betonte, dass alle materiellen Eigenschaften von Brot und Wein, also auch die damit zusammenhängenden Naturgesetze unverändert bleiben.

Andererseits ist aber klar, dass der Offenbarungsgedanke im Christentum ohne ein göttliches Eingreifen in die Zusammenhänge der Welt nicht auskommen kann. Jede Form von Mitteilung setzt eine Veränderung voraus. Es ist undenkbar, dass alles in der Welt so bleibt, wie es ist, und Gott trotzdem den Menschen eine Botschaft übermittelt. Diese Notwendigkeit eines göttlichen Handelns in der Welt kann man auch nicht umgehen, indem man annimmt, dass Gott nur auf den Geist und die Gedanken der Menschen einwirkt. Diese Sichtweise würde nämlich eine Trennung von geistiger und materieller Wirklichkeit voraussetzen, die so nicht existiert. Auch geistigen Vorgängen liegen immer materielle Prozesse zu Grunde. Gedanken und Gefühle sind verknüpft mit Gehirnströmen und hormonellen körperlichen Vorgängen. Folglich muss Gott auch dann, wenn er Menschen einen Gedanken eingeben will, Atome bewegen. Diejenigen Atome nämlich, welche die mit diesem Gedanken zusammenhängenden Gehirnströme bewirken. Es besteht also die paradoxe Situation, dass göttliches Handeln in der Welt gleichzeitig unbeweisbar und trotzdem notwendig ist.

Fassen wir noch einmal zusammen: In der Eucharistie wandelt Gott Brot und Wein, er offenbart sich und ist mit seiner göttlichen Kraft zugegen. Diese Aussage ist aber nur dann keine leere Worthülle, wenn es tatsächlich zu einer Kommunikation zwischen Gott und Mensch und einem Handeln Gottes in der Welt kommt. Dieses Handeln Gottes darf sich auch nicht auf wenige außergewöhnliche Fälle (die sogenannten „Wunder“) beschränken, sondern muss sich in jedem menschlichen Leben auswirken. Gleichzeitig ist Gottes Handeln aber unbeweisbar. Es unterliegt keinerlei vorhersagbaren Kausalzusammenhängen, weder aus dem Bereich der Naturgesetze noch aus einem anderen Bereich, der die Naturgesetze vorhersagbar außer Kraft setzen würde (und damit ja wieder ein Naturgesetz wäre). Wenn die Naturgesetze also weiterhin uneingeschränkt gelten, wo ist dann der Raum für ein Eingreifen Gottes?

Nach dem derzeitigen Stand der Naturwissenschaften gibt es auch in der Natur zahlreiche Prozesse, die nicht vorhersagbar sind. Dieses Phänomen nimmt mit dem wissenschaftlichen Fortschritt nicht etwa ab, sondern sogar zu. Zu welchem Zeitpunkt zerfällt ein bestimmtes Uranatom? Wie entwickelt sich eine Wetterlage? Wie verändert sich ein Ökosystem unter veränderten Bedingungen? Wie klingt der Gesang der Buckelwale in zehn Jahren? (Es gibt bei Buckelwalen tatsächlich „Lieder“,

die sich wiederholen und sich im Laufe der Zeit schrittweise verändern.) Diese Fragen lassen sich nicht eindeutig und konkret beantworten. Das liegt nicht etwa an mangelnden Informationen über die unterschiedlichen Faktoren, sondern an einer grundsätzlichen Unmöglichkeit, komplexe Vorgänge auf eindeutige Kausalketten zu reduzieren.

Alle oben genannten Ereignisse widersprechen natürlich trotzdem nicht den Naturgesetzen. Es ist möglich, sie mit Hilfe der Naturgesetze zu erklären, nicht aber, sie vorherzusagen. Mit anderen Worten: jeder dieser Prozesse kann auf sehr unterschiedliche Art und Weise verlaufen, und alle diese möglichen Verläufe sind durch die Naturgesetze gedeckt. Welcher dieser Verläufe Wirklichkeit wird, kann also durchaus durch ein göttliches Eingreifen in die Welt bewirkt werden, ohne dass die Gültigkeit der Naturgesetze beeinträchtigt wird. Dasselbe gilt auch für die menschliche Willensfreiheit. Wenn alle natürlichen Vorgänge kausal determiniert wären, wären die Menschen Marionetten, die am Faden der Kausalität auf einem unausweichlichen Weg durch ihr Leben bewegt würden. Die Offenheit natürlicher Prozesse zur Zukunft hin ist eine Grundbedingung sowohl göttlichen Handelns als auch menschlicher Freiheit.

Wie kann nun der Mensch auf das schon erwähnte Paradoxon reagieren, nach dem göttliches Handeln zwar notwendig, aber unbeweisbar ist? In welcher Weise kann er Gott begegnen? Nach Heidegger erschließt sich das Sein eines Begegnenden in der Zuhandenheit und in der Sorge. Der fundamentale Unterschied zwischen irdischem und göttlichem Sein liegt nun allerdings darin, dass sich Gott dieser Zuhandenheit grundsätzlich entzieht. Er lässt sich nicht in unser Leben einplanen; er lässt nicht zu, dass das göttliche Sein auf erfahrungsgeprägte Grundmuster reduziert wird; er erweist sich als der immer wieder ganz Andere, eben nicht Zuhandene.

Auch die Sorge als Form der Seinserkenntnis führt hier nicht weiter. In der Sorge versucht der Mensch, sich das Sein der Dinge verfügbar zu halten, sie in ihrer zeitlichen Dimension zu erkennen und in sein Leben zu integrieren. Es stimmt zwar, dass Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott genau das immer wieder versuchen: Gott durch bestimmte Gebete, Rituale oder auch Theologien zuhanden zu machen, ihn in das Besorgen ihrer Lebensvollzüge mit einzuplanen. Ein wichtiger Bestandteil aller lebenslangen Erfahrungen mit Gott ist aber, das Scheitern all dieser Bemühungen hinzunehmen und anzuerkennen.

Einen besseren Zugang zur Erklärung der Beziehung zwischen Mensch und Gott bietet der Begriff des Vertrauens, den ich als Alternative zur Heideggerschen Sorge dargelegt habe. Im Vertrauen erkennt der Mensch wesentliche Eigenschaften Gottes. Er nimmt Gott wahr als den Freien, der in seinen Handlungen nicht vorhersehbar und einplanbar ist, aber auch als den Liebenden und Barmherzigen, der den Menschen in allen Wendungen seines Lebens nicht fallen lässt und ihn in eine immer

neue Zukunft führt.

Dennoch fehlt dem Vertrauen ein wesentliches Element der christlichen Gottesbeziehung: die unmittelbare und als personal verstandene Begegnung mit Gott, der sich zu erkennen gibt. Die einzig mögliche Erkenntnisform gegenüber dieser Selbstoffenbarung Gottes ist der Glaube. Nur im Glauben kann der Mensch die Beziehung zu Gott ganz ernst nehmen und sie wirklich zur tragenden Grundlage seines Lebens machen. Der Glaube ist also nicht lediglich ein „Für-wahr-halten“ von theoretischen Aussagen, sondern er ist ein existentieller Vollzug, der sich in der vollständigen Öffnung des eigenen Lebens für die Ansprache und das Handeln Gottes zeigt.

Jeder Versuch, Gott zu erklären, ihn zu beweisen oder ihn gar verfügbar zu machen, führt zu einer Schwächung der Beziehung zu Gott. Der Mensch, der versucht, sich Gott in der Form rationaler Erklärbarkeit zu nähern, entfernt sich gerade dadurch von ihm. Dieser Gedanke sollte Anlass dazu sein, dem in dieser Arbeit vorliegenden Versuch einer Verständlichmachung der Eucharistie mit einem gesunden Misstrauen zu begegnen. Jede noch so gute Erklärung kann den Glauben nicht ersetzen. Eine Erklärung ist nur insofern sinnvoll, als sie ihre Grenzen erkennt und in den Glauben einführt.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine Form der Interaktion zwischen Gott und Mensch, die sich in der schon besprochenen Geschichte von der Heilung der Frau in exemplarischer Weise zeigt. Gott handelt in dieser Welt zum Heil und zur Heilung der Menschen. Dieses Handeln ist durchaus real, es ist ein Kraftfluss. Es lässt sich aber nicht vorhersagen, kausal erklären oder beweisen, und schon gar nicht einplanen. Die angemessene Form des Umgangs mit diesem Handeln Gottes ist der Glaube. Weil die kranke Frau in der Erzählung glaubt, dass für Gott nichts unmöglich ist und dass Gott in der Person Jesu anwesend ist, kann sie die göttliche Kraft empfangen und wird geheilt. Diese Heilung ist ein Urbild für eine angemessene Begegnung mit der Eucharistie. Gott ist in Gestalt von Brot und Wein wirklich gegenwärtig, er möchte und kann in erlösender und liebender Weise an den Menschen handeln. Um dieses göttliche Handeln aber fruchtbar und wirksam werden zu lassen, bedarf es von menschlicher Seite aus des Glaubens. Nur im glaubenden Empfang kann sich die Eucharistie im Leben der Menschen auswirken und ihnen Begegnung mit Gott, Heilung und Hoffnung auf die Auferstehung schenken.

5 Theologische und pastorale Schlussfolgerungen

5.1 Tradition und Erneuerung

In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, die Lehre von der Transsubstantiation, also der Wesensverwandlung von Brot und Wein in der Eucharistie, auf der Basis eines erneuerten philosophischen Ansatzes darzustellen. Solch ein Vorhaben muss sich natürlich dem Vorwurf stellen, die kirchliche Tradition nicht ernst genug zu nehmen. Der Einwand, dass die Lehre des Thomas von Aquin Bestandteil der katholischen Dogmatik und als solche nicht rücknehmbar ist, kann nicht einfach übergangen werden.

Im ersten Teil habe ich dargestellt, wie Thomas von Aquin seine Lehre auf der Grundlage einer bestimmten Philosophie entwickelt hat und dabei verschiedene Anliegen vertrat: den Glauben an ein tatsächliches Eingreifen Gottes in diese Welt; den Glauben an eine Heiligung der Materie durch die Anwesenheit Gottes; den Respekt vor dem göttlichen Geheimnis, das nicht erkannt, sondern nur geglaubt werden kann; die Zurückweisung abergläubischer Vorstellungen von einer Wandlung auch der materiellen Akzidentien von Brot und Wein. Diese Anliegen gehören selbstverständlich zum Kernbestand der katholischen Auffassung von der Eucharistie. Aber die Substanzphilosophie des Aristoteles gehört nicht unbedingt mit dazu. Sie ist genauso wenig Teil der göttlichen Offenbarung wie seine Auffassung, dass die Erde eine Scheibe sei. Wenn sich nun diese Substanzphilosophie durch Kants Kritik als fragwürdig erwiesen hat, dann muss man nach einem erneuerten philosophischen Fundament suchen, gerade um die inneren Anliegen der Thomistischen Lehre zu sichern. In ganz ähnlicher Weise musste sich die Kirche auch von einem wörtlichen Verständnis der Schöpfungserzählungen in der Genesis lösen, um die grundlegenden Anliegen der Schöpfungstheologie weiter vertreten zu können.

Wer sich dieser Erneuerung verweigert, gibt in Wirklichkeit den Anspruch auf, nach universaler Wahrheit zu streben oder sie sogar in gewisser Weise zu verkünden. Er zieht sich zurück auf den Bereich des Vertrauten und Bekannten, dessen Wahrheit sich auf eine interne Schlüssigkeit beschränkt. Durch eine solche Erneuerungsverweigerung würde die katholische Lehre zu einem Denkgelände, in dem zwar alle Elemente sinnvoll auseinander abgeleitet werden könnten, das aber nach außen abgeschottet wäre und weder auf Kritik noch auf Anregungen reagieren könnte. Ein universaler Geltungsanspruch muss sich aber gerade in der Auseinandersetzung und im Dialog mit den anderen Weltanschauungen erweisen. So wie eine universale Schöpfungstheologie die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse berücksichtigen muss, muss eine universale Lehre von der Transsubstan-

tiation ein tragfähiges philosophisches Konzept von „Substanz“ beziehungsweise „Sein“ haben.

Natürlich ist es möglich, eine Religion auch ohne diese Öffnung nach außen, ohne universalen Anspruch zu praktizieren. Das zeigen sowohl die evangelikalischen Gemeinschaften mit wörtlichem Bibelverständnis als auch islamische Fundamentalisten, orthodoxe Juden oder die traditionalistischen Katholiken der Priesterbruderschaft Pius X. Dieser Rückzug auf ein nach innen stimmiges, aber nach außen abgeschlossenes Denksystem verstärkt aber den Wahrheitsanspruch nicht, sondern höhlt ihn aus. Die so verstandenen Religionen präsentieren sich nämlich vor dem Hintergrund postmoderner Philosophie als unterschiedliche Sprach- und Zeichencodes, die zwar eine ethische und ästhetische Bedeutung für die Menschen haben können, aber letzten Endes alle gleichgewichtig sind. Einen Wahrheitsvorrang für einen dieser religiösen Codes festzustellen ist unmöglich, weil es sich ja um jeweils eigenständige Systeme ohne Kontaktmöglichkeiten untereinander handelt. Als einziges Bewertungskriterium kann dann nur noch der gesellschaftliche oder privat-spirituelle Nutzwert herangezogen werden.

Es zeigt sich also, dass der Traditionalismus, der so oft als rückwärtsgewandt dargestellt wird, in Wirklichkeit eine Zeitgeisterscheinung ist, die eng mit der postmodernen Weltanschauung zusammenhängt. Wie anfällig für diesen Zeitgeist sogar die römische Kirchenleitung ist, zeigt sich in der Wiederzulassung der tridentinischen Messe. Hierbei geht es nämlich keineswegs um einen Schritt zurück in die Vergangenheit. Ein solcher könnte ja nur darin bestehen, die Reformen des 2. Vatikanischen Konzils vollständig zurückzunehmen, nicht aber darin, beide Formen des Ritus einfach nebeneinander zu stellen. Es handelt sich im Gegenteil um einen Schritt hinein mitten in die postmoderne Beliebigkeit. Die Wiederzulassung der alten Form des Ritus geschah unter völligem und ausdrücklichem Verzicht auf inhaltliche Bewertungen. Ob die Gläubigen den einen oder den anderen Ritus praktizieren, hängt vom persönlichen ästhetischen Empfinden ab. Nicht umsonst hat der Papst für diese Entscheidung viel Beifall von kulturinteressierten Intellektuellen erhalten, denen nichts ferner steht als eine Anerkennung des Wahrheitsanspruches der katholischen Kirche. Es geht eben neben einem Versuch zur Einbindung der traditionalistischen Katholiken vor allem darum, dass eine Mozartmesse einfach besser zum tridentinischen Ritus passt.

5.2 Universaler Geltungsanspruch und interreligiöser Dialog

Im vorangegangenen Abschnitt habe ich betont, dass eine fortwährende Aktualisierung und gegebenenfalls Neuformulierung der kirchlichen Lehre zwingend notwendig ist, wenn man die ursprünglichen Anliegen dieser Lehre sichern und einen universalen Wahrheitsanspruch aufrechterhalten will.

In unserer de facto multikulturellen Welt mit ganz unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen stellt sich natürlich die Frage, ob ein solcher Universalitätsanspruch überhaupt sinnvoll ist, ob er nicht zu Intoleranz und Gewalttätigkeit führt.

Meiner Ansicht nach ist genau das Gegenteil der Fall. Der universale Wahrheitsanspruch einer Lehre kann niemals mit Gewalt durchgesetzt werden; er muss sich erweisen. Er muss sich dadurch erweisen, dass die Lehre in ihrer Argumentation und Herleitung auch für Menschen mit anderen Weltanschauungen einsichtig ist. Er muss sich erweisen, indem diese Lehre auf Kritik flexibel reagieren und Anregungen sinnvoll integrieren kann. Und er muss sich erweisen, indem Menschen jeder Herkunft sich in dieser Lehre aufgehoben und geborgen fühlen und das Beste und Wertvollste ihrer jeweiligen Kulturen mit einbringen können.

Ein Rückzug in viele gleichwertige religiöse Systeme, deren Wahrheitsanspruch nicht untereinander diskutiert wird sondern nur nach innen besteht, hat ein viel höheres Gewaltpotential. Zum einen führt das gleichgültige Nebeneinander der Religionen dazu, dass das Bemühen um eine gemeinsame Sprache und eine Kommunikationsebene erlahmt. Wenn sowieso jeder irgendwie für sich Recht hat, braucht sich auch niemand darum zu bemühen, den anderen zu verstehen. „Du, das ist nicht mein Ding“, ist der oft gebrauchte Satz, mit dem jede inhaltlich anstrengende Kommunikation abgeblockt wird. Missverständnisse und Vorurteile bleiben erhalten und führen in Krisensituationen zu Konflikten und Aggressionen. Zum anderen lässt sich die Wahrheitsfrage nicht so einfach abschaffen. Wenn sie nicht im offenen Gespräch gestellt wird, taucht sie in verwandelter Form wieder auf. Die Wahrheit einer Religion zeigt sich dann nämlich in ihrer Vitalität und Durchsetzungsfähigkeit. In diesem Sinne ist dann diejenige Religion die wahre, die in der Lage ist, die anderen zu verdrängen.

In den Schriften des Propheten Jesaja heißt es über den Messias immer wieder: „Auf sein Gesetz warten die Inseln.“ Wie kommt ein solcher Satz in die heilige Schrift eines Volkes, das in allen Wirren seiner Geschichte immer nur auf dem Festland gelebt hat? Ich meine, dass hier die Vision einer universalen Wahrheit formuliert wird. Die Inseln der verschiedenen Kulturen, Religionen und Weltanschauungen sollen nicht abgeschafft, eingeebnet oder vernichtet, sondern in einer gemeinsam erkannten Wahrheit verbunden werden. Diese Wahrheit ist die Wahrheit des Messias, der nach christlicher Überzeugung Jesus Christus ist. Das Christentum kann also niemals nur eine Religion unter anderen sein. Es muss sich in einem universalen Wahrheitsanspruch der Kritik und dem Dialog mit den anderen Weltanschauungen stellen. Dabei hilft uns die klare Erkenntnis, dass auch wir zu einem vollen Verständnis dieser in Jesus Christus gegebenen Wahrheit immer noch unterwegs sind und bis zum Ende der Zeit unterwegs sein werden.

5.3 Eucharistie und Ökumene

Seit der Reformation durch Luther, Zwingli, Calvin und andere ist das Verständnis des Abendmahles einer der zentralen Streitpunkte zwischen den Konfessionen. Immer wieder gibt es den Vorwurf, das Festhalten der katholischen Kirche an der Lehre von der Transsubstantiation belaste das Verhältnis zwischen den Konfessionen und verhindere eine mögliche Einigung der Kirche. Dieser Vorwurf ist ernst zu nehmen; die Einheit der Kirche ist ein wichtiges, von Jesus selbst formuliertes Ziel. Der ökumenische Dialog ist daher unverzichtbar.

Die Eucharistie stellt in diesem Dialog ein schwieriges und sensibles Problemfeld dar. Es geht ja nicht nur darum, wie die verschiedenen Konfessionen das Abendmahl verstehen, was sie darüber denken und sagen. Aus katholischer Sicht geht es vor allem um die Faktizität eines geschichtlichen Prozesses, der gebunden ist an die ununterbrochene Weitergabe der Eucharistie im Zusammenhang mit der Beibehaltung der apostolischen Sukzession des Weihepriestertums. Von diesem faktisch bestehenden geschichtlichen Prozess haben sich die protestantischen Christen getrennt, in der Lehre, aber vor allem in der Praxis. Aus Sicht der katholischen Kirche ist eine reformierte Abendmahlsfeier genau das, was sie sein will: eine Symbolhandlung. Auch ein verändertes Verständnis der protestantischen Gemeinschaften würde daraus keine vollständige Eucharistiefeier machen, da die Einbindung in die Gesamtkirche und die apostolische Sukzession des Gemeindevorstehers fehlen.

Verständlicherweise sind die evangelischen Mitchristen über diese Haltung enttäuscht und können sie zunächst einmal nicht nachvollziehen. Das ist eine belastende Situation auch für alle Katholiken, die im ökumenischen Dialog engagiert sind oder einfach nur evangelische Ehepartner, Familienangehörige oder Freunde haben. Trotzdem, oder gerade deshalb ist es wichtig, genau hinzuschauen, wie sich die Situation wirklich darstellt und welche Perspektiven entwickelt werden können.

Zunächst einmal muss man feststellen, dass die Verhältnisse in Deutschland weltweit eine Ausnahmesituation darstellen. Nirgendwo sonst stehen sich Protestanten und Katholiken als gleich starke, institutionell gefestigte und gesellschaftlich und kulturell verankerte Gruppen gegenüber. Der absolut größte Teil der Protestanten auf der Welt besteht aus evangelikalischen Gemeinschaften, die ein wörtliches Bibelverständnis vertreten, das dem der deutschen evangelischen Kirche völlig entgegengesetzt ist. Von den übrigen Kirchen vertritt ja nicht nur die katholische Kirche die Realpräsenz Jesu in der Eucharistie, sondern auch die orthodoxe und die anglikanische Kirche und selbst ein großer Teil der Lutheraner. Man kann also sagen, dass es für ca. 80 % der Christen keine unüberbrückbaren Gegensätze in Bezug auf das Abendmahl gibt.

Zum anderen ist es so, dass ein wesentlicher Bestandteil des ökumenischen Prozesses in den ver-

gangenen fünfzig Jahren in der Anerkennung der positiven Elemente der Reformation durch die katholische Kirche bestanden hat. Von der Einführung der Landessprache in der Messe über die veränderte Liturgie mit Ausrichtung auf die Gemeinde, die neuentdeckte Wertschätzung der heiligen Schrift und des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen bis hin zur gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Jahr 1999: immer ging es darum, konstruktive Aspekte protestantischer Theologie zu akzeptieren und in die eigene Lehre und Glaubenspraxis zu integrieren.

Dieser Prozess war längst überfällig, er war gut und richtig. Wo Luther Recht hat, hat er eben Recht. Allerdings hat man sich an vielen Orten daran gewöhnt, in diesem Verfahren ein Modell zur Lösung aller Meinungsverschiedenheiten zu sehen. In diesem Modell bewegen sich die Konfessionen auf eine Einheit zu, die geprägt ist durch protestantische Theologie, ergänzt durch einige katholische Frömmigkeitsformen. Spitz formuliert: wenn die Katholiken einräumen, dass das Abendmahl nur ein Symbol ist, verwenden die Protestanten gelegentlich auch mal Weihrauch.

Jedem, der sich ernsthaft mit diesem Thema beschäftigt hat, müsste eigentlich unabhängig von der persönlichen Überzeugung klar sein, dass eine solche Verfahrensweise für die katholische Kirche außerhalb jeder Diskussion steht. Die Bedeutung der Eucharistie in der katholischen Theologie und Spiritualität sowie der Anspruch der katholischen Kirche, Trägerin der ungebrochenen Tradition zu sein, machen gerade in dieser Frage jedes Taktieren und jeden Kompromiss, der ja immer nur ein halbherziger sein kann, unmöglich. Vor der Verpflichtung, ein göttliches Geschenk in seiner vollständigen Bedeutung zu erhalten, muss auch das Bedauern darüber zurückstehen, andere Christen zu enttäuschen oder zu verärgern.

Der schwierige Weg der Ökumene kann in dieser Frage nur darin bestehen, Unterschiede auszuhalten und die jeweils andere Überzeugung zu respektieren. Glücklicherweise sind wir ja weit von den Zeiten entfernt, in denen grundsätzlich das Christsein der jeweils anderen Konfession und ihre Teilhabe an der Erlösung bestritten wurde. Kein Christ muss sich mehr von anderen Christen in seiner Gottesbeziehung in Frage gestellt fühlen. Eine allgemeine gegenseitige Einladung zum Abendmahl würde aber eine Konfliktfreiheit vortäuschen, die in keiner Weise besteht. Was für ein Wert könnte für einen evangelischen Christen darin bestehen, an einem Ritus teilzunehmen (und ihn dadurch ja implizit anzuerkennen und zu bestätigen), dessen ausdrückliche und klare Aussage er für einen Irrtum hält? Und auch wenn es für einen Katholiken eigentlich nicht verwerflich ist, an einer Symbolhandlung teilzunehmen: ist es wirklich ein Ausdruck des Respekts vor den evangelischen Mitchristen, wenn man mit ihnen gemeinsam Brot und Wein empfängt, dabei aber verschweigt, dass es sich dabei aus katholischer Sicht eben nicht um eine Eucharistiefeyer in der vollen Bedeutung dieses Sakramentes handelt?

Einen möglichen Ansatz für ökumenische Überlegungen bietet die Sichtweise auf die Eucharistie als weltweiten geschichtlichen Prozess. Schon weiter oben habe ich dargelegt, dass sich der Wert einer Abendmahlfeier nicht nur aus der individuellen Gültigkeit der jeweiligen Feier herleitet, sondern auch aus der Zuordnung zu diesem gesamten Prozess. In diesem Sinne sind auch die Abendmahlsfeiern mit Vorstehern ohne gültige Priesterweihe und ohne das vollständige Verständnis von Wandlung in gewisser Weise eingebunden in die eucharistische Gemeinschaft. Das entspricht der Lehre von der Kirche, wie sie das zweite Vatikanische Konzil entwickelt hat. Danach ist die Einheit der Kirche zwar in Gestalt der katholischen Kirche schon gegeben; die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben aber durch die vorhandenen Elemente gemeinsamer Lehre und Glaubenspraxis in unterschiedlicher Weise Anteil an dieser Einheit, auch wenn sie von der katholischen Kirche noch getrennt sind.

Vielleicht liegt die Lösung dieses Problems ja in der Eucharistie selbst. Von Jesus Christus auch als Sakrament der Einheit gestiftet, wird es diese Einheit auch bewirken. Wie die katholische Kirche von den Gemeinschaften der Reformation gelernt hat, die Wirkungsmacht des geschriebenen Wortes Gottes neu anzuerkennen und ihr Vertrauen zuerst auf Gottes Gnade und dann erst auf menschliches Handeln zu setzen, wird in den evangelischen Christen der Wunsch nach der persönlichen Begegnung mit Jesus Christus auch in Gestalt von Brot und Wein immer stärker werden. Einige lutheranische Bischöfe haben die Sehnsucht danach schon deutlich zum Ausdruck gebracht. Wenn diese Sehnsucht da ist, dann werden auch die kirchenpolitischen und organisatorischen Fragen lösbar sein.

5.4 Vertiefung des Abendmahlsverständnisses in den Gemeinden

Wenn man die vorliegende Arbeit in ihrer Gesamtheit betrachtet, stellt man zunächst einmal eins fest: sie ist zu lang; viel länger und umfangreicher, als ich es selbst erwartet habe. Sie berührt und verbindet unterschiedliche komplexe Themenbereiche und schlägt mehr oder weniger erfolgreich einen Bogen über zweieinhalb Jahrtausende europäischer Geistesgeschichte. Gleichzeitig ist sie nur ein winziger Baustein in einer jahrhundertelangen Diskussion. Die Frage stellt sich, ob diese ganze Diskussion nicht nur eine rein akademische ist, ob sie für den Glauben und das Leben der einzelnen Christen überhaupt eine Relevanz hat.

Sicher interessiert sich nicht jeder in gleichem Maße für philosophische und theologische Themen, und genauso sicher zeigt sich der Wert und die Tiefe der christlichen Lebensweise nicht im Reden, sondern im Handeln. Trotzdem sollte man klar sehen, dass das Handeln der meisten Menschen in

Entscheidungssituationen auch von dem abhängt, was sie für wahr und richtig halten. Und das hängt wiederum davon ab, dass es der kritischen Prüfung durch ihren Verstand standhält. Es wäre zu kurz gedacht, wenn man annähme, dass die Beziehung zu Gott einfach so da wäre oder dass sie sich ausschließlich über emotionale Erfahrungen vermitteln ließe. Ein Glaube, der sich nicht auch vor dem Verstand rechtfertigen kann, verliert auf Dauer an Substanz. Er wird vielleicht noch als liebgewonnene Gewohnheit, als emotionale Beheimatung beibehalten; in einer wirklichen Krisen- und Entscheidungssituation wird er aber seine Bedeutung verlieren.

Gesamtgesellschaftlich gesehen kann man sagen, dass genau das zur Zeit passiert. Die großen Schwierigkeiten bei einer Aktualisierung und Neuformulierung der kirchlichen Lehre haben dazu geführt, dass sich die gemeindliche Verkündigung auf spirituelle, ethische und politische Themen konzentrierte. So hat man einem kleiner werdenden Kreis von Gemeindemitgliedern ein kulturelles und soziales Zuhause gegeben, während die Kirche und das Christentum überhaupt in der Gesellschaft immer mehr an Relevanz verlor. Wenn das Christentum wieder als überzeugende Form der Weltdeutung und Lebensgestaltung wahrgenommen werden soll, ist es nicht ausreichend (wenn gleich natürlich notwendig), dass die Gemeinden offene und einladende Orte sind. Solche Angebote gibt es in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen zur Genüge. Die christliche Weltanschauung muss aber darüber hinaus auch in der Lage sein, mit ihrem Wahrheitsanspruch zu überzeugen.

Bezogen auf die Eucharistie bedeutet das, dass es eine neue Form der Erwachsenenpastoral geben muss, die auch einen erwachsenen Zugang zu diesem zentralen Ort christlicher Gotteserfahrung anbietet. In den Gemeinden ist es in der Regel so, dass sich die Beschäftigung mit diesem Sakrament in der Vorbereitung auf die Erstkommunion erschöpft. Diese ist aber völlig zu Recht dem Fassungsvermögen neunjähriger Kinder angepasst und kann deshalb wichtige Aspekte der Eucharistie nicht thematisieren. Was soll ein Kind mit der Vorstellung anfangen, dass das Brot zum Leib und der Wein zum Blut Christi wird? Wie soll es verstehen, dass der unfassbar brutale Kreuzestod Jesu die Voraussetzung für die Beziehung der Menschen zu Gott ist? So ist es völlig richtig, in der Kinderkatechese vom „heiligen Brot“ zu sprechen und den Mahl- und Freundschaftscharakter der Eucharistie zu betonen. Für die Erwachsenen aber, die diese Katechese als Eltern der Kommunionkinder zum zweiten Mal erleben, bleibt diese Form der Verkündigung flach und naiv. Wenn ihnen nie ein anderer Zugang vermittelt wird, sind sie nicht in der Lage, ein vertieftes, dem erwachsenen Denken angemessenes Verständnis zu entwickeln. So bleibt die Eucharistie ein liebgewonnenes Ritual, ein wichtiges Symbol, aber nicht mehr. Der eigentliche und tiefe Sinn bleibt unverstanden.

Aus diesem Grunde halte ich es für unerlässlich, auch Themen aus dem theologisch-dogmatischen

Bereich in der Pastoral anzusprechen. Das darf natürlich nicht nur in einer Form der Rekapitulation kirchlicher Lehren in ihrer traditionellen Form geschehen, sondern muss die Herausforderung eines Dialogs mit dem zeitgenössischen Denken annehmen. Nur so kann gezeigt werden, dass die Eucharistie über alle gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen und gegebenenfalls Zusammenbrüche hinweg der Ort ist, an dem Gott den Menschen begegnet.

5.5 Einige Gedanken zur Zulassung zur Kommunion

Ein drängendes und viele Menschen in ihrem Glaubensleben massiv betreffendes Problem ist die Frage nach der Zulassung zur Kommunion. Die katholische Kirche hat hier immer die Auffassung vertreten, dass der Empfang der Kommunion an zwei Bedingungen gebunden ist: der Empfangende darf nicht von einer schweren Sünde belastet sein und er muss in vollständiger Weise der katholischen Kirche angehören.

Diese Haltung berücksichtigt zwei unterschiedliche Anliegen. Zum einen möchte die Kirche Menschen davor bewahren, die Eucharistie unwürdig zu empfangen. Paulus hat in seinem Brief an die Korinther ja eindringlich festgestellt, dass sich die Teilnahme an der Kommunion auch negativ auswirken kann, wenn die richtige Einstellung fehlt. Zum anderen ist die Eucharistie das Sakrament der kirchlichen Einheit. Wer daran teilnimmt, bekennt sich zur Lehre der katholischen Kirche und gibt seiner Zugehörigkeit zu ihr Ausdruck. Das setzt natürlich voraus, dass derjenige auch wirklich und vollständig zur katholischen Kirche gehört. Ansonsten ist der Empfang der Kommunion eine in sich widersprüchliche und zwiespältige Handlung.

Meiner Ansicht nach gibt es aber auch noch andere Aspekte, die stärker berücksichtigt werden müssten und vielleicht zu einer anderen Praxis führen können. Wer die Lehre von der Wesensverwandlung von Brot und Wein ernst nimmt, muss anerkennen, dass die Eucharistie ein Ort ist, an dem Gott wirklich an den Menschen handelt. Das ist auch immer Bestandteil der katholischen Sakramentenlehre gewesen. Das Sakrament wirkt „ex opere operatum“, d.h. aus seiner göttlichen Kraft heraus und nicht lediglich aufgrund des Glaubens des Empfängers. Die Teilnahme an der Kommunion bewirkt also die Heilung der Gottesbeziehung und gibt die Kraft zu einem Leben gemäß der Lehre des Evangeliums. Vor diesem Hintergrund ist es unsinnig, das sündenfreie Leben zur Zulassungsbedingung zu machen. Das, was das Sakrament eigentlich erst bewirken soll, wird dadurch zur Vorbedingung für seinen Empfang gemacht. Die Evangelienberichte über das Mahlhalten Jesu mit den Zöllnern und Sündern werden zu Recht als Vorläufer für die Einsetzung des Abendmahles angesehen. Die Bekehrung der Zöllner und Sünder ist aber hier gerade ein Ergebnis der be-

dingungslosen Zuwendung Jesu und keine Voraussetzung für die Teilnahme an dem Mahl.

Ein weiterer kritischer Punkt besteht darin, dass bei der Verweigerung des Kommunionempfangs ausschließlich formale Gesetzeskriterien herangezogen werden, um die Übereinstimmung mit der christlichen Lebensweise zu bewerten. In der Regel betrifft die Verweigerung also wiederverheiratete Geschiedene, weil hier die Übertretung eines Kirchengebots offensichtlich ist. Diese Verfahrensweise verkennt aber völlig das Wesen der christlichen Ethik. Christliche Ethik besteht nämlich nicht aus einer Reihe von Gesetzen, deren Befolgung den Gläubigen in den Stand der Sündenfreiheit versetzt und zum Sakramentenempfang berechtigt. Christliche Ethik besteht in einer Offenheit gegenüber der Liebe Gottes, die sich in einer liebevollen Zuwendung zu den Nächsten, vor allem den Armen und Schwachen auswirkt. Diese Offenheit gegenüber der Liebe Gottes und den Bedürfnissen der Mitmenschen ist nie fertig und abgeschlossen. Sie entwickelt sich in einem lebenslangen Prozess, in dem der Christ gemeinsam mit allen anderen Menschen auf dem Weg ist und durch den Empfang der Kommunion gestärkt wird. Wenn Jesus in der Geschichte von der Ehebrecherin im Johannesevangelium sagt: „Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“, sucht er eben nicht nach einer eventuell anwesenden vollständig gesetzestreuen Person, um sie mit dem Beginn der Steinigung zu beauftragen; nein, er stellt fest, dass grundsätzlich niemand ohne Sünde ist, dass jeder Einzelne der barmherzigen Vergebung durch Gott und seine Mitmenschen bedarf.

Außerdem kann man gerade bei dem Problem der wiederverheirateten Geschiedenen durchaus die Frage stellen, ob hier wirklich eine andauernde und ständig bestehende Sünde vorliegt. Sicher, wenn eine Ehe zerbricht, spielt immer auch persönliche Schuld eine Rolle. Auch kann eine zweite Beziehung nicht mehr den Rang einer sakramentalen Ehe einnehmen; sie steht immer im Schatten der zerbrochenen ersten Beziehung. Für viele Menschen ist es aber eine objektive Überforderung, dem kirchlichen Gesetz entsprechend das ganze weitere Leben allein zu verbringen. Das gilt vor allem dann, wenn ein Ehepartner einseitig verlassen wurde. Auch in einer zweiten Beziehung können Liebe, Verantwortung und gegenseitige Fürsorge gelebt werden, es ist trotz aller bestehenden Problematik nicht richtig, diese Beziehung als ausschließlich negativ zu bewerten. Natürlich darf man mit der Kommunionsspendung nicht leichtfertig oder gedankenlos umgehen. Wenn aber die Motivation des Gläubigen geklärt ist, etwa durch ein Gespräch mit dem Priester, sollte ihm die oft sehr ersehnte Begegnung mit Jesus Christus in der Eucharistie nicht verweigert werden. Jesus selbst sagt es in eindeutiger Weise: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.“ (Mk 2, 17)

In ähnlicher Weise gilt das auch für nichtkatholische Christen und sogar für Andersgläubige, die ein ehrliches Bedürfnis haben, Jesus Christus in dieser Form zu begegnen. Es ist völlig klar, dass die

katholische Kirche keine allgemeine Einladung zur Interkommunion aussprechen kann, ohne ihr eigenes Selbstverständnis massiv in Frage zu stellen. Dem Wunsch einzelner Gläubiger sollte sie sich aber nicht entgegenstellen. Ohnehin übersteigt die Wirklichkeit der Eucharistie menschliches Fassungsvermögen. Alle Lehrstreitigkeiten haben daher immer nur vorläufige und relative Bedeutung. Wer will beurteilen, wie sich die Eucharistie im Leben der Menschen auswirkt, welche positiven Möglichkeiten der Gottesbegegnung sich dadurch eröffnen? In einer Artikelserie des Kölner Stadtanzeigers über türkische Einwanderer in Köln erzählte eine türkische Frau ihre Geschichte: Für sie stand eine irrtümliche Kommunionsspendung am Anfang ihrer Beziehung zu Jesus Christus; damit begann ein Weg, der dann schließlich zur vollständigen Hinwendung zum Christentum führte.

Meiner Ansicht nach ist das Vertrauen in die Wirkungskraft der Eucharistie der Gesichtspunkt, an dem sich alle Fragen nach einer Zulassung zum Kommunionempfang orientieren müssen. Niemandem, der ein ernsthaftes Bedürfnis nach dem Empfang der Kommunion hat, darf diese verwehrt werden, da durch die Verweigerung Menschen von der Begegnung mit dem lebendigen Gott abgehalten werden.

Schlusswort: Franz von Assisi und die Demut Gottes

Zum Abschluss soll noch einmal einer der großen Heiligen der gesamten Kirche zu Wort kommen. Für Franz von Assisi war die Eucharistie zusammen mit dem Evangelium das zentrale Fundament seines Glaubens an Jesus Christus. In kraftvollen und poetischen Worten fasste er in seinem „Brief an den ganzen Orden“ zusammen, was ihm die Eucharistie bedeutet, und welchen Stellenwert sie im Leben der Kirche hat:

„Oh wunderbare Hoheit und staunenswerte Herablassung! O erhabene Demut!

O demütige Erhabenheit, dass der Herr des Alls, Gott und Gottes Sohn, sich so erniedrigt, dass er sich zu unserem Heil in der ärmlichen Gestalt des Brotes verbirgt! Seht, Brüder, die Demut Gottes und schüttet vor ihm eure Herzen aus! Behaltet darum nichts von euch für euch zurück, damit euch der ganz aufnehme, der sich euch ganz hingibt!“