

## Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre

Erkenntnistheoretische und metaphysische Erörterungen

*Von Horst Seidl, Rom*

Die vorliegende Studie möchte einen philosophischen Beitrag zur gegenwärtigen ökumenischen Diskussion über die Transsubstantiation leisten. Sie widmet sich zuerst Untersuchungen von K. Rahner und J. Ratzinger, sowie einem Dokument der katholisch-evangelisch/ lutheranischen Kommission, um dann noch auf die jüngeren Abhandlungen von P. Brunner und N. Slenczka einzugehen.

### *1) K. Rahners Auffassung zum Thema*

Rahner hat in einem Artikel: Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles<sup>1</sup>, das Thema in folgender Weise erörtert: Angesichts der Schwierigkeiten, die ein Dogma, wie das vorliegende Tridentiner, heute bereiten kann, bemerkt er schon zu Beginn, daß man von kirchlichen Lehrentscheidungen nicht »den höchsten, und zwar einen immer gleichbleibenden, Grad an Verständlichkeit« erwarten müsse. »Denn eine neue Zeit, eine andere geschichtliche Situation kann einfach dadurch, daß sie einen Satz der Lehre in eine andere Erkenntnissituation stellt, den Satz quoad nos heller oder dunkler machen, selbst wenn man durchaus meint zu wissen, wie man ihn früher verstand, und selbst wenn man ihn durchaus als für einen selbst gültig akzeptiert, selbst wenn man ihn im Vollzug des christlichen Lebens unbefangen realisiert« (358). Ein Dogma beschränke sich nicht nur auf »Mirakel«, sondern beziehe sich auch auf die erfahrbare, profane Wirklichkeit (360). Daher könne es nicht »in Abhängigkeit von einem ganz bestimmten philosophischen System« verstanden werden (361). »Sowenig wir katholischen Theologen also a priori eine metaphysikfreie Dogmatik betreiben können, sowenig brauchen wir a priori zu erwarten, daß diese Dogmatik uns ein bestimmtes metaphysisches System (etwa in unserem Fall einen aristotelischen Hylemorphismus) liefere«. Und er fügt mit skeptischer Ironie hinzu: »Damit ist – fast möchte ich sagen: leider – kein eindeutiges und einfach handhabbares Prinzip geliefert...« (ebd.).

<sup>1</sup> In: Schriften zur Theologie, Bd.4, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 357–385.

Diese interessanten Erörterungen versuchen die katholische Theologie von der traditionellen Metaphysik als von einem heute nicht mehr ohne weiteres annehmbaren System zu befreien, um damit auch für die Auslegung der eucharistischen Wandlung einen neuen Weg zu beschreiten, der dem existentiellen Denken unserer Tage mehr entgegenkommt.

Die Schwierigkeit dürfte aber die sein, einen theologischen Empirismus (und Skeptizismus) zu vermeiden, der dem modernen Existentialismus zugrunde liegt, der keine immerwahren Erkenntnisse mehr von den Dingen zuläßt, keine Wesenseinsichten an sich, sondern nur relativ wahre Erkenntnisse quoad nos, bezogen auf die jeweilige geschichtliche Situation, in der sie entstehen. Jede Erkenntnis, auch in Glaubensdingen, wäre revidierbar; denn es »zeigt sich a posteriori immer wieder..., daß die Glaubensaussagen kein bestimmtes philosophisches System eindeutig implizieren«. Demgegenüber ist zu bedenken, daß die Dogmen sich als a priori, quoad rem wahre Aussagen verstehen, wobei die res unveränderliche Prinzipien im geschichtlichen Wandel betreffen, und daß in der Welt- und Glaubenserfahrung, mit dem vorphilosophischen Realitätsbewußtsein schon metaphysische Voraussetzungen eingeschlossen sind, die sich auf Sein und Wesen der Dinge beziehen und von der klassischen Metaphysik nur erstmals systematisch herausgestellt, nicht etwa erfunden worden sind. Sie ist nicht ein philosophisches System neben anderen, wie den modernen, in der Selbstreflexion des Subjekts sich gründenden Systemen. Sie ist die einzig realistische Position und gründet sich auf dem natürlichen Realitätsbewußtsein. Moderne Kritik an ihm als naivem Bewußtsein übersieht, daß es in der Tradition durchaus seine epistemologische Reflexion und Rechtfertigung gefunden hat.

Nach Rahner (371 ff.) liegt im Tridentiner Dogma noch kein Substanzbegriff »in einem metaphysischen Sinne eines bestimmten philosophischen Systems« vor. Die Aussage von der Transsubstantiation des Brotes in den Leib (und des Weines in das Blut) Christi verbinde den empirischen Standpunkt, der das Brot als »Erfahrungswirklichkeit« nimmt, mit dem »absoluten Standpunkt (in unserem Fall: von Gottes Wort)«, von dem aus »sich dann auch sagen« läßt: »Das Dargebotene ist nicht die Substanz des Brotes, sondern die Substanz des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes«. Ist dies aber noch die Intention des Tridentiner Dogmas? Es verwendet doch die Begriffe Substanz und Akzidenzien, bzw. Species von Brot und Wein, im traditionellen Sinne der metaphysischen Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenzien.

Allgemein unterscheidet dann Rahner zwischen zwei Weisen der Erklärung einer Sache, einer »logischen« und einer »ontischen Erklärung«. Erstere verdeutliche den gegebenen Sachverhalt, ohne über ihn hinauszugehen, letzterer dagegen beziehe sich zur Verdeutlichung auf »einen anderen, als den zu erklärenden, Sachverhalt..., der geeignet ist, den zu erklärenden verständlich zu machen,... durch Angabe seiner Ursache...« Das Dogma sei eine logische Erklärung zu Schriftaussagen. Von ihr müßten grundsätzlich die theologischen Erklärungen unterschieden werden, die später als ontische Erklärungen hinzukämen, die den zu erklärenden mit anderen Sachverhalten erläuterten und dabei auch philosophische bzw. metaphysische Begriffe und Theorien einbezögen.

Hierzu ist jedoch zu bedenken, ob nicht die Dogmen selber schon theologische Erklärungen zu Glaubensinhalten der Hl. Schrift bieten, die geradezu normativ für alle weiteren Erklärungen sind, so daß sie nicht immer wieder erklärungsbedürftig wären; denn sie gehen auf reale, unveränderliche – im vorliegenden Fall substantielle – Prinzipien, im Unterschied zu empiri(sti)schen Erklärungen, die sich auf relative, veränderliche (geschichtliche) Erfahrungen beziehen.

Die Unterscheidung in logische und ontische Erklärungen erinnert an Kants Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile, wobei die logischen wie die analytischen Urteile unsere Erkenntnis nicht erweitern, sondern nur die ontischen, die wie die synthetischen den zu erklärenden Sachverhalt mit anderen verbinden, gestützt auf immer wieder neue Erfahrungen. Trifft jedoch auf die Dogmen zu, daß sie nur logisch-analytische Aussagen zum betreffenden Glaubensgegenstand machen? Gegen Kants Unterscheidung ist vom metaphysischen Standpunkt aus eingewandt worden, daß die logisch-analytischen Urteile schon eine vorhergehende synthetische, einheitliche Erfassung des Sachverhaltes voraussetzen (wie auch umgekehrt die ontisch-synthetischen Urteile analytischen Charakter haben) und daß sie insofern immer erkenntniserweiternde sind, wie z.B. die klassische Definition. Sie verbleibt zwar im Bereich des Begriffes des Gegenstandes, dringt aber zu dessen Wesen vor, den konstitutiven Ursachen. Auch dogmatische Aussagen, als theologische, gehen auf das Wesen der Dinge, sowie auf Gott, und haben metaphysische Erkenntnisse als Voraussetzung. So setzt das Tridentiner Dogma eine eindeutige metaphysische bzw. naturphilosophische Erkenntnis der Substanz voraus.

Schließlich fragt sich Rahner, was nach dem Tridentinum für uns heute noch »dunkel und offen« bleibe (380 ff.): Ausgehend von der vorher vollzogenen Unterscheidung zwischen dem Dogma als »logischer Erklärung« (ohne metaphysische Voraussetzung) und der theologischen als »ontischer Erklärung«, die sich einer Metaphysik bzw. eines philosophischen Systems bediene, stellt er dann fest, daß für uns heute, aufgrund der modernen Physik, der Begriff der Substanz fragwürdig geworden sei. Er beruft sich (381, vgl. 371 Anm.16) auf F. Selvaggi, *Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna*<sup>2</sup>, der ausführt, daß im Konzilstext ein vulgärer, noch vager und unbestimmter Substanzbegriff vorliege (a.a.O. 13). Man könne nicht in apodiktischer Weise aus seiner Definition der Transsubstantiation ableiten, daß die Species eine objektive Realität sei, und daß diese von der Substanz real verschieden sei. Dies habe erst weitere Interpretation hinzugebracht, die nicht mehr zum Dogma selbst gehöre. Ferner erlaube es die moderne Naturwissenschaft nicht mehr, wie es Thomas tat, von einer substantiellen Form des Brotes zu reden, welche die Brotmasse informiere und ihr die substantielle Einheit gebe (42). Im Sinne der modernen Physik vollziehe sich bei der Transsubstantiation keine physische Veränderung. Rahner fügt dem hinzu: »Auch der, der von der ewigen Gültigkeit des Substanzbegriffes überzeugt ist, der daran festhält, daß dieser Begriff in einer transzendentalapriorischen Methode vor aller Empirie als Bedingung der Möglichkeit jeder wahren Aussage erhärtet werden kann, kann trotzdem heute

<sup>2</sup> In: *Gregorianum* 30 (1949) 7–45, 13 ff.

nicht mehr behaupten, daß ein Brot eine Substanz ist, wie das Thomas und doch offenbar die Väter des Konzils es sich gedacht haben. Er kann ein Brotstück nur als ein Konglomerat von Substanzen ansehen...« (381).

Zu Selvaggis Auffassung läßt sich vielleicht folgendes ergänzen: Sicherlich ist es richtig, daß es ein vorphilosophisches, vulgäres Verständnis von Substanz und Akzidenz gibt, das sich in den verschiedenen Aussageweisen ausdrückt. Aber dann wird man auch sehen, daß die klassische Metaphysik gerade hiervon ausgeht (vgl. schon Aristoteles' Unterscheidung in Substanz und Akzidenzen, nach den verschiedenen Kategorien (Aussageweisen), um zu dem eindeutigen Substanz- und Akzidenz-Begriff zu kommen: Hiernach ist die Substanz das primär Seiende – ohne das die Akzidenzen nicht sein können –, das an sich besteht, wovon das Wesensmäßige an sich ausgesagt wird. Dies setzt das theologische Dogma des Tridentinum voraus. Die moderne Physik befaßt sich mit den quantitativen Verhältnissen. Wer auf sie den Substanz-Begriff reduziert, verliert ihn überhaupt; denn das Quantitative gehört zu einer Akzidenz-Kategorie. Daß die Form von Artefakten keine substantielle ist, sondern eine akzidentelle Form an der natürlichen materiellen Substanz, lehrt schon Aristoteles, und ist auch Thomas bekannt. Beim Brot kommt es auf die der akzidentellen Brotform zugrundeliegende materielle Substanz an, die auch nach traditioneller Auffassung als Konglomerat von Substanzen (Elementen) verstanden wird.

Zum Wesen der Dinge gehören neben der Materie notwendig auch gewisse, nicht-materielle Ursachen, so jene traditionellen Form-Bewegungs-Zweckursachen (beim Menschen neben dem Leib die Geistseele). Dies zu leugnen, käme einem Empirismus – oder sogar Materialismus – gleich. Die Kritik an der großen Metaphysik-Tradition als »aristotelischem Hylemorphismus« wird ihr nicht gerecht.

Kurz sei hier noch auf die moderne Kritik an der traditionellen Substanzlehre als Hylemorphismus eingegangen. Die Kritik ist berechtigt, wenn man den Hylemorphismus naturalistisch auffaßt. Hiernach sind die Naturdinge aus Materie und Form zusammengesetzt, wobei die Formen Eigenschaften der Materie sind, d.h. materielle Formen. Dies trifft aber nur auf die Elemente zu, nicht mehr jedoch auf die komplexen Naturwesen: Pflanzen, Tiere und Menschen. Bei ihnen tritt die Form, in unterschiedlichen Seinsstufen, als nicht-materielle, substantielle Formursache auf. Beim Menschen subsistiert sie sogar als Geistseele für sich. Die naturalistische Auffassung dagegen betrachtet die höheren komplexen Naturwesen so, wie die einfachen Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer)<sup>3</sup>. Diese werden geradezu der Prototyp der Naturdinge. Zwar sind nach Aristoteles die Umwandlungen der Elemente (z.B. von Wasser zu Luft durch Verdampfung) auch schon substantielle, aber sie erreichen dadurch nur ein »beinahe substantielles Sein« (ἐγγύς οὐσίας εἶναι).

Ergänzend kann hinzugefügt werden: Aristoteles nennt die Materie der Elemente nur ein einziges Mal »erste Materie« (πρώτη ὕλη), hingegen benennt er öfters die Elemente selber so in bezug auf die Dinge, die aus ihnen entstehen: die Pflanzen und Lebewesen. Viel mehr als bei den Elementen sind die bei den Lebewesen sich voll-

<sup>3</sup> Vgl. den Artikel Hylemorphismus von J. de Vries, in: W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1976, 168–169.

ziehenden Umsetzungen von substantieller Art. So ist die der unbelebten Materie in belebte, organische, bei der Nahrungsassimilation (Stoffwechsel) eine substantielle Umwandlung.

Betrachten wir nun die Wandlung von Brot und Wein in der hl. Eucharistie, so vollzieht sich eine Umwandlung von anorganischer Materie in organische, wenn auch nicht mehr in biologische. Doch werden Brot und Wein zum Leib und Blut Christi, zu seinem Organ, durch das sein Geist mit unserem Geist kommuniziert. Sie haben daher ontologisch ein neues substantielles Sein. Für die richtige Erklärung bedarf es aber des metaphysischen bzw. naturphilosophischen Substanzbegriffes, der auch dem Tridentiner Dogma zugrunde liegt, und zwar im einzig möglichen, dem traditionellen Sinne, mit der eindeutigen Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz. Ein empiristischer Begriff von Substanz, der sie auf Akzidentelles, hier auf das Quantitative und Qualitative, reduziert, ist gar keiner.

Es sei nochmals in Erinnerung gebracht, daß die traditionelle Metaphysik und Naturphilosophie beim vorphilosophischen, natürlichen Realitätsbewußtsein der Menschen ansetzt, das schon zwischen dem substantiellen Ansich-sein und dem akzidentellen Sein zu unterscheiden weiß und sich im gewöhnlichen Sprachgebrauch ausdrückt. Aristoteles hat ja hieraus die Substanz- und Akzidenz-Kategorien gewonnen, nach dem »vielfältig ausgesagten Seienden«. So ist z.B. ohne weiteres evident, daß in den Aussagen: »Sokrates ist ein Mensch«, und: »Sokrates ist gebildet«, das »ist« verschiedene Bedeutung hat. Einmal drückt es etwas Wesentliches vom Subjekt, Sokrates, aus, das mit ihm identisch ist, einmal etwas Nichtwesentliches an ihm, mit dem es nicht identisch ist. Das Sein der Erfahrungsdinge, auch schon als schlichtes Gegeben-sein, ist immer intelligibel, kein Sinnesdatum mehr. Sie sind als »Gegenstand« dem Intellekt gegenwärtig (präsent), nicht den Sinnen, und der korrespondierende Akt, der sie im Subjekt wieder-gegenwärtigt (re-präsentiert), ist das Bewußtsein als Akt des Intellekts, nicht der Sinne. Nicht die Sinne nehmen die Dinge wahr, sondern der Intellekt durch die Sinne. Subjekt bleibt immer der Intellekt/die Vernunft. Ein sinnliches Bewußtsein gibt es nicht. Der Erkenntnisfortschritt erfolgt von den Phänomenen der Dinge zu ihren Ursachen: vom Sinnlichen, empirisch Gegebenen, zum Intelligiblen, durch Vernunft Erschlossenen, vom konkreten Einzelnen zum abstrakten Allgemeinen, das sich auf die Ursachen im Einzelnen bezieht.

Abschließend gesehen, gilt für die aristotelisch-thomistische Tradition nicht, daß sie den Substanzbegriff, wie Rahner von Kant beeinflusst sagt, »in einer transzendental-apriorischen Methode vor aller Empirie als Bedingung der Möglichkeit jeder wahren Aussage« verfügbar habe; er wird schon bei Aristoteles empirisch von den verschiedenen Aussageweisen aus gewonnen, um dann aber a priori einsichtig zu sein. Auch muß nicht jede Substanz ewig sein.

Statt einer metaphysischen Betrachtung der Transsubstantiation sucht Rahner eine nach (geschichtlich) »hermeneutischen Prinzipien« zu befürworten, die das Wesen des Brotes mehr auf den Menschen bezogen sieht und auf den Brotgebrauch als Opferspeise, nicht aber primär auf die bloße Präsenz Christi, so daß die Kommunion zu mehr als nur »zu einem freundlichen Staatsbesuch mit gnädigen Hulderweisen wird, der weder mit der Geschichte des Todes und der Auferstehung, noch mit der es-

chatologischen Zukunft des Mahles des endgültigen Reiches Gottes etwas zu tun hat« (385). Diese unpassend ironische Bemerkung zur eucharistischen Gegenwart Christi entspricht wohl nicht ganz dem Problem, daß der Herr einerseits in geschichtlichen Ereignissen wirksam ist und sein wird, andererseits aber auch übergeschichtlich gegenwärtig ist, wie dies in jeder Eucharistiefeyer immer wieder erfahren wird, wenn sich die Gläubigen immer wieder vor die zeitlose Gegenwart des Herrn bringen. Der Begriff des »Reiches« verweist auf den Herrscher, und »Eschatologie« bedeutet die endgültige Wiederkunft des Herrn. »Als aber der König (in den Saal) eintrat, um sich die Gäste anzusehen...« (Mt 22,11).

## 2) Die Erörterung bei J. Ratzinger

In einer früheren Untersuchung hat der heutige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal J. Ratzinger, die kontroversen Punkte zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Auffassung herausgestellt und dabei auch auf die zugrundeliegende philosophische Problematik aufmerksam gemacht<sup>4</sup>.

Hiernach scheint Luther die Realpräsenz Christi in der Eucharistie stärker vom Wort abhängen zu lassen als von den Gaben (143 ff., Verweis auf WA 18.205 [Seeberg 404]). Es zeigt sich ein »bemerkenswerter Zwiespalt« (145) in der Eucharistie-Auffassung: Einerseits erscheint sie als einfache Wiederholung des biblischen Glaubens an die Realpräsenz, welche die mittelalterliche Kirche als Substantialpräsenz versteht. Andererseits wird sie doch »von einer neuen Form des Denkens, von einer neuen Beziehung zur Wirklichkeit getragen und bestimmt«. Nach dem historischen Rückblick geht Ratzinger zur heutigen Fragestellung über (145 ff.): »Die These, mit Brot und Wein gehe eine »Substanzverwandlung« vor sich, ist die philosophische Formulierung eines glaubensmäßigen Sachverhaltes, die ihrerseits unmittelbar an physikalische Aussagen grenzt«. Daraus ergibt sich ein philosophisches Problem hinsichtlich des metaphysischen Substanzbegriffes, der mit der modernen Physik nicht mehr vereinbar erscheint. Nach dieser ist die Wirklichkeit die Welt mit ihren materiellen Vorgängen in Raum und Zeit, wobei Sein und Geschehen, Materie und Energie, Quantität, Masse, nicht mehr wesentlich verschieden sind, auch nicht mehr Substanz und Akzidenz. Eine Substanzverwandlung von Brot und Wein bei bleibenden Akzidenzien wird hiernach unverständlich, aber auch schon die Substanzverwandlung selbst, weil sie kein physikalisches Geschehen meinen kann (149). Doch ist dies das Problem des Positivismus der Neuzeit. Im Mittelalter wurde zwischen den physikalischen Erscheinungen und dem naturphilosophischen bzw. metaphysischen Begriff der Materie unterschieden. Dieser war nur durch das Denken erfassbar als reine Potentialität gegenüber der Aktualität der Form. In Frage steht somit die Metaphysik selbst, die in der Scholastik noch vorkritisch war und in der Neuzeit besonders seit Kant der Kritik unterzogen wurde.

<sup>4</sup> Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: Theol. Quartalschrift 147 (1967), 129–158.

Für uns heute könnte Transsubstantiation bedeuten, daß Brot und Wein ihr geschöpft selbständiges Sein verlieren und daß sie stattdessen zu Zeichen von Christi Anwesenheit unter uns werden. »Sie sind nur so in ihrem Wesen, in ihrem Sein, Zeichen, wie sie vorher in ihrem Wesen Dinge waren. Und sie sind darin wahrhaft »umsubstantiiert«, in ihrem Tiefsten und Eigensten, in ihrem Sein, in ihrem wahren An-sich getroffen« (152). Die lutheranische Auffassung der Konsubstantiation, d.h. des Nebeneinanders zweier Substanzen, die man beide im gleichen Sinne Substanz nennen könnte und müßte, bleibt wohl »philosophisch und theologisch zu vordergründig und oberflächlich« (153).

Die Analyse zeigt, daß es in der Tat um ein metaphysisches Problem geht, das mit der wichtigen Unterscheidung zwischen zwei Ebenen der Erfahrungsdinge zusammenhängt, nämlich der Phänomene und der Prinzipien/Ursachen. Der moderne Empirismus und Positivismus verkürzen die Dinge nur auf ihre Phänomene, und die menschliche Erkenntnis nur auf deren Erfahrung. Das substantielle Sein aus den Ursachen der Dinge läßt sich nicht mit den Sinnen erfahren, sondern allein mit der Vernunft erfassen. Das gilt auch schon für die Materie als Ursache. Der empiristische Begriff der Substanz, der sie auf physikalische Eigenschaften von Quantität, Masse, Energie u.ä. beschränkt, ist ungeeignet für das Verständnis der Transsubstantiation. Hierzu bedarf es des vollen, metaphysischen bzw. naturphilosophischen Substanzbegriffes, um zu erklären, daß Brot und Wein, die durch die Einsetzungsworte zu Zeichen der Gegenwart Christi werden, auch in ihrem substantiellen Sein selbst verändert werden.

### 3) *Ein Dokument der ökumenischen Kommission*

Wenden wir uns nun dem Dokument der ökumenischen Kommission über die Eucharistie von 1978 zu<sup>5</sup>. Es läßt folgenden Diskussionsstand erkennen: Einerseits besteht Einigkeit über die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, nach den Einsetzungsworten, andererseits ist die Weise der leiblichen Präsenz Christi theologisch kontrovers. Umstritten ist vor allem der Text des Tridentinum, sess. XIII, can. 2, den wir hier zusammen mit dem nicht strittigen can. 1 wiedergeben:

Can. 1. Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: anathema sit.

Can. 2. Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: an. s.

<sup>5</sup> Veröffentlicht im *Enchiridion oecumenicum*, vol. I (1931–1984), Bologna 1986, 588 ff.: *L'eucaristia*; 610–627 ff.: *La presenza eucaristica*.

Die Kommission stellt fest, daß nach lutherischer Auffassung der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig »in, mit und unter dem Brot und dem Wein« sei, aber nicht in der Weise einer Transsubstantiation (Nr. 1257). In Beilagen (Nr. 1285-1286) legt sie dann näher die Entwicklungsstufen dieser Auffassung dar: Während die *Confessio Augustana* (10) noch die katholische Formel übernimmt, wonach Leib und Blut Christi »unter den Formen des Brotes und Weines« (*sub speciebus panis et vini*) gegenwärtig sei, spricht die *Apologia Confessionis Augustanae* (10,1) allgemeiner von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi »mit den Dingen, die man sieht, dem Brot und dem Wein«. Die Schrift *De captivitate Babylonica* verwirft dann ausdrücklich das Tridentinische Dogma (s. XIII, can. 2) als den Glauben verpflichtende Wahrheit. Dabei stützt sich Luther, bei seiner Kritik an Thomas' Lehre der Transsubstantiation, auf die ockhamistische Aristoteles-Interpretation, wonach die Quantität von der Substanz nicht unterschieden oder getrennt werden könne. Dies müßte indes in der Transsubstantiation geschehen, wenn Brot und Wein ihre Substanz verlören, hingegen ihre Akzidenzien (*species*) verblieben.

Im vorhergehenden Teil (Nr. 1257) hat das Dokument von einer, der lutherischen Auffassung zugrundeliegenden, »substantiellen Analogie« gesprochen zwischen der Inkarnation und dem Gegenwärtigwerden Christi in der Eucharistie: »Wie in Jesus Christus das Göttliche und Menschliche sich zu einer Einheit verbinden, so erwächst aus dem Leib und dem Blut Christi einerseits und dem Brot und dem Wein andererseits eine sakramentale Einheit«.

Doch scheint die Analogie nicht richtig gezogen zu sein. Sie liegt wohl vielmehr darin: Wie in der Inkarnation sich der göttliche Logos mit einem Leib aus der Jungfrau Maria verbindet, so verbindet sich in der Eucharistie die Gottheit und Seele Christi mit Brot und Wein, die seinem Leib anverwandelt werden. D.h. in der Eucharistie bestehen nicht zwei materielle Substanzen nebeneinander, die von Brot und Wein einerseits und die von Leib und Blut Christi andererseits, sondern nur eine materielle Substanz, wobei sich die eine Substanz, Brot und Wein, in die andere verwandelt, in Leib und Blut Christi.

Zwar betont auch Luther, daß das eucharistische Brot nicht mehr gewöhnliches Brot sei, sondern Fleischesbrot, ebenso hebt dies die Kommission (Nr. 1258) hervor, daß auch für die Lutheraner eigentlich eine »Transformation« von Brot und Wein geschehe, weil in der Eucharistie mit beiden sich Leib und Blut Christi verbänden. Doch verbleiben hiernach m.E. weiter zwei materielle Substanzen. Wie läßt sich dies aber mit Christi Einsetzungsworten vereinbaren: »Dies i s t mein Leib«, »Dies i s t mein Blut«?

#### 4) *Der Beitrag von P. Brunner*

Gehen wir nun zu dem anregenden Beitrag von P. Brunner über: Realpräsenz und Transsubstantiation. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchenntrennend?<sup>6</sup> Er zeichnet zunächst

<sup>6</sup> In seinem Buch: *Bemühungen um einen einigenden Glauben*, Tübingen 1978, 143-161.



ebenfalls historisch die Entwicklungsstufen der lutheranischen Auffassung von der Eucharistie nach (144-146) und weist auch darauf hin, daß Luther von der nominalistischen Scholastik beeinflusst sei, die den aristotelischen Substanzbegriff in eine »wohl unaufhaltsame Krise« gebracht habe. »Luther fragt: Läßt sich physikalisch und naturphilosophisch die traditionelle Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz überhaupt noch aufrechterhalten? Wer könnte mit Sicherheit aufzeigen, daß z.B. Licht und Schwere (neuzeitlich formuliert: Energie und Masse) Akzidentien und nicht Substanzen sind?« Verwiesen wird auf WA 6, 510,13: »Sed hinc nata est Babylonia illa philosophiae istius de quantitate continua distincta a substantia, donec eo ventum sit, ut ignorent et ipsi, quae sint accidentia, et quae substantia. Nam quis certo monstravit unquam, calorem, colorem, frigus, lucem, pondus, figuras esse accidentia?« Es habe sich hier ein neuer Substanzbegriff vorbereitet, der dann über Descartes' Begriff der *res extensa* für die Neuzeit und Gegenwart, in den Naturwissenschaften, der bestimmende geworden sei.

Als besonders bedeutsam sieht Brunner jene von der Konfutation gebilligte Formulierung der Apologie des Augsburger Bekenntnisses an:

»quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, qui videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt.«

Die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi hebt also nach Luther nicht »das, was uns in unserer alltäglichen Erfahrung als Brot und Wein gegeben und bekannt ist, in diesem seinen Gegebensein« auf (147). Das Problem, »wie zwei unterschiedliche Wesen wie Brot und Leib nach den Einsetzungsworten Christi »für ein Ding oder Wesen angesprochen« werden können«, beantwortet sich für Luther so, daß beides zugleich miteinander bestehe, wobei es ein Mysterium bleibe, wie beides sich zu einer Einheit verbinde, als ein Ding oder Wesen angesprochen werden könne. Man darf also die reale Präsenz des Brotes nicht zugunsten der des Leibes aufgeben. Die Transsubstantiation würde die Präsenz des Brotes und Weines zunichte machen (148).

Brunner bezieht sich dann auf die von uns oben schon besprochene Abhandlung von Rahner und entnimmt aus ihr u.a. dies, daß der Text des Tridentinum nicht mehr sage, als die Einsetzungsworte Christi im Evangelium selbst, und daß der Text des Tridentinum in Canon 2 über den Canon 1 hinaus nichts Neues hinzufüge. Brunner möchte statt von der Wandlung der Substanz eher von der der Bedeutung sprechen, die er als *Quiditas* bezeichnet. »Wenn die Lehre von der Transsubstantiation nur dies sagen will, daß die *Quiditas* der eucharistischen Speise nicht mehr die *Quiditas* von Brot und Wein ist, wie sie uns bei der alltäglichen Mahlzeit als Nahrung dienen, sondern eben Leib und Blut Christi, dann ist das lutherische Verständnis der Realpräsenz mit dem katholischen Verständnis sachlich eins« (154).

Um der Klärung willen ist m.E. folgendes zu bedenken: Wenn das Reale auf das sinnlich Erfahrbare beschränkt würde, käme dies einem Empirismus gleich, der zu etwas Gegebenem freilich nicht mehr unterscheiden könnte, ob es Substanz oder Akzidenz sei, denn der Unterschied liegt in der Seinsweise, die als solche nur die Vernunft erfassen kann. Hinsichtlich der Transsubstantiation wäre auch die Beschrän-

kung »nur« auf die Bedeutungsänderung ein Nominalismus, im Gegensatz zur traditionellen Metaphysik, für welche die Washeit (Quiditas) eines Dinges gerade auf seine substantielle Wesenheit geht. Metaphysisch bzw. naturphilosophisch gesehen sind Energie, Masse u.ä. eindeutig quantitative Eigenschaften an der Materie als Substanz und nicht diese selbst. Würde man die Substanz auf das Quantitative verkürzen, dann ginge der Substanzbegriff überhaupt verloren. Er hat aber seine Herkunft im vorphilosophischen unmittelbaren Realitätsbewußtsein, in welchem jedem Menschen der Unterschied zwischen Substanz und Akzidens evident ist. Die klassische Metaphysik hat diesen nur begrifflich geklärt.

Das Tridentiner Dogma ist wohl mehr als nur die Wiederholung der Einsetzungsworte Christi im Evangelium. Aus dem »Dies ist mein Leib... Dies ist mein Blut« ist nur zu entnehmen, daß offenbar eine Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi erfolgt. Das Tridentiner Dogma bringt darüber hinaus die (metaphysisch-) theologische Erklärung, daß eine substantielle Wandlung geschieht, wobei eine echte Schlußfolgerung vom Canon 1 zum Canon 2 vollzogen wird: Wenn Christus durch die Wandlung realiter et substantialiter präsent ist (Can.1), dann müssen sich Brot und Wein substantiell wandeln (Can.2).

Brunner erwähnt (154 ff.) auch eine Untersuchung von E. Schillebeeckx<sup>7</sup>, der die Transsubstantiation als Wandlung des Zeichencharakters auslegt, als Transsignifikation. Dazu legt er ein neues Wirklichkeitsverständnis vor, das, verschieden von dem der traditionellen Metaphysik, das Sein »personal strukturiert« auslegt als Sinnhaben für uns Menschen. Dem kann man m.E. insoweit zustimmen, als bei der eucharistischen Wandlung auch eine Transsignifikation erfolgt, aber nicht als Ersatz zur Transsubstantiation, sondern zu ihr hinzu.

Dasselbe wäre zu dem jüngeren Versuch zu sagen, die Wandlung als »Transfinalisation« zu verstehen. Wenn sie nicht nur eine Änderung der Bedeutung von Brot und Wein ausdrücken will, sondern die ihrer Substanz selbst, dann bleibt doch das Tridentiner Dogma immer die grundlegende Erklärung, zu der andere hinzukommen, sie aber nicht ersetzen können.

An die Ergebnisse der besprochenen Untersuchungen zur Transsubstantiation seien hier noch abschließende Überlegungen angefügt:

Die Realpräsenz der Gottheit und Seele Christi nach den Einsetzungsworten in der Eucharistie ist für die katholischen und lutherisch-evangelischen Theologen unbestritten. Dagegen ist die Weise der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi kontrovers. Der biblische Wortlaut der Einsetzungsworte Christi: »Dies ist Mein Leib«, »Dies ist Mein Blut«, legt sicherlich eine echte Verwandlung nahe, so daß das Brot und der Wein Christi Leib und Blut werden. Eine bloße Konsubstantialität von Brot und Leib würde dies nicht erklären. Die Affirmation daß beide eins werden, d.h. zusammen auftreten, und das Brot Leibesbrot wird, kann nicht darüber hinweghelfen, daß einerseits doch einfaches Brot vorläge, zu dem der Empfänger durch seinen Glaubensakt die zugleich auftretende Präsenz des Leibes hinzuglaubte. Der Haupt-

<sup>7</sup> Christi Gegenwart in der Eucharistie, 1965.

einwand von lutherischer Seite dürfte der sein, daß durch die Transsubstantiation Brot und Wein in ihrem realen Gegebensein vernichtet würden, im Sinne einer völligen Vernichtung. Dies kann aber der Begriff nicht bedeuten. Denn wie sollte sich aus dem Nichts eine Wandlung zu einer neuen Substanz vollziehen?

So bleibt wohl nur die Auffassung übrig, daß sich eine Wandlung von der einen Substanz in die andere vollzieht, von Brot zu Leib, und von Wein zu Blut, wobei die erstere in die letztere aufgeht. Es hält sich also eine gemeinsame materielle Grundlage durch, während sich ein Wechsel der einen substantiellen Form in die andere vollzieht. Brot und Wein erfahren also eine substantielle Wandlung in ihrem Sein; sie werden »umsubstantiiert« (Ratzinger). Zwei einseitige Erklärungen wären also zu vermeiden: entweder das eucharistische Brot als ungewandelte Substanz zu verstehen, oder der Gestalt des Brotes jede materielle Substantialität zu entziehen. Tatsächlich erhält sie die des substantiellen Leibseins. Jene beiden Erklärungen würden zu einer (von Luther freilich nicht beabsichtigten) verminderten Verehrung des eucharistischen Brotes und Weines führen, zugunsten einer mehr spiritualistischen Verehrung.

Die richtige Erklärung, die zwischen den genannten einseitigen liegt, führt zur substantiellen Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Damit wird nicht alles erklärt, das Mysterium bleibt, aber es wird doch das Besondere dieses Leibes und Blutes mit Brot- und Weineigenschaften verstanden. Es wird vermieden, Leib und Blut Christi grob biologisch mißzuverstehen, als ob wir Christen beim Empfang dieser heiligen Speise Kannibalen wären (D. Hume).

Der eucharistische Leib Christi, als Materie-, Potenzprinzip, läßt sich von seiner Geistseele her als Form-, Aktprinzip, aus verstehen. Die traditionelle Definition des Leibes ist ja die eines »organischen Körpers (der Seele), der potential Leben hat« (Aristoteles, *De an.* II 1). Der eucharistische Leib dient als Organon des Geistes Christi in der Kommunion mit den Gläubigen. Für den Leib ist es wesentlich, lebensfähig zu sein, d.h. im Dienst der Seele als Lebensprinzips zu stehen. Von ihr als der Formursache wird er aus anorganischer Materie zum Organismus. Dabei erfährt die Materie eine substantielle Umwandlung von unbelebter zu lebensfähiger Materie, weil von der Seele geformt. In der eucharistischen Wandlung verbindet sich Christi Geistseele mit der anorganischen Materie, Brot und Wein, um sie zu seinem Organ, seinem Leib und Blut zu machen, so daß eine echte Substanzverwandlung geschieht. Dabei bleibt das Mysterium, daß Er keine sichtbare Umlagerung von Elementen (etwa in biologisches Gewebe) herbeiführen muß, sondern sich des Brotes und Weines bedienen kann, um sie zum Organ seiner Kommunion mit den Gläubigen zu machen. Indem Brot und Wein mit Christi Geist verbunden werden, wandelt sich also ihr substantielles Sein: sie werden sein Organ, sein Leib und Blut. Doch ist dies nicht mit sinnlichen Augen, sondern nur mit den Augen der Vernunft zu sehen (wie ja schon das substantielle Sein als solches, in seinem Gegensatz zum akzidentellen, nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sondern intelligibel, d.h. von der Vernunft erfaßt wird).

Da die Kommunion der Gläubigen mit dem Leibe Christi zugleich die mit dem ganzen Christus, auch mit seinem Geiste ist, so ergibt sich eine enge Verbindung der

Kommunion mit dem Wortgottesdienst, wo Christi Geist durch das göttliche Wort zu den Gläubigen spricht, das in ihnen wohnen will. Das würde bedeuten, daß Wort- und Kommuniongottesdienst wesentlich zusammengehören. Wenn in der Liturgiepraxis bisweilen bei den evangelischen Gläubigen der Akzent mehr auf dem Wortgottesdienst liegt, bei den katholischen hingegen mehr auf der Wandlung und Kommunion, so können hier vielleicht beide ökumenisch etwas Gemeinsames wiederentdecken. Mögen sie wieder zur eucharistischen Gemeinschaft zurückfinden!

### 5) *Phänomenologische Auslegung der Realpräsenz Christi bei N. Slenczka*

In seiner umfangreichen Abhandlung: *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchungen der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*<sup>8</sup>, hat N. Slenczka das Thema der Transsignifikation und -substantiation neu untersucht. Wir referieren daraus zunächst Hauptgesichtspunkte.

a) In einem ersten Teil (Klärung und Diskussion der Transsignifikationslehre, 34–292) legt der Autor richtig den Versuch der Transsignifikationslehre dar, daß sich hiernach in der Eucharistie nicht eine Wandlung der Substanz von Brot und Wein, sondern ihres Sinnes in den von Leib und Blut Christi vollzieht. Ontologisch setzt dies voraus, daß das Wesen des Seienden jeweils in ihrem Sinn, nicht in ihrer Substantialität liegt. Daher ist auch die Realpräsenz Christi in der Eucharistie nicht substantiell, sondern personal und relational, bezogen auf die Person des Gläubigen, zu verstehen; denn die personale Gegenwart ist mehr als das bloß substantielle Dasein. Dieses Mehr, der Sinngehalt, drückt sich in Zeichen oder Symbolen aus. So werden durch die Wandlung Brot und Wein zu Symbolen, welche die personale Gegenwart Christi mit Leib und Blut in ihnen ausdrücken.

Slenczka bewertet in der Transsignifikationslehre das Moment der Sinnstiftung von seiten der Gläubigen positiv, kritisiert aber, daß diese Lehre noch zu sehr der traditionellen Substanztheologie verhaftet bleibt, obwohl sie diese doch überwinden will. So setzt sie für die personale Relation zwischen Christus und dem Gläubigen immer noch ihr substantielles Sein voraus. Auch liegt dem Realsymbol doch noch der Dualismus von Geist und Leib zugrunde, mit dem Insein des Geistes im Leibe, oder im leibanalogen Symbol. Dabei konstituiert sich das Symbol aus dem Insein, während es sich nach Slenczka umgekehrt verhalten sollte. Ebenso kommt dann die menschliche Sinnstiftung wie von außen zu einem wesentlich bestimmten Seienden hinzu, statt umgekehrt.

b) In einem zweiten Teil (Das ontologische Dilemma, 293–541) befragt dann der Autor die Substanztheologie der traditionellen Transsubstantiationslehre auf ihre ontologische Grundlage hin und stellt hier einen wesentlichen Mangel fest, auf den vor allem die Phänomenologie aufmerksam macht. In phänomenologischer Sicht beruht

<sup>8</sup> Göttingen 1993, in der Reihe: *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Bd.66.

die Substanztheologie bzw. -metaphysik auf einer naiven, unreflektierten Meinung vom Seienden als unabhängig vom Subjekt Bestehenden, Vorhandenen. Doch ist dies eine unausgewiesene Annahme oder These, die von der Phänomenologie hinterfragt wird. Zwar leugnet sie das unmittelbare, naive Realitätsverständnis nicht, weist aber nach, daß es nochmals auf einer Voraussetzung beruht, nämlich dem Bewußtseinsleben als Geltungs- und Wahrheitsgrund. Es konstituiert sich durch die Reflexion, in der als das einzig evidente Gegebene das Bewußtseinsleben sich selbst gegeben ist, als keiner weiteren Begründung mehr bedürftig. In dieser Reflexion aber läßt sich »Sein« als sinnhaftes »Erscheinen für« ausweisen, nämlich für ein Bewußtsein, das die sinnstiftende Instanz ist. In der Phänomenologie ist das Bewußtsein als Ichbewußtsein mein Erleben von etwas, ist intentionales sinngebendes Bewußtsein von..., als Geltungsgrund, daß etwas für mich erscheinen kann, d.h. Seiendes, Reales wird. Für die Substanzontologie ist das Seiende das Objektive, das, vom Subjekt unabhängig, ihm gegenübersteht, für die Phänomenologie hingegen ist das Objekt dem Subjekt korrelativ verbunden, es wird von dessen intentionalem Bewußtsein konstituiert.

Der Verfasser erwähnt dann auch jüngere, über Husserl hinausgehende Positionen, wie die von Heidegger. Er versucht, auf ein, der husserlschen Subjekt-Objekt-Korrelation vorausliegendes, vorreflexives Fundament zurückzugehen, und sieht es im Modus des In-der-Weltseins, des Besorgens u.ä., der auch der Subjekt-Objekt-Diastase zugrunde liegt und zum Ansatz einer »Fundamentalontologie« wird. Doch bleibt Slenczka schließlich bei Husserls phänomenologischem Ansatz des intentionalen Bewußtseins als Voraussetzung des Seins als »Erscheinen für«.

c) In einem abschließenden Teil (Schluß und Ausblick: Theologie und Substanz, 542-582) faßt der Autor das Problem nochmals aus seiner Sicht zusammen: Die Transsignifikationslehre versucht zwar, über die Substanztheologie hinauszukommen und die Realpräsenz Christi in der Eucharistie mit einem sinnstiftenden Bewußtsein der Gläubigen zu verbinden, doch gelingt der Versuch nur halb, weil er das Substanzendenken noch »mitschleppt«, ohne es auf seinen Rechtfertigungsgrund zu prüfen. Diese Prüfung hat der Autor nun vollzogen und festgestellt, daß ein solcher rechtfertigender Ausweis der Substanztheologie bzw. -metaphysik fehlt. Dagegen vermag die Phänomenologie, welche Sein und Substanz in Abhängigkeit vom sinngebenden Bewußtseinserleben sieht, dieses als erste Grundlage zu rechtfertigen. Von daher empfiehlt sich für Slenczka die phänomenologische Position zur theologischen Auslegung der Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Zudem sind Glaube und Glaubensgegenstand von der subjektiven Beteiligung abhängig und daher vom Substanzendenken verschieden. Der Glaube bezieht sich ja nicht auf einen »gleichgültigen Gegenstand«, wie die Substanz ein solcher ist. Phänomenologisch ist dann die Realpräsenz Christi ein »Erscheinen für mich«, den Gläubigen. Doch steht diesem Interpretationsweg entgegen, daß das Lehramt der Katholischen Kirche die »Realpräsenz« Christi als unmittelbar reale versteht, nicht als ein vom Subjekt-Bewußtsein vermitteltes Erscheinen für dieses. So schließt das Buch mit einem Dilemma.

Im folgenden versuchen wir, zu diesen sehr anregenden Untersuchungen Stellung zu nehmen:

Zu a) Zwar ist das Wesen bei den geschaffenen Dingen von ihrem Substanzsein verschieden, aber doch als substantielles Wesen auf die Substanz bezogen, im Gegensatz zu dem Wesen der Akzidenzien.

Substanz und Wesen einer Person sind mit dieser an sich gegeben und damit durchaus verschieden von dem subjektiven Sinn, den eine Person für eine andere haben kann. Wenn auch die personale Gegenwart mehr ist als das bloß substantielle Dasein, so darf man dieses doch nicht durch jene ersetzen. Vielmehr bleibt das Substanzsein Voraussetzung für die personale Gegenwart, wenn anders diese von akzidenteller Erscheinung verschieden ist. Daher kann zur substantiellen Betrachtung die personale hinzukommen und auch in symbolischer Deutung Ausdruck finden, ohne daß diese jedoch jene substantielle zu ersetzen vermöchte. – Im übrigen erlaubt nur die Betrachtung der Person als Substanz diese in Analogie zu anderem Seienden zu sehen und somit auch zu erkennen, daß die Person auf sehr hoher Seinsstufe steht.

Die personale Relation zwischen zwei Personen setzt doch ihr substantielles Sein voraus. Wollte man dieses auf relationales Mitsein verkürzen, so würde das Personsein selbst aufgehoben.

Zu b) Daß die Transsignifikationslehre die ontologische, substantielle Voraussetzung nicht zu übersteigen vermag, ist bezeichnend; denn diese läßt sich tatsächlich nicht übersteigen. Indes bringt Slenczka die Position der Phänomenologie ein, welche die traditionell ontologische Rede von Sein und Substanz nochmals hinterfragend als naiv unreflektiert kritisiert und auf das intentionale Bewußtsein als Letztbegründung – auch für das substantielle Sein als Erscheinen für... – zurückgehen will. Hierzu ergeben sich jedoch eine Reihe von Einwänden:

(1) Die traditionelle Ontologie hat sehr wohl auf die letzte Bedingung aller Erkenntnis reflektiert und sie im Wissen vom Seienden überhaupt gefunden: »Das Seiende ist das erste Bekannte« (ens est primum notum). Diese Aussage beinhaltet zwar, daß das Wissen von Seiendem unmittelbar und nicht mehr reflektiert ist, sie selbst ist aber nicht naiv, sondern Ergebnis einer epistemologischen Reflexion, die, wie gesagt, auf ein Vor- oder Mitwissen zurückfragt, das für alle erwerbbar Erkenntnis die erforderliche Bedingung ist.

Man beachte auch sprachlich den Unterschied zwischen dem Kompositum cog-nitio, cog-noscere, mit inkohativer Bedeutung: zur Erkenntnis kommen, und dem Simplex notitia, novisse, notum, mit präsentisch perfektiver Bedeutung: immer schon erkannt haben, kennen, wissen.

Die Reflexion führt nicht zu ihr selbst als erster Erkenntnisbedingung, sondern über sie hinaus zum schlichten unmittelbaren Wissen von Seiendem.

(2) Dieses schlichte Vor- bzw. Mit-wissen zu allen Erkenntnissen: Wahrnehmungen, Erfahrungen, Meinungen usw. ist nicht eine bloße »Meinung« oder »Annahme«, sondern genau das, was der Terminus con-scientia ausdrückt, der am besten mit Bewußtsein wiedergegeben wird. Umgekehrt kann man sagen, daß die von der Phänomenologie als »Bewußtsein« bezeichnete sinngebende Intentionalität schon Erkenntnisinhalte oder Intentionen, die auf Reales verweisen, betrifft, also zu Unrecht

»Bewußtsein« genannt wird, da sie bereits Bewußtsein von Realem/Seiendem voraussetzt.

(3) Husserl verwendet zwar für das Bewußtsein den aristotelischen Begriff der Noesis, der vornehmlich den intuitiven Akt der Vernunft (Nus) bezeichnet, versteht aber doch das Bewußtsein psychologisch im Modus des Erlebens, der mehr einschließt als nur den Vernunftakt des Gewärtigen von Seiendem, nämlich auch das Fühlen, Empfinden, Erfahren usw. Gerade hieran anknüpfend versucht dann der Existentialismus, über Husserl hinauszugehen zu vorreflexiven Bedingungen der Erkenntnis, die mehr in existentialen Stimmungen (z.B. der Angst, bei Heidegger) liegen sollen. Diese jedoch setzen schon wieder Bewußtsein von Realem überhaupt voraus. Das Bewußtsein verhält sich hierzu als ein schlicht formaler Vernunftakt, während Erfahrungen, Erlebnisse, Stimmungen u.ä. schon Erkenntnisweisen zu gegebenen Inhalten sind.

Bei Thomas v. Aquin wird (im Anschluß an Augustinus) jener schlichte Akt der Vernunft/des Intellekts, das intelligere ( $\approx \nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\nu$ , als Akt des Nus) treffend bestimmt als simplex intuitus intellectus und als praesentia rei ad intellectum (cf. I Sent. d. 3, qu. 4, a. 5). Hiernach ist das Sein (zunächst als Dasein) der Dinge ihre Gegenwart vor dem Intellekt, und das Bewußtsein der Akt ihrer Wiedergegenwärtigung (re-praesentatio).

(4) Weiter läßt sich gegen die phänomenologische Kritik einwenden, daß in der Tradition das Seiende nicht (wie die Kritik es darstellt) auf das Objektsein beschränkt ist, das dem Subjekt als Unabhängiges gegenübersteht, sondern von transzendentaler, analoger Natur ist, was besagt, daß es alles Reale umfaßt, daher gleicherweise die Objekte wie auch das Subjekt.

(5) Das Sein der Dinge (der Objekte und des Subjekts) ist ein intelligibler Aspekt an ihnen, wie früher schon erwähnt. In der Tat finden sich sinnhafte oder »leibhaft gegebene« Eigenschaften immer nur an einer Gattung oder Spezies von Dingen, in univoker Bedeutung, nie an allen Dingen, in transzendentaler Bedeutung. Daher ist es auch gänzlich unmöglich, Sein als »leibhaftes« Gegebensein oder als »Erscheinen für...« zu verstehen, denn so erscheinen nur sinnhaft oder »leibhaft gegebene« Eigenschaften. Zu ihnen ist das Sein ein formaler, transzendentaler, intelligibler Aspekt des Gegebenen. Und dem Sein entspricht das Bewußtsein als schlichter formaler Vernunftakt, wie gesagt, der durchaus verschieden ist von Erfahren, Erleben, Fühlen, Gestimmtsein u.ä., die schon Erkenntnisweisen von gegebenen Inhalten sind.

(6) Da das Sein ein transzendentales Merkmal alles Seienden, Realen, ist, gewinnt die Vernunft das Verständnis von Substanz nicht nur an der menschlichen Person, wie der Personalismus will, sondern an allem Realen, auch den Naturdingen, worauf L. Scheffczyk hingewiesen hat. Slenczkas Kritik hieran überzeugt nicht. Es ist vielmehr notwendig, daß die Transsubstantiationslehre den Substanzbegriff in der vollen ontologischen Bedeutung verwendet, in der er analog auf alles Reale, das vom Akzidentellen verschieden ist, zutrifft.

Zu c) Zusammenfassend gesehen, hat die klassische Ontologie durchaus ihre Letztbegründung, nämlich im Bewußtsein von Seiendem überhaupt, das über sich hinausweist auf Seiendes, Reales. Dadurch bleibt der Vorrang des Realen vor dem Bewußtsein gewährleistet, der für den Realismus der philosophischen Tradition, wie auch für die Hl. Schrift kennzeichnend ist. Die Kritik der Phänomenologie ist nur stichhaltig von ihrem Verständnis des Bewußtseins aus als reflektierenden Ich-, Subjektbewußtseins und als sinngebender Intentionalität, das sich jedoch als unhaltbar erweist; denn Reflexion und Intention sind bereits Erkenntnisweisen an inhaltlich Gegebenem und setzen schon das schlicht formale Bewußtsein von Gegebenem, d.h. von Seiendem/Realem überhaupt voraus.

Die katholische Transsubstantiationslehre verteidigt die Präsenz Christi gegen falsche Auffassungen, daß sie nämlich nicht nur eine scheinbare oder nur geglaubte ist, sondern eine reale aufgrund der substantiellen Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Damit sichert diese Lehre lediglich die ontologische, realistische Seite der hl. Wandlung, ohne näher in das religiöse Geheimnis und die personale Tiefe der Christus-Gegenwart in der hl. Wandlung einzutreten. Dies darf man von ihr nicht erwarten, wenn man nicht von ihr enttäuscht sein will.

Wenn aber auch diese Lehre nicht näher auf das Mysterium und die personale Tiefe der Realpräsenz Christi in der Eucharistie eingeht, sondern sich mehr auf den ontologischen Aspekt der substantiellen Gegenwart beschränkt, so bedeutet sie doch keine für uns »gleichgültige« Substantialität der Gegenwart. Vielmehr betrifft dieser Aspekt die überzeitliche Gegenwart Christi und seinen ontologischen Vorrang vor unserem Bewußtsein und Begreifen, ja den Realismus selbst, mit dem Gott sich den Menschen offenbart und sich ihnen in den Sakramenten zuwendet.

Wem das substantielle Sein von Personen und Dingen »gleichgültig« ist, wenn sie nicht einen Sinn für ihn haben, die sein Interesse erregen, der hat noch keine ontologische, realistische Einstellung zu den Dingen; denn es bedarf vielmehr einer Gleichgültigkeit gegenüber den eigenen Interessen, um das Sein aller Dinge als solches zu betrachten und in ihrem Selbststand gelten zu lassen, unabhängig von unseren interessierten, Sinn suchenden und gebenden Intentionen und Verstehensweisen. Die phänomenologische Einstellung ist überhaupt keine ontologische mehr, ganz zu schweigen davon, daß sie auf ein begründendes Fundament der traditionellen Ontologie zurückzugehen vermöchte.

Die personale Liebesbeziehung zum eucharistischen Christus hindert nicht, daß ihr ein schlichtes Bewußtsein seiner substantiell realen Gegenwart zugrunde liegt, worin der Vorrang der Gegenwart Christi vor menschlichen Sinnansprüchen, Erwartungen usw. gewahrt bleibt. Dieser Realismus könnte den gläubigen Menschen sogar zwingen, zunächst einmal zu hören, welche Erwartungen und Sinnansprüche Christus an ihn hat.