

Die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Kontroverse um die Transsubstantiation

I.

Wie die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, wie er sie beim letzten Abendmahl mit seinen Jüngern versprochen hat, zu verstehen ist, hat die Christenheit immer beschäftigt. Es gab immer verschiedene Auffassungen, zunächst standen sie nebeneinander. Unumstritten war aber, dass die Einsetzungsworte Christi über den Elementen Brot und Wein zu sprechen seien. Eine Geistesepiklese ist erst für 402 nachweisbar.¹ In der alten Kirche wurde das Abendmahl als „sakramentale Darstellung der Inkarnation“ begriffen.² Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wird eindrücklich bekannt – auch wenn der Begriff Realpräsenz nicht gebraucht wird –, aber sie wird nicht dogmatisch reflektiert.

Neben der realistischen Auffassung gab es auch eine andere, mehr spiritualistische und weniger realpräsentische. Sie wurde vor allem von *Klemens von Alexandrien* und *Origenes* vertreten. Diese stellt – nach *Betz* –, „die wahre Hellenisierung des Sakraments dar“; hier kommt platonischer Einfluss zur Geltung.³ *Origenes* unterscheidet „zwischen denen, die die Abendmahlsbrote als realen Leib Christi deuten, und denen, ‚die tiefer zu hören‘ verstehen“, er „verwortet“ das sakramentale Geschehen. Er isst in diesen Broten ein Wort, den „Logosleib“, sie vermitteln den Logos Christus. Es handelt sich also um eine „Aktualpräsenz“ Christi.⁴ Dasselbe gilt vom Wein, das er als „Logosblut“ versteht, das propitiatorisch (versöhnend) wirkt.⁵ Insgesamt gilt: „Es gibt innerhalb der orthodoxen Theologie ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Auffassungen“ über das Abendmahl, aber es kann gesagt werden: „Ich kenne keinen einzigen griechischen Vater, der mehr sagt als: Dies ist der Leib und das Blut Christi“.⁶ Die ostkirchliche Theologie will das Abendmahl als „ein

¹ Chr. *Yannaras*: Der Heilige Geist als befreiende Kraft, in: Einheit im Geist – Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 18.-25. 10. 1979, S. 134; vgl. K.-H. *Kandler*: Abendmahl und Heiliger Geist, KuD, 28/3 1982, S. 215-228.

² J. *Betz*: Eucharistie. In der Schrift und Patristik, HDG IV/4a, 1979, S. 27 f, 36.

³ A.a.O., S. 47.

⁴ L. *Lies*: Wort und Eucharistie bei Origenes, IThS, Innsbruck/Wie/München. ²1982, S. 102, 112 f.

⁵ A.a.O., S. 276 f.; Origenes: In Leviticum Homilia XIII 3, GCS VI, S. 472, 18 ff.

⁶ J. *Zizioulas* in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl, ÖR. B 31, 1977, S. 40. Das ganze Beiheft der Ökumenischen Rundschau widmet sich diesem Thema.

unerklärliches Geheimnis annehmen“, doch das stünde nicht gegen eine „wirkliche und wesentliche Wandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut“, doch sei es „eine Ablehnung des philosophischen Verständnisses der Transsubstantiation“. ⁷ In der ostsyrischen Theologie findet sich sogar in den überlieferten Handschriften keine Erwähnung des Abendmahlsberichtes, aber man wird daraus nicht folgern dürfen, dass er während der Liturgie gefehlt habe. In der alexandrinischen Theologie gilt die Logosepiklese als konsekratorisch (also nicht die Geistesepiklese!), die Konsekration wird auch hier inkarnatorisch beschrieben. Die Präsenz des Leibes und Blutes Christi und die seiner Person werden zusammen gesehen. „Die Realpräsenz (wird) organisch in das Gesamtgefüge der Eucharistie als Aktualpräsenz des Heilswerkes eingefügt.“ ⁸ Wohl bleiben Nuancen, es gibt kapernaitische Vorstellungen (*Johannes Chrysostomus*), Wandlungsvorstellungen (mehr bei antiochenischen Theologen wie *Theodor von Mopsuestia*), doch bei den Nestorianern wird nicht die Natur der Mahlelemente verwandelt, sie gelten nur für den Glauben als Leib und Blut Christi. Bei den orthodoxen ostkirchlichen Theologen werden dagegen Brot und Wein „Leib / Blut Christi selbst in Wahrheit und nicht (bloß) symbolhaft“ ⁹

Selbst bei den lateinischen Kirchenvätern finden sich unterschiedliche Auffassungen, aber sie drängen doch auf eindeutiger Bestimmung, was im Abendmahl unter Brot und Wein empfangen wird. Bei *Ambrosius* tritt der irdische Priester ganz hinter dem himmlischen zurück: „Christi konsekratorisches Wort wandelt die Natur der Gaben um.“ *Hieronymus* und vor allem *Augustin* kennen neben der realpräsentischen Gegenwart Christi auch eine spiritualpräsentische, wobei *Augustin* eine substantiale Verwandlung der Elemente fern liegt. Er betont den Zeichencharakter des Sakraments, unterscheidet *res* und *virtus sacramenti* und lehnt eine *manducatio impiorum* ab. ¹⁰ Insgesamt gesehen werden die Abendmahlsauffassungen des *Ambrosius* und des *Augustin* im Frühmittelalter unausgeglichen nebeneinander vertreten: „Die Hochschätzung Augustins hat den Sieg des A(bendmahls)realismus im Abendland bis in das 11. Jahrhundert hinausgezögert.“ ¹¹

So ist es verständlich, dass noch im 9. Jahrhundert auch in der Westkirche unterschiedliche Abendmahlsauffassungen anzutreffen sind. Erst im 9. Jahrhundert kommt es zu Auseinandersetzungen über die Gegenwart Christi im Abendmahl. Im Ersten Abendmahlsstreit zwischen *Paschasius Radbertus* und *Ratramnus* ging es um die Beziehung zwischen dem historischen und dem

⁷ Ders.: Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: A.a.O., S. 168.

⁸ *Betz*: A.a.O., S. 86.

⁹ A.a.O., S. 104-108, 117 f, 133 f.

¹⁰ Z. B. *Augustinus*: Epistola 185, 11, 50 (CSEL 57, 43 f).

¹¹ H. *Graß*: Art. Abendmahl, dogmengeschichtlich, RGG³, I, Sp. 25. Vgl. R. *Geiselman*: Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926, S. 1-7.

sakramentalen Leib Christi. Nach *Paschasius* handelt es sich im Sakrament um „ein durch die *virtus* bewirktes objektives, reales Sein (*ut sint interius in veritate*): Die sakramentalen Elemente sind das innerlich in Wahrheit, was von außen her der Glaube von ihnen bekennt)“. Er bestimmt „die Verwandlungstatsache, aber nicht den Wandlungsprozeß“; der sakramentale Leib Christi ist kein anderer als der, der von Maria geboren wurde.¹² *Hrabanus Maurus* lehnt die Identität von historischem und sakramentalem Leib Christi ab, ähnlich auch *Johannes Scotus Eriugena*. Der westfränkische König *Karl der Kahle* fragt *Ratramnus*: „Was in der Kirche vom Mund der Gläubigen genossen wird – Leib und Blut Christi – ... geschieht das im Geheimnis oder in Wirklichkeit?“ Weiter fragt er: „Handelt es sich selbst um den Leib, der aus Maria geboren wurde, litt, starb und begraben wurde und sich nach der Auferstehung und Himmelfahrt zur Rechten des Vaters setzte?“ Zum ersten Male wird also nach dem Wandlungsprozess gefragt. Da keine physische Veränderung an den Elementen festgestellt werden kann, kann die Umwandlung (*commutatio*) nicht leiblich (*corporaliter*), sondern nur geistig (*spiritualiter*; so!-K.) geschehen. *Ratramnus* unterscheidet damit das sinnenfällig in Erscheinung tretende Ding und die unsichtbare Gabe. Unter der Hülle der körperlichen Dinge wirkt geheimnisvoll die göttliche Kraft. Ihm geht es um die spezifisch sakramentale Erscheinungsweise von Leib und Blut Christi. Er sprach von einer *repraesentatio* des einmaligen Leidens und Sterbens Christi im Mysterium.¹³ Frömmigkeitsgeschichtlich setzte sich *Radbertus* durch, seine Auffassung war leichter verständlich, aber die des *Ratramnus* war logischer, vernünftiger. Inkarnierter und eucharistischer Leib Christi sind nicht identisch, der eucharistische Leib Christi ist nur „ein symbolisches Element mit der ihm entsprechenden sakramentalen *virtus*“.¹⁴

An dieser Stelle setzt *Berengar* an. Für die Entwicklung der westkirchlichen Abendmahlslehre hat der durch ihn ausgelöste Zweite Abendmahlsstreit allergrößte Bedeutung. Er leugnet die Wesensverwandlung von Brot und Wein und damit eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament, sie sei wider die Vernunft. Der Herrenleib kann nicht im Brot sein, da er bis zur Wiederkunft Christi zur Rechten Gottes ist. Seine Lehre kann so zusammengefasst werden: 1. Brot und Wein bleiben nach der Konsekration unversehrt auf dem Altar. 2. Die Konsekration verändert also nicht die Beschaffenheit von Brot und Wein, sondern sie fügt ihnen einen zusätzlichen Wert hinzu, der darin besteht, dass sie Sakramente oder Zeichen des Leibes und Blutes Christi sind. 3. Es ist nötig, dass es eine Übereinstimmung zwischen den Sakramenten und den durch die Sakramente bezeichneten Realitäten gibt.

¹² A. a. O., S. 149, 169.

¹³ *Ratramnus*: De corpore et sanguine Christi, ed. J. B. Bakhuizen v. d. Brink, Amsterdam/ London ²1974, c. 2, S. 43; c. 5, S. 44; c. 16, S. 47; c. 45, S. 54.

¹⁴ *Geiselman*: A. a. O., S. 216.

4. Man kann aber sagen, dass durch die Konsekration Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi geworden sind, aber dies nicht *sensualiter*, sondern *intellectualiter*. Diese Auffassung hatte er zuerst in seinem Brief gegen *Adelmann von Lüttich* – er hatte *Berengar* freundschaftlich gebeten, von seinem Irrtum abzulassen – dargelegt und sie führte zum Streit und seiner Verurteilung auf der römischen Synode von 1059. Der Bischof von Langres *Hugo von Breteuil*, wie *Adelmann* ein Mitschüler *Berengars* in Chartres, schrieb einen Eucharistietraktat gegen *Berengar*.¹⁵ Mehrfach wurde *Berengar* verurteilt, 1059 musste er in der sog. *confessio Berengarii* beschwören, was er im Brief an *Adelmann* strikt abgelehnt hatte.¹⁶ Er aber blieb bei seiner Auffassung in seiner Schrift „*De sacra coena*“. Sein darin vertretener antirealistischer Symbolismus hat eine Fülle von Gegenschriften hervorgerufen.¹⁷

In der „*confessio Berengarii*“, verfasst von *Kardinal Humbert a Silva Candida*, wurde *Berengar* genötigt, seine Lehre zu widerrufen und vor allem die noch heute in der römisch-katholischen Theologie anstößigen Ausdrücke „*manibus frangi*“ und „*dentibus atteri*“ zu beschwören, gegen die er sich im genannten Brief als Beschreibung der herrschenden vulgären Auffassung gewandt hatte. *Humbert* ging es dabei nicht um das Wie der Realpräsenz, sondern um das Dass.¹⁸ Da *Berengar* nach 1059 nicht schwieg, wandte sich *Lanfranc* gegen ihn in seiner Schrift „*De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem liber*“.¹⁹ *Lanfranc* lehrt in ihr die reale Präsenz des Leibes und Blutes Christi, einen eucharistischen Sakramentalismus und eine spirituelle Kommunion. Die Gegenwart von Leib und Blut Christi auf dem Altar wird bekräftigt, die unter den Elementen Brot und Wein verborgen ist, zugleich aber wird betont, dass die sakramentale Feier im Ritus des Brotbrechens eine Erinnerung an das Opfer von Leib und Blut Christi in seinem Kreuzesleiden ist und dass die geistliche Kommunion eine Stütze findet in der leiblichen Kommunion mit Rücksicht auf die Gefühle, die durch diese als sakramentales Opfer suggeriert werden mit Rücksicht auf die Gnaden, die der Empfang des wahren Leibes und Blutes Christi verschafft.²⁰

¹⁵ *Hugo von Langres*: *De corpore et sanguine Christi contra Berengarium*, PL 142, S. 1325-1334; vgl. F. *Holböck*: *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, 1941, S. 9 f.

¹⁶ *Martène et Durand*: *Thesaurus novus anecdotorum*, tom. IV, Paris 1717, Sp. 109 ff.: *Berengars* „*Epistola purgatoria contra Almannum*“. Dazu K.-H. *Kandler*: *Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch*, AGTL XXIV, 1971, bes. S. 56-62.

¹⁷ J. de *Montclos*: *Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven 1971, S. 142-148.

¹⁸ *Kandler*: *Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert...*; ders.: *Humbert a Silva Candida* (ca. 1006-1061), KITH I, 1981, S. 160 f; DH³⁷1991, Nr. 690.

¹⁹ PL 150, S. 407-442.

²⁰ *Montclos*: A.a.O., S. 433 f; W. H. *Beekenkamp*: *Die Avonmaalsleer van Berengarius von Tours*, 1941; L. *Hödl*: *Die confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum früh-scholastischen Eucharistietraktat*, Schol. XXXVII. Jg., 1962/3, S. 370-394.

Eingehender als *Lanfranc* wendet sich *Guitmund von Aversa* gegen *Berengar* und betont: „Die Eucharistie ist ‚*Figura, Sacramentum, Signum*‘, nicht weil sie auf den wirklichen Leib Christi hindeutet, der ja wirklich gegenwärtig ist, sondern weil sie auf den mystischen Leib Christi weist“.²¹ *Alger von Lüttich* schreibt um 1110, dass die Brotsubstanz verwandelt wird, aber die Akzidentien bleiben.²² Wichtig für die weitere Entwicklung ist, dass zwischen Substanz und Akzidens unterschieden wird. Dies entsprach aristotelischem Denken. Wenn auch der Begriff „*Transsubstantiation*“ erst im 12. Jahrhundert aufkam (zuerst nachweisbar bei *Roland Bandinelli*, dem späteren Papst Alexander III., um 1155/56, vermutlich aber von *Robertus Pullus* um 1140 stammend), so war die Lehre bereits ausgebildet.²³

Obwohl zu dieser Zeit der Siegeszug des Aristotelismus im Abendland noch nicht begonnen hatte, wurde diese aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidens wichtig. Mit ihr wurde das Transsubstantiationsdogma von 1215²⁴ letztlich philosophisch – vor allem von *Thomas von Aquin* – begründet, nämlich dass nach der Konsekration nur die Akzidentien Brot und Wein zurückbleiben, die Substanz aber in Leib und Blut Christi verwandelt (*transsubstantiatis*) wird.²⁵ Zwar wurde mit der terminologischen Festsetzung von 1215 der Glaube an die Realpräsenz verpflichtet, doch kann von einer einheitlichen Transsubstantiationslehre vorerst nicht gesprochen werden, denn ihr lagen unterschiedliche Substanz-, Materie- und Formbegriffe zugrunde. Noch war es möglich, etwa von einer Annihilation der Substanzen Brot und Wein bei Zurückbleiben der *Akzidentien* zu sprechen – oder auch von einer *Konsubstantiation*, doch wurden diese Vorstellungen mit Vernunftgründen *ad absurdum* geführt. Als erster hat *Alexander von Hales* unter der beginnenden Aristotelesrezeption die *Transsubstantiation* als Verwandlung der ganzen Substanz des aus Materie und Form als den Wesensteilen konstituierten Wesensganzen von Brot und Wein bestimmt im Unterschied zu *Albertus Magnus*.²⁶ Denn *Albert* hatte Probleme mit der philosophischen Begründung der Transsubstantiationslehre gesehen und sich der Frage nach „der Möglichkeit der subjektlosen Existenz der Akzidentien im Sakrament der Eucharistie gestellt. Mit dieser Frage quält sich *Albert* regelrecht ab.“²⁷ *Thomas* hält dann

²¹ PL 149, S., 1427-1495, besonders S. 1459 C.; vgl. Holböck, S. 13.

²² *Alger von Lüttich*: De sacramentis corporis et sanguinis Domini, PL 180, S. 727-853.

²³ M. Laarmann, ABG 41, 1999, S. 119-150, bes. S. 122.

²⁴ DH 802 = NR 375. Im Ganzen vgl. H. Jorissen: Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, MBTh 28, 1, 1965. Nach M. Laarmann: Transsubstantiation, a.a.O., S. 119, handelt es sich 1215 nicht um eine Dogmatisierung der Transsubstantiation, sondern um eine „kirchenamtliche Fixierung“.

²⁵ *Thomas v. Aquin*: Summa theologiae III, q. LXXV ff, vor allem q. LXXV a 4 ff.

²⁶ Vgl. E.-M. Faber: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 2002, S. 113.

²⁷ H. Jorissen: Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre. Lectio Albertina 5, 2002, S. 7 f.

aber die Konsubstantiation für häretisch, denn die Einsetzungsworte Christi würden besagen, dass das im Abendmahl Gereichte ausschließlich der Leib Christi sei: „Das geschieht durch göttliche Kraft in diesem Sakrament: Die ganze Substanz des Brotes wird in die ganze Substanz des Leibes Christi und die ganze Substanz des Weines in die ganze Substanz des Blutes Christi verwandelt. Somit ist diese Verwandlung nicht eine der Form, sondern der Substanz. Auch fällt sie nicht unter die Arten der natürlichen Bewegung, sondern kann mit dem Eigennamen ‚Wesensverwandlung‘ benannt werden.“²⁸ Mag auch *Thomas* sich bemühen, räumliche und „materialistische“ Anschauungen als Missverständnisse auszuschneiden, so versucht er doch, die Realpräsenz von Leib und Blut Christi mit Hilfe aristotelischer Kategorien zu sichern.²⁹ Die Wesensverwandlung ist die Verwandlung der Seinsgrundlage (*entitas*) eines Existierenden in die Seinsgrundlage eines anderen. Nur die Natureigenschaften von Brot und Wein (Akzidentien) bleiben für unsere Sinnesorgane erhalten, aber eben nicht ihre Seinsgrundlage (*forma substantialis*). Christi Leib ist die *res sacramenti*, die Einsetzungsworte die *forma sacramenti*, sie „formen“ das Sakrament. Durch ihre Rezitation erfolgt die Wandlung als durch Christus selbst. Wenn eine Substanz in eine andere verwandelt werden kann, so wird sie als materielle Wirklichkeit in einem neuen Sinn verstanden. Er schlussfolgert: „Die Substanz des Brotes bzw. des Weines bleibt nach der Konsekration weder unter den sakramentalen Gestalten noch anderswo. Dennoch folgt nicht, dass sie vernichtet werde. Sie wird nämlich in den Leib Christi umgewandelt.“³⁰ *Wilhelm von Ockham* wird später von „*quantitas*“ sprechen.³¹ Für Substanz kann aber auch „*materia*“ eingesetzt werden. Wenn gesagt wird, Christus bleibe so lange im konsekrierten Brot wie das Brot als Materie unzerstört bleibt, dann wird das Bestehen der Realpräsenz abhängig gemacht vom äußeren Bestehen der Materie.

Johannes Duns Scotus weiß, dass die Transsubstantiationslehre ihren Ursprung nicht in der Heiligen Schrift hat. *Wilhelm vom Ockham* sieht dies ähnlich, sagt aber zugleich, dass früher die Lehre vertreten worden sei, die Brotsubstanz bleibe im Abendmahl erhalten, doch stehe diese Auffassung jetzt gegen die allgemeine Meinung. Es ist nicht zu übersehen, dass er mit der Lehre von der Konsubstantiation sympathisiert, weil sie weder der Heiligen Schrift noch der Vernunft widerspreche. Er sieht die größte Denkschwierigkeit im Fortbestehen der Akzidentien ohne die Substanz als ihre Träger. Doch beugt er sich der Autorität der Kirche. Er versteht die Transsubstantiation als „*successio substantiae ad substantiam*“, wobei die eine Substanz aufhört zu bestehen

²⁸ *Thomas v. Aquin*: Summa theologiae III, q. LXXV, a 4.

²⁹ *Thomas v. Aquin*: A.a.O., q. 75 a. 4 resp.

³⁰ A.a.O., q. 75 a. 4 u.a.

³¹ A.a.O., q. 75 a. 3, resp.

und unter ihren Akzidentien die andere gegenwärtig wird.³² Statt von einer Verwandlung spricht er von einer Annihilation. Außer ihm und *Duns Scotus* beugt sich auch *Gabriel Biel* der definierten Lehre der Kirche.

II.

Wohl hatte das IV. Laterankonzil 1215 die Transsubstantiation von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi dogmatisch festgeschrieben,³³ aber diese Festsetzung blieb nicht unbestritten, wie wir bereits sahen, wenn auch die meisten Theologen fortan sich der Autorität der Kirche beugten. Anders *Dietrich von Freiberg*.³⁴ In seinem *Tractatus de accidentibus* wendet er sich scharf gegen die philosophische Begründung der Möglichkeit einer Transsubstantiation durch *Thomas* (und auch *Bonaventura*). *Dietrich* ist der Überzeugung, dass *Thomas* unklar redet.³⁵ Bei *Thomas* werde nicht deutlich, dass die Akzidentien nur in ihrer Bindung an die Substanz bestehen. Darum hält dies *Dietrich* für „in jeder Hinsicht unmöglich“³⁶. In *De accidentibus* c. 9, n. 1 wird der eigentliche Streitpunkt benannt, er unterscheidet Substanz und Akzidens so: Substanz ist „ein Seiendes durch sich sowie an und für sich; das Akzidens aber ist gemäß seiner gänzlich allgemeinen Bestimmung ... ein Seiendes durch ein anderes oder an einem anderen und für ein anderes“; in c. 10, n. 2 bezeichnet er die Akzidentien als „Seiendes aufgrund der Zuordnung zum wahrhaft Seienden, der Substanz“ bzw. als „Seiendes aufgrund von Zuordnung zum und analogem Bezug zum wahrhaft Seienden, der Substanz.“³⁷ Damit hebt *Dietrich* die Akzidentien eindeutig von der Substanz ab und gesteht ihnen nur Seiendes in der Zuordnung zur Substanz zu.

³² *Wilhelm von Ockham*: IV Sent. Q. 4 G, Göttinger Univ.-Bibliothek, Theol. 118, f. 169 va; 300 rb. u.a.; E. *Iserloh*: Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, VIEG 8, 1956, S. 174-225, bes. S. 155 f.

³³ DH 690.

³⁴ *Dietrich von Freiberg* (um 1245-nach 1310) war 1271 Lektor am Dominikanerkloster St. Pauli in Freiberg, 1274 Student in Paris, nach 1280 Lektor in Trier, 1293 Provinzialprior der Teutonia („fr. Theodoricus magister in theologia“), 1294-1296 Generalvikar, danach erneut in Paris, 1210 erneut Provinzialprior der Teutonia, gestorben nach 1310/11. L. *Sturlese*: Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg, CPTMA, Beiheft 3, 1984; K. *Flasch*: Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300, 207; K.-H. *Kandler*: Dietrich von Freiberg. Philosoph – Theologe – Naturforscher, 2010; Ders., B. *Mojtsich*, N. *Pohl* (Hgg.): Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen, 2013. Ausführlicher zu Dietrichs Auffassung und zu den folgenden Auseinandersetzungen im Spätmittelalter wird ein Aufsatz von mir in KuD 2020/1 erscheinen.

³⁵ *Thomas von Aquin*: De ente et essentia, c. 1, n. 3; zitiert nach der Übersetzung von R. *Allers*: Über das Sein und das Wesen, 1959, S. 16.

³⁶ Tract., c. 21, 1, S. 82. 84 = Abh., S. 86/87.

³⁷ Tract. c. 9 n. 1, S. 64 f.; c. 10, n. 2 und 4, S. 66 f. = Abh., S. 34/35; S. 42-44/43-45.

Später – in c. 19, n. 1³⁸ – weist er auf die ganze Widersprüchlichkeit hin, mit der bisher das Problem behandelt worden ist. Es wird deutlich, eine Transsubstantiation (Wesensverwandlung) von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi unter der Weiterexistenz von Brot und Wein, den Akzidentien, ist, von der aristotelischen Philosophie her gesehen – wie ja *Thomas* die Transsubstantiation philosophisch beweisen will, – unmöglich: „Sollte ... gefragt werden, ob das Akzidens unter der Voraussetzung, dass eine Kraft – welche auch immer – dies bewirkt, ohne Zugrundeliegendes existieren und in seinem Wesen an sich Bestand haben kann ohne jede Stütze seitens einer anderen Natur, so ist ohne jede Unterscheidung schlechthin zu antworten, dass dies nicht der Fall sein kann“.³⁹ Noch deutlicher kann man es nicht sagen! Dass *Dietrich* die Transsubstantiationslehre, wie sie 1215 dogmatisiert und durch *Thomas* und andere erklärt worden ist, meint, kann nicht bestritten werden, auch wenn *Dietrich* im ganzen Traktat mit keinem Wort das Abendmahl erwähnt. Er will keinesfalls die biblisch begründete Abendmahlslehre ad absurdum führen, aber er wehrt sich gegen ihre philosophische Begründung mittels einer Transsubstantiationslehre.

Denn dass er selbst aber an der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein im Abendmahl festhält, ergibt sich aus seiner Schrift *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*: „So kann auch der Leib Christi geistlich sein im Sakrament unter der körperlichen Gestalt; so auch, als er beim Mahl saß und gab seinen Leib den Jüngern, obgleich er die äußerliche Substanz des Körpers hatte, nahm er trotzdem damals den geistlichen kraft seines besonderen Willens zur Erfüllung dieses Mysteriums an, bald darauf, nachdem es erfüllt war, gab er sie (die Substanz –K.) bis zu seiner Auferstehung auf, so wie er nach seiner Auferstehung die Körperlichkeit noch einmal annahm, in der er den Jüngern sichtbar wurde und mit ihnen sprach“⁴⁰. Das widersprach eindeutig der seit dem Berengarschen Streit vorherrschenden Meinung und dem Dogma von 1215. Schon *Alger von Lüttich* war der Auffassung, durch Gottes Allmacht bestünden nach der Konsekration die akzidentiellen Qualitäten von Brot und Wein selbstständig fort.⁴¹ Diese Auffassung nahm *Petrus Lombardus* in seine Sentenzen auf. Da sie das allgemein verbindliche theologische Lehrbuch des Mittelalters waren, wurde sie allgemein bekannt. Er ist der Meinung, wenn das, was an Äußerem von dem bleibt, was im Subjekt gründet (Geschmack, Gewicht, auch Aussehen), „so scheint mir, es muss eher eingestanden werden, dass es ohne Subjekt existiert,

³⁸ Tract. c. 19, n. 1 f., S. 80 = Abh., S. 82/83.

³⁹ Tract. c. 19, n. 1, S. 80 = Abh., S. 82/83.

⁴⁰ *Dietrich von Freiberg*: Tractatus de substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis, ed. M. R. Pagnoni, Opera omnia II, 1980, c. 31, n. 5, S. 334; ähnlich c. 37, n. 7, S. 334, 3.

⁴¹ *Alger von Lüttich*: A.a.O. (Anm. 23), II, c. 1, 809 f.

als im Subjekt zu sein, weil dort keine Substanz ist außer der des Leibes und Blutes des Herrn, die nicht mit jenen Akzidentien ausgestattet ist. Denn der Leib Christi hat keine solche Form in sich; sondern wie beschaffen sie ist, zeigt sich in der Untersuchung. Also bleiben jene Akzidentien als durch sich selbst bestehend zurück.⁴² Dieser Satz, der nun im verbindlichen Lehrbuch stand, musste nun von allen Kommentatoren respektiert und erläutert werden. Schon für *Albertus Magnus*, war es eine „sehr schwierige“ Sache zu sagen, die Akzidentien bestünden ohne Subjekt. *Johannes Quidort* (Anfang des 13. Jahrhunderts) vermied es, über in sich selbst existierende Akzidentien zu sprechen. *Johannes Duns Scotus* und *Wilhelm von Ockham* äußerten ihre Zweifel, beugten sich aber der definierten Lehre der Kirche.

Obwohl der Pariser Erzbischof 1277 *Stephan von Tempier* ausdrücklich die These verurteilt hatte, die selbstständige Existenz von Akzidentien sei unmöglich,⁴³ blieb *Dietrich* dabei, dass die Akzidentien nicht ohne Subjekt sein können und an eine Substanz gebunden sein müssen. Er legt *Aristoteles* konsequenter aus als seine Gegner. Wer philosophisch argumentiert wie *Thomas*, der muss auch die philosophischen Konsequenzen ziehen, das ist *Dietrichs* Auffassung.

Sein Ordensbruder *Nikolaus von Straßburg* hat sich in seiner Summa ausführlich mit dem Akzidentien-Problem befasst und sich mit *Dietrich* auseinandergesetzt. Ihm geht es darum, die philosophischen Grundlagen der Transsubstantiationslehre zu rechtfertigen. Auch er nennt das Dogma von 1215 nicht. *Johannes Duns Scotus* spricht von zwei extremen Meinungen, ob Akzidentien selbstständig existieren können.⁴⁴ *Dietrich* hält dagegen fest, dass nach der aristotelischen Kategorienlehre ein Akzidens keine Washeit haben kann, eine Abtrennbarkeit des Akzidens von der Substanz sei absolut unmöglich.⁴⁵ Noch einmal sei gesagt, *Dietrich* will nicht die biblisch fundierte Abendmahlslehre ad absurdum führen⁴⁶, aber er will die Ungereimtheiten einer philosophischen Begründung der Transsubstantiationslehre aufdecken. Ihm geht es nicht um eine Kontraststellung Offenbarung – Wissenschaft, vielmehr will er sie beide unterscheiden. Dass er dabei ein Außenseiter im Denken ist, weiß er, schreibt er doch selbst in seiner Schrift *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, dass sie „mehr Anlass noch zu Schmähungen als meine anderen Schriften“ geben wird.⁴⁷

In dieser Schrift differenziert er zwischen Natur und göttlichem Wunderwirken.

⁴² *Petrus Lombardus*: Sententiae in IV libros distinctiae, Liber I dist. 12 c. 1, Bd. II, 1981, S. 304.

⁴³ Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, übers. und erklärt von K. Flasch, excerpta classica VI, 1989, Thesen 138-141, S. 209 f.

⁴⁴ *Johannes Duns Scotus*. Opera omnia IV, d 12 q. 2, ed. Vivès, Bd. 17, 565 b.

⁴⁵ Tract., c. 7, n. 1-3, S. 62 f.; c. 23, n. 20-23, S. 90 = Abh., S. 26-30/27-31; S. 110-112/111-113.

⁴⁶ S. Anm. 42.

⁴⁷ Tractatus De substantiis spiritualibus ... (Anm. 41), c. 1, S. 299.

Ähnlich wie *Anselm von Canterbury* will *Dietrich* mit Hilfe der Vernunft, die mit den Autoritäten übereinstimmt, beweisen, was die Heilige Schrift bezeugt. Wie gesagt: Wie Christus nach seiner Auferstehung bei seinen Jüngern durch verschlossene Türen eintreten konnte, weil er einen geistlichen Leib besaß, „so kann auch Christi geistlicher Leib im Sakrament unter äußerlichem Zeichen sein; auch als er beim Abendmahl saß und seinen Leib den Jüngern reichte, obgleich er die äußerliche Substanz des Körpers hatte, nahm er trotzdem damals den geistlichen (Leib –K.) kraft seines besonderen Willens zur Erfüllung dieses Mysteriums an.“⁴⁸

In dieser Schrift, die *Dietrich* sicher später als *De accidentibus* verfasst hat, nähert er sich den Auffassungen, die wir von *Johannes Duns Scotus*, *Wilhelm von Ockham* und *Gabriel Biel* kennen. Ein anonym verfasster Tractat *De natura accidentis* fasst *Dietrichs* Traktat sehr genau zusammen, schwächt aber an einer Stelle *Dietrichs* Gedanken ab.⁴⁹ Er meint, auch wenn es einen Wesensunterschied von Substanz und Akzidens gibt, könne nicht behauptet werden, dass das Akzidens keine Essenz habe, das Akzidens könne *per naturam* nicht von der Substanz getrennt werden.⁵⁰ Der Autor nimmt also keine klare Haltung an.

John Wyclif wiederum verwarf nicht nur die Transsubstantiationslehre, die er für widervernünftig, abgöttisch und unbiblich ansah. Für ihn war die Gegenwart Christi im Abendmahl eine geistige, sie wird durch das Symbol vermittelt. Leib und Blut Christi bleiben seinshaft im Himmel und treten spiritualiter, jedoch realiter zu Leib (und Blut) Christi mit Brot und Wein hinzu. Christus ist geistlich präsent.⁵¹

III.

Die Abendmahlslehre kommt – und darin haben die lutherischen Reformatoren sicher Recht – ins Zwielficht, wenn sie nicht allein auf die Heilige Schrift, sondern vornehmlich auf philosophische bzw. weltbildbezogene Fundamente gegründet wird. Sie führen wohl auch philosophische Argumente an, doch nicht, um damit ihre Abendmahlslehre zu beweisen, sondern um sie verstehbar zu machen. Das dürfte das Vermächtnis *Dietrichs* an uns heute sein.

Die römisch-katholische Theologie hat heute auch ihre Schwierigkeiten

⁴⁸ A.a.O., c. 31, n. 5, S. 334; c. 37, n. 7, S. 341.

⁴⁹ Tractatus De natura accidentis, CPTMA VII/2, ed. A. Beccarisi, 2004, S. 244 (übers. Von K.-H. Kandler).

⁵⁰ A.a.O., S. 247, Z. 4-6; S. 250, Z. 73. Dazu A. Beccarisi: Einleitung zu: Texte aus der Zeit Meister Eckharts, I, CPTMA VII/1, S. XXX.

⁵¹ J. Wyclif: De eucharistia, ed. Loserth, Nachdruck 1966. Eine neuere Darstellung seiner Abendmahlslehre liegt nicht vor. Vgl. F. Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, ¹1953, S. 540 f.; A. Adam: Lehrbuch der Dogmengeschichte, ²1972, S. 145 f.

mit ihrer philosophischen Begründung der Abendmahlslehre und stellt sich ihr, wie dies nicht zuletzt *Joseph Ratzinger* in seinem wenig beachteten Aufsatz „Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie“ gezeigt hat.⁵² Er spricht von der „weithin dominierende(n) Selbstentfremdung der Eucharistielehre“ durch die Jahrhunderte“ und fragt, wie „für uns Menschen von heute, Kinder eines naturwissenschaftlich denkenden Zeitalters“ Transsubstantiation „überhaupt noch einen Sinn“ haben könne. Mit der Auflösung des mittelalterlichen Substanzbegriffs, „als deren Folge Brot für uns nichts mehr von einheitlicher ‚Substanz‘ an sich hat, sondern ein kompliziertes, künstliches chemisches Gebilde darstellt“, sei die Frage gestellt, ob es sich bei der Transsubstantiationslehre nicht um einen „heillosen Anachronismus“ handle. Er meint, man könne nicht vom liturgischen Denken her eine philosophische Frage klären. Er will das heutige naturwissenschaftliche Weltbild ernst nehmen. Es könne sich bei der Transsubstantiation nicht um eine Substanzverwandlung im Sinne eines physikalischen Geschehens handeln, „wenn man jenen metaphysischen Begriff von Substanz unterstellt, der bei der Bildung des Begriffs Transsubstantiation waltete“. Das heißt dann: „Die eucharistische Wesensverwandlung ist kein physikalisches Geschehen, weil das Wesen, die ‚Substanz‘, von der hier gesprochen wird, außerhalb des Bereichs der Physik und des Physikalischen liegt. ... Die eucharistische Verwandlung aber bezieht sich per definitionem nicht auf das, was erscheint, sondern auf das, was nie erscheinen *kann*. Sie vollzieht sich außerhalb des physikalischen Bereichs. Das heißt aber, ganz deutlich gesagt: Physikalisch und chemisch gesehen vollzieht sich an den Gaben schlechterdings gar nichts, ... sie sind physikalisch und chemisch betrachtet nach der Verwandlung genau dasselbe wie vor ihr.“ Er ist überzeugt, „nur eine große denkerische Naivität“ könne diese Aussage bestreiten. Dagegen bedeute Transsubstantiation, „dass diese Dinge diese ihre kreatürliche Selbständigkeit verlieren, dass sie aufhören, in der dem Geschöpf zukommenden Weise einfach in sich selbst zu stehen, und dass sie statt dessen zu *reinen* Zeichen Seiner Anwesenheit unter uns werden“. Das Konsekrationswort bewirkt keine physikalische Transformation, sondern „dass die Dinge aus in sich bestehenden Dingen zu bloßen Zeichen werden, die ihre kreatürlichen Eigenschaften verloren haben. ... Sie sind nun so in ihrem Wesen, in ihrem Sein, *Zeichen*, wie sie vorher in ihrem Wesen Dinge waren. Gott habe sich an die irdischen Realitäten gebunden, sich an die irdischen Dinge angebunden. Bezeichnenderweise gewinnt *Ratzinger* diese Sicht aus seiner Beschäftigung mit der reformatorischen Abendmahlslehre.⁵³ Man kann schon fragen, ob er dies auch heute noch so schreiben würde.

⁵² In: TThQ, 147. Jg., 1967, S. 129-158 = ThJb(L) 1969, S. 281-301. Es handelt sich dabei um eine Gastvorlesung vor der röm.-kath. Theologischen Fakultät Tübingen am 8. Juli 1964. Ich zitiere nach ThJb(L).

⁵³ A.a.O., S. 281 f, 292, 295-297, 299.

Nicht nur *Ratzinger* stellte sich dem Thema, von dem er sagt, es schiene so, als ob es „auch in der katholischen Theologie so ziemlich ausgespielt habe“, sondern etwa gleichzeitig mehrere niederländische römisch-katholische Theologen, unter ihnen *P. Schoonenberg* und *E. Schillebeeckx*.⁵⁴ Sie betonten „die existentielle Personalität des gegenwärtigen Herrn, er ist gegenwärtig als Gabe, indem er sich der Gemeinde als Geschenk anbietet dergestalt, dass in der Gabe die personale Präsenz realisiert wird.“ Auch sie betonten, Transsubstantiation ist „tatsächlich Wesensverwandlung, aber weder chemischer noch physikalischer, sondern metaphysischer Art.“ Christus bewirkt „die Identifikation mit sich“, er macht sich „selber zum Geschenk“. Es ist von „Transelementation“ die Rede, von „Transsignifikation“ oder „Transfinalisation“. Dagegen gab es innerhalb der römisch-katholischen Theologie erhebliche Kritik. Von einem holländischen Schisma zu reden, wurde von Kardinal *Alfrink* entschieden zurückgewiesen. Er behauptete, dass die „inkriminierten Theologen die ontologisch-reale Gegenwart Christi in der Eucharistie im orthodoxen Sinn lehren. Andere – wie etwa *J. P. de Jong* – wieder versuchen, im Anschluss an die Mysterienlehre *Odo Casels* durch einen erneuerten Symbolbegriff die Transsubstantiationslehre für unsere Zeit aussagbar zu machen.⁵⁵ Insgesamt muss man sagen, dass philosophische Deutungsmuster für die Erklärung des Geheimnisses des Abendmahls heranzuziehen, keinen Erfolg haben werden, auch nicht, wenn sie – wie es *A. Gerken* versucht, die Existenzphilosophie Heideggers dafür heranziehen.⁵⁶ Die Ostkirche stimmt im wesentlichen mit der römisch-katholischen Kirche im Verständnis überein, ohne sich aber für das aristotelisch-philosophische zu interessieren und betont mehr die Unerforschlichkeit des sakramentalen Geheimnisses. Die gegenwärtige römisch-katholische Sakramententheologie rückt immer mehr von der klassischen Transsubstantiationslehre ab: „Vor dem Hintergrund einer veränderten Denkform, einer nicht substanzhaften, sondern ‚relationalen Ontologie‘ aber spricht man statt von einem Substanzwandel (Transsubstantiation) von einem Bedeutungswandel (Transsignifikation).“⁵⁷ *Theodor Schneider* fasst die Diskussion so zusammen: „Transsignifikation will also sagen: Die Zeichen Brot und Wein werden durch Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes in eine andere Zeichenfunktion gesetzt, sie werden von ihm umbezeichnet und so von uns im Glauben erkannt und angenommen“. Transsignifikation sei „keine Ergänzung von Transsubstantiation, sondern

⁵⁴ Vgl. den Artikel von *W. Beinert*: Die Enzyklika „Mysterium fidei“ und neuere Auffassungen über die Eucharistie, *TThQ*, 147. Jg., 1967, S. 159-176 = *ThJb(L)*, 1969, S. 268-280. Ich zitiere wieder nach *ThJb(L)*.

⁵⁵ *A.a.O.*, S. 277-280; 270. 274; *J. P. de Jong*: Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit, 1969.

⁵⁶ *A. Gerken*: Theologie der Eucharistie, 1973; *A. Ganoczy*: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 1984, S. 83.

⁵⁷ *F.-J. Nocke*: Sakramententheologie, 1997, S. 178. In der „Einführung in die katholische Sakramentenlehre“, 1979, von *A. Ganoczy* ist von dem Problem kaum die Rede.

eine andere Ausdrucksweise für dasselbe Geschehen.⁵⁸ *H. Vorgrimler* behauptet: Es sei „weder diese Naturphilosophie noch der Begriff ‚Transsubstantiation‘ für katholische Christen dogmatisch verbindlich festgeschrieben“.⁵⁹ Freilich zu sagen: „Eine dinghaft-körperliche Vorstellung hat das christliche Glaubensverständnis von vornherein ausgeschlossen, an dem sinnhaft Fassbaren der sakramentalen Vermittlung hat es gegen leib- und sinnenfeindliche Interpretationen festgehalten“, ist zweifellos eine der Wirklichkeit widersprechende Behauptung.⁶⁰ Es ist also festzustellen, dass die gegenwärtige römisch-katholische Theologie – wenigstens im deutschsprachigen Raum - von der klassischen Transsubstantiationslehre weithin Abschied genommen hat zugunsten einer personal-pneumatischen Wirkgegenwart des erhöhten Jesus Christus.⁶¹ Es fällt auf, dass auch die römisch-katholische Theologie, noch vor der Leuenberger Konkordie (1973), die Abendmahlsgabe personalisiert. So macht *Lothar Lies* „eine personal-kommunikative Gott-Mensch-Beziehung in medial-sakramentaler Vermittlung zum Ausgangspunkt der sakramentaltheologischen Reflexion.“⁶² *Dorothea Sattler* stellt fest: „Die Rezeption der relationalen Ontologie“ führte „dazu, einen neuen Zugang zum Verständnis der eucharistischen Wandlung (*conversio*) zu schaffen. Die ‚Transsubstantiation‘ (...) wurde von Trient als ein Vorstellungsmodell betrachtet, das ‚besonders geeignet‘ sei, das Geschehen der Wandlung zu erläutern (DH 1652). Die Konzepte einer eucharistischen ‚Transsignifikation‘ (Schoonenberg) oder ‚Transfinalistation‘ (Schillebeeckx) wurden von Seiten des kirchl. Lehramts differenziert besprochen (...) bleibende Bedeutung behalten diese neuen Zugänge zum Verständnis der eucharistischen Gegenwart, wenn der dabei verwendete Begriff ‚signum‘ im Sinne eines ‚realisierenden‘, nicht bloß eines ‚informierenden‘ Zeichens verstanden wird.“⁶³ Ob dies dem Transsubstantiationsdogma von 1215 gerecht wird, ist zu hinterfragen, doch stellt diese Aussage sicher den gegenwärtigen Stand der Lehre innerhalb der römisch-katholischen Theologie dar.

Es wäre falsch zu behaupten, die Abendmahlslehre der lutherischen Reformatoren würde philosophische Fragestellungen nicht kennen. Aber sie geht nicht von ihnen, sondern vom Zeugnis der Heiligen Schrift aus. Dies führt zu einer grundlegenden Kritik an der im Mittelalter ausgeformten Sakramentenlehre. *Luther* konnte die *confessio Berengarii* von 1059 loben. Er scheint in ihr keinen „Kapernaitismus“ (Joh. 6, 52) gesehen zu haben, jedoch

⁵⁸ Th. *Schneider*: Zeichen der Nähe Gottes, 1979/Leipzig 1982, S. 159 (danach zitiert).

⁵⁹ H. *Vorgrimler*: Sakramententheologie, 1987, S. 194.

⁶⁰ A.a.O., S. 211.

⁶¹ A.a.O., S. 216 f.

⁶² K. *Gasecki*: Das Profil des Geistes in den Sakramenten, 2009, S. 392, L. *Lies*: Sakramententheologie. Eine personale Sicht, 1990.

⁶³ D. *Sattler*: Art. Abendmahl, III. Dogmatisch. 2. Katholisch, RGG⁴, I, Sp. 41.

eine kräftige Betonung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi unter Brot und Wein: „Darumb thun die schwerer vnrecht / so wol als die glosa ym geistlichen recht / da sie den Bapst Nicolaus straffen, das er den Berenger hat gedrunge zu solcher bekendnis / das er spricht / Er zu dru(e)cke vnd zureibe mit seinen zenen den wahrhaftigen leib Christi. Wolt Gott alle Bepste hetten so Christlich ynn allen stu(e)cken gehandelt / als dieser Bapst mit dem Berenger ynn solcher bekendnis gehandelt hat / Denn es ist ia die meinung / das wer dis brod isset vnd beisset / der isset und beisset das / so der rechte warhaftige leib Christi ist / und nicht schlecht eitel brod / wie Vigleph leret. ...“⁶⁴. Zwingli hat – im Unterschied zu Luther – sich gegen die *confessio Berengarii* ausgesprochen.⁶⁵ Wohl hat sich Luther im Abendmahlsstreit mit Zwingli gegen die „spitzige sophistia“ der Transsubstantiationslehre ausgesprochen, aber er gebraucht auch die sprachlogische Figur der „Synekdoche“, die er selbst so erklärt: Wo zwei unterschiedliche Wesen (also Brot und Leib Christi) in ein Wesen kommen, da fasst sie auch solche zwei Wesen in einerlei Rede. Und wenn sie die Einigkeit beider Wesen ansieht, so redet sie auch von beiden mit einer Rede; wie Christus zugleich Gott und Mensch ist, so sind Brot und Leib Christi zugleich eins. Er beruft sich dabei auf *Aristoteles*.⁶⁶ Luther geht streng von der Inkarnation aus, vom Grundsatz „*finitum capax infiniti*“ statt vom aristotelisch-scholastischen Deutungsmuster von Substanz und Akzidens, er greift auf die biblisch-alkirchliche Tradition zurück. Überhaupt hat er sich intensiv mit der Abendmahlslehre der griechischen und lateinischen Kirchenväter – vor allem des *Irenäus* – befasst. „Hier wird entgegen der mittelalterlichen Diskussion um Substanz und Akzidens, also dem Versuch, die Abendmahlslehre aristotelisch zu adaptieren und denkbar zu machen, die frühe östliche, antiplatonische und antidualistische Tradition wieder aufgenommen.“⁶⁷ Von der Auffassung einer Konsubstantiation ist bei Luther nicht zu sprechen. Er hat nie den Ausdruck gebraucht. Die Lutheraner haben diesen Ausdruck als Etikettierung der *unio sacramentalis* abgelehnt.⁶⁸ Er wird der lutherischen Abendmahlslehre auch nicht gerecht. Vielmehr denkt Luther von der Ubiquität des Leibes Christi her, die *per communicationem idiomatum* zustande kommt und spricht von der *unio sacramentalis*. Der Ausdruck Konsubstantiation ist offensichtlich erstmals vom reformierten Theologen R.

⁶⁴ M. Luther: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. WA 26, S. 442 f. = Studienausgabe IV, S. 183 f.

⁶⁵ H. Zwingli: Commentarius De vera et falsa, CR 90, S. 783 f.

⁶⁶ WA Br 9, S. 444, Z. 33-38; *Aristoteles*: Metaphysik, c. 5, 3.

⁶⁷ U. Asendorf: Das Wort Gottes bei Luther im sakramentalen Zusammenhang patristischer Theologie, KuD, 39/1 1993, S. 40. Dazu vgl. *Luthers* Schrift: Dass diese Worte (Das ist mein Leib etc.) noch fest stehen wider die Schwarmgeister, WA 23, S. 64-283.

⁶⁸ H. Gollwitzer: Coena Domini, 1937, Neudruck 1988, S. 48; H. Hilgenfeld: mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, SDGSTh 29, 1971, Exkurs: Zur Herkunft des Wortes ‚*consubstantiatio*‘, S. 467-470. Dazu auch J. A. Steiger: Art. Konsubstantiation, RGG⁴, 4, Sp. 1639 f.

Hospinianus als Etikett lutherischer Abendmahlslehre gebraucht worden, um ihre Übereinstimmung mit der Position von *Ockham*, der Koexistenz von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein, auszudrücken.⁶⁹ Er stammt also aus der Kontroverse zwischen Reformierten und Lutheranern in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Man sollte ihn nicht für die Ausformung der lutherischen Abendmahlslehre gebrauchen, wie es leider immer noch geschieht.

Lutherisch-reformatorische Theologie muss die biblische Begründung der Abendmahlslehre festhalten – auch gegen die Aussagen der Arnoldshainer Abendmahlsthesen (1957) und die der Leuenberger Konkordie (1973). Philosophische Erwägungen dürfen dabei keine Rolle spielen, sie können höchstens dazu herangezogen werden, sie leichter verstehbar zu machen.⁷⁰

⁶⁹ *Hilgenfeld*: A.a.O., S. 467; *Wilhelm von Ockham*: *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, 4, q. 8.

⁷⁰ K.-H. *Kandler*: *Luther, Arnoldshain und das Abendmahl*, 1970; U. *Asendorf*/F. W. *Künne*th (Hgg.): *Leuenberg – Konkordie oder Diskordie?* Darin: K.-H. *Kandler*: *Leuenberg II über das Abendmahl – eine Konkordie?*, 1974, S. 77-89.