

## Sakramente und Sakramentalität \* 16. Oktober 2024

### Sakramente – Individualisierung als Singularisierung in Gemeinschaft

Unsere Vorlesung steht unter einem besonderen Vorzeichen:

\* Sakramente bedeuten Bejahung der **Endlichkeit als Voll-endlichkeit**.

Heute möchte ich hinzufügen:

\* Sakramente sind Zeichen, die **singularisieren**, indem sie **Gemeinschaft bilden**.

Die Versöhnung mit der Endlichkeit unserer Welt kann auch als eine halbwegs friedliche Resignation erfolgen: Mehr ist nicht aus dem Leben herauszuholen. Du lebst besser, wenn Du bescheiden bleibst ... Wenn mein Vater den Eindruck hatte, dass jemand zu großspurige Pläne hatte, dann sagte er: „Bleibe im Lande und nähre Dich redlich“. Ich wusste lange nicht, dass das Luthers Übersetzung von Ps 37,3 ist, in dem wir in der Einheitsübersetzung lesen: „Bleib wohnen im Land und bewahre Treue!“. In Vers 16 folgt die Aussage: „Besser das wenige, das der Gerechte besitzt, als der Überfluss vieler Frevler“. Im Propheten Micha wird die Eingrenzung auf den eigenen Lebensbereich als Ausdruck für das göttliche Leben in Fülle genannt: „Am Ende der Tage wird es geschehen: / Der Berg mit dem Haus des Herrn / steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. / Zu ihm strömen die Völker [...]. Viele Nationen machen sich auf den Weg. / Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn / und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, / auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung, / aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn. Er spricht Recht im Streit vieler Völker, / er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne]. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern / und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, / und übt nicht mehr für den Krieg. Jeder sitzt unter seinem Weinstock / und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf. / Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen“ (Micha 4,1-4).

Woher kommt die friedienstiftende Kraft des Endlichen? Nicht einfach aus der resignierten oder demütigen Selbstbescheidung, sondern aus der glaubenden Erfahrung, dass im Teil das Ganze zugänglich ist. Die resignierte Erfahrung der Endlichkeit rettet sich durch **Individualisierung**. Die sakramentale Erfahrung der Endlichkeit rettet sich durch **Singularisierung**. Was heißt das?

Auch in der anonymen Masse kann ich eine Besonderheit retten, indem ich mich mit einem Set aus Attributen umgeben, die mich von allen anderen unterscheiden: durch Kleidung, Hobbies, Wohnortgestaltung, exquisite Gewohnheiten, Freundeskreise etc. Jedes dieser Merkmale für sich genommen ist nicht einzig, aber mit einer geschickten Kombination erreichen wir bald eine deutliche Unterschiedenheit, die uns das Gefühl gibt, einzig zu sein – obwohl es prinzipiell nicht ausgeschlossen ist, dass eine andere Person „zufällig“ mit exakt derselben Zusammenstellung von Merkmalen auftritt. Individualität und anonyme Allgemeinheit treten in einen beständigen Kampf miteinander.

In der Spätmoderne, also seit den 1970er und 80er Jahren, entdeckt der Soziologe Andreas Reckwitz ein Phänomen, dem er sein Buch „Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne“ (2019) widmet. Er beobachtet einen gesellschaftlichen Strukturwandel: Die soziale Logik des Allgemeinen mit ihren Praktiken gesellschaftlicher Rationalisierung und Versachlichung, die ihren Höhepunkt in der industriellen ‚organisierten Moderne‘ (ca. 1920 bis 1970) erreicht, verliere ihre Vorherrschaft an die soziale Logik des Besonderen. Zwar verschwindet die Logik des Allgemeinen mit ihrem Drang zur Standardisierung und formalen Rationalisierung auch in der Spätmoderne nicht, allerdings verändert sich ihr Status und ihre Form: sie wird zu einer Hintergrundstruktur zur sozialen Fabrikation von kompetitiven Singularitäten. Die Logik der Singularisierung, „die zugleich eine der Kulturalisierung und der Affektintensivierung ist“, wird strukturbildend für die gesamte Gesellschaft (103).

Der von Reckwitz verwendete Begriff der Singularisierung bezieht sich auf die philosophisch-soziologische Darlegung eines Verhältnisses zwischen Allgemeinem (Begriff) und Besonderen (Anschauung), wie es Immanuel Kant in seiner »Kritik der Urteilskraft« diskutiert. Der Begriff lässt sich negativ als „Nichtverallgemeinerbarkeit, Nichtaustauschbarkeit und Nichtvergleichbarkeit“ (51) bestimmen. Singularitäten sind dabei zu unterscheiden von „Exemplare[n] des Allgemein-Besonderen“ (ebd.), also Versionen oder Varianten einer allgemeinen Ordnung, wie auch von Idiosynkrasien, die sich in ihrer Eigentümlichkeit außerhalb des Sozialen bewegen (49). Vielmehr „handelt es sich um Entitäten, die innerhalb von sozialen Praktiken als besondere wahrgenommen und bewertet, fabriziert und behandelt werden“ (51) und sich in ihrer Binnenstruktur durch Eigenkomplexität und innere Dichte auszeichnen (52). Singularitäten sind keine objektiven Fakten, sondern hängen von Praktiken der Singularisierung ab: Beobachten, Bewerten, Hervorbringen, Aneignen. Singularisiert werden wiederum Dinge/Objekte,

Subjekte, räumliche Einheiten (Orte), zeitliche Einheiten (Ereignisse) und Kollektive (Gemeinschaften etc.) – Problem: Verlust des Allgemeinen, damit potentiell auch der Gemeinschaft.

Der Begriff „Singularität“ wird auch in der **Astronomie** verwendet und bezeichnet Orte, an denen die Gravitation so stark ist, dass die Krümmung der Raumzeit divergiert, umgangssprachlich also „unendlich“ ist. Das bedeutet, dass an diesen Orten die Metrik der Raumzeit ebenfalls divergiert und die Singularität kein Bestandteil der Raumzeit ist. Physikalische Größen wie die Massendichte, zu deren Berechnung die Metrik benötigt wird, sind dort nicht definiert („schwarzes Loch“, Zustand beim Urknall).

In der **Mathematik**: Definitionslücken in Funktionen

Im **Transhumanismus**: eine technologisch induzierte Zukunft, in der die Maschinen sich selbst verändern und verbessern können, so dass ein noch unerkennbarer und unableitbarer Zustand eintreten wird.

Singularitäten bezeichnen Dinge und Ereignisse, die

a) Diskontinuitäten aufweisen, d.h. nicht restlos ableitbar sind aus anderem,

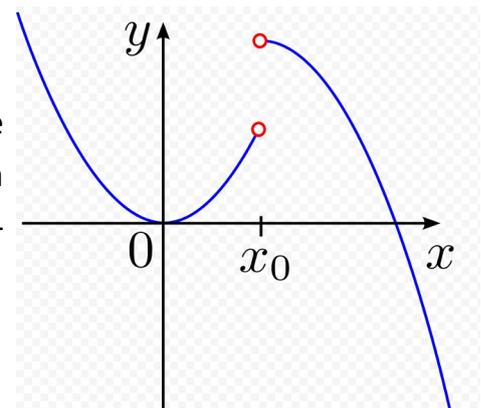
b) nicht reduzierbar sind auf anderes,

c) In kein System völlig integrierbar und folglich nicht völlig „beherrschbar“

### **Singularitäten als Erscheinungsform von „Freiheit“ und „Einzigkeit“?!**

Unter dem Stichwort „Singularität“ wird ein anderes Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen beobachtet oder erstrebt als im Verhältnis zwischen Allgemeinheit und Individualität.

Im Transhumanismus geschieht dies in Form einer Futurologie, die auf Singularität in der Gegenwart verzichtet und sie in einem grundlosen Akt der Hoffnung unter Verzicht auf politische Gestalt für die Zukunft technologisch zu induzieren versucht.



In den Sakramenten ist „Singularität“ erreicht, weil

\* es einen Gott und einen Mittler gibt (1 Tim 2,5), weil alles, was ist, „einzig“ ist;

\* in Jesus Christus „die ganze Fülle Gottes leibhaftig wohnt“: „Wer nicht bekennt, dass Christus unser Gott, seiner Menschheit nach umgrenzt (*perigraptos, circumscriptus*) ist, a.s.“ (DH 606)

\* der begrenzte Mensch, das begrenzte Wort, das begrenzte Zeichen, das begrenzte Handeln, das begrenzte Geschehen, ... zum Zeichen der Fülle werden (Pleroma, Gnade, Leben Gottes und Leben in Gott).

\* weil Sakramente eschatologische Fülle im Heute anbrechen lassen.

\* weil im Sakrament höchste Individualität als Singularität konstitutiv mit Zugehörigkeit zur Gemeinschaft (der Kirche) verbunden ist: durch den einen Schöpfer, den einen Leib Christi, den einen Geist, der alles und alle verbindet und zugleich in den Charismen aufs Höchste personalisiert.

Heute morgen lautete die Übersicht über die Nachrichten des Tages: „Guten Morgen! Weniger Menschen reisen irregulär in die EU ein, Polen will das europäische Asylrecht aussetzen, die Vereinten Nationen beklagen die ‚katastrophale Situation‘ im Gazastreifen, und junge Menschen blicken optimistisch in die Zukunft“ ... Wie liest man diese Neuigkeiten im Zeitalter der Singularitäten???

Mit dieser geschärften Aufmerksamkeit möchte ich heute mit Ihnen einige Etappen der Dogmengeschichte der Sakramente anschauen, nicht so sehr als musealer Rückblick, sondern als Sensibilität für das, was Menschen in bestimmten Konstellationen im sakramentalen Leben der Kirche über sich und die Welt erfahren und ausdrücken:

### **1. Augustinus**

### **2. Von der Kult-Kritik zur Liturgisierung**

### **3. Der erste dogmatische Streit in der Theologiegeschichte**

Die außerordentlich reichhaltige Sakramentenlehre des *Augustinus* möchte ich in zehn Abschnitten behandeln, die ihre wichtigsten Elemente hervorheben:

1) *Die Sakramentenlehre des Augustinus ist christozentrisch:*

Bei Augustinus findet sich zunächst ein heilsgeschichtlich-christologischer Begriff des Sakramentes, der an den biblischen Sinn von *mysterion* anknüpft. Das größte und allgemeinste aller Sakramente ist für ihn die Inkarnation, die Verbindung der Gottheit und Menschheit Christi im Fleische. In ihm hat sich das Sakrament der Mittlerschaft gezeigt, und so gibt es kein anderes Sakrament neben Jesus Christus:

„Non est enim aliud Dei sacramentum nisi Christus”.<sup>1</sup>

Meistens aber ist mit dem Wort *sacramentum* ein engerer Sinn verbunden. Gemeint ist dann einer der Grundvollzüge der Kirche, vorzugsweise Taufe und Eucharistie. Von diesen beiden Sakramenten leitet Augustinus auch seine allgemeine Sakramentenlehre ab.

2) *Augustinus entwickelt eine Interpretation der gesamten Wirklichkeit im Bezugssystem von res und signum:*

Es ist bezeichnend, dass Augustinus dort, wo er die Sakramente erklären möchte, sich genötigt sieht, eine Interpretation der gesamten Wirklichkeit zu entwickeln. Er verwendet dazu die Begriffe *res* und *signum*. Unter *res* versteht er nicht nur materielle Dinge, sondern jeden Aspekt der Wirklichkeit, der „etwas“ ist, selbst Gott. *signum* ist ein (sichtbares) Zeichen, durch das eine andere Wirklichkeit angezeigt, verständlich gemacht oder gegenwärtig gesetzt wird.

Was ist ein Zeichen?<sup>2</sup> Jede Lehre und geistige Vermittlung hat Zeichen zum Gegenstand, anders kann es keine geistige und freie Vermittlung geben. Sachen (*res*) werden durch Zeichen erklärt (*signa*).

– Es gibt Sachen, die nur Sachen sind, wie etwa Holz, Steine und Tiere, die zumeist für nichts anderes stehen als für sich selbst.

– Aber wenn Mose ein Stück Holz nimmt und ins Wasser wirft, damit es seine Bitternis verliert (Ex 15,25), oder wenn Jakob seinen Kopf auf einen Stein legt, um von der Himmelsleiter zu träumen (Gen 28,11), oder wenn die Bibel vom Widder spricht, den Abraham anstelle seines Sohnes zum Opfer darbringt (Gen 22,13),

---

<sup>1</sup> Ep. 187, 34; „Sed secundum hominis susceptionem et mediatoris sacramentum et ex virgine incarnationem apertissime dictum est ...”: Augustinus, *Contra Priscillianistas et Origenistas*: CSEL 49, 165-178; vgl. *De natura et gratia* II,2.

<sup>2</sup> Vgl. zur Zeichentheorie Augustins: *De doctrina christiana*: CChrSL 32,1-167; hier: cap. 1, 2,2.

dann sind diese Dinge nicht nur Sachen, sondern zugleich Zeichen, die Christus präfigurieren.

– Schließlich gibt es auch Zeichen, die nur Zeichen oder fast nur Zeichen sind, wie etwa die Worte, die für sich fast nichts sind. Denn Worte und Laute gibt es nur, um etwas anderes zu bezeichnen. Etwas, das schlechthin nichts ist in der Welt, gibt es allerdings nicht, es ist nicht da (*quod nulla res est, omnino nihil est*). Umgekehrt gilt, dass nicht jede Sache auch schon ein Zeichen ist.

Weiter ist die Unterscheidung zwischen natürlichen und geschaffenen Zeichen für Augustinus bedeutsam (*signa naturalia – signa data*). Rauch lässt ohne Absicht und Willen, oft sogar gegen alle Absicht auf Feuer schließen. Ebenso kann man im Normalfall aus der Spur des Tieres auf die Art des Tieres schließen. Beides sind Naturzeichen. Die Kulturzeichen, die geschaffen sind, haben ihren Grund darin, dass sie etwas anzeigen, was sonst nicht vermittelt oder mitgeteilt werden kann. Sie dienen der Kommunikation von Seele zu Seele und sind dafür unentbehrlich. Denn wenn der Mensch auch eher Seele als Leib ist, so ist die Leibhaftigkeit doch zu wahrer Begegnung unbedingt notwendig.

### 3) *Sakramente sind „heilige Zeichen“:*

Mit dem allgemeinen Zeichenbegriff kann Augustinus zu seiner Definition des Sakramentes kommen: Ein Sakrament ist ein heiliges Zeichen – *sacramentum, id est sacrum signum*.<sup>3</sup> Heilig ist es deshalb, weil es auf das Göttliche verweist, das auch wirklich anwesend ist. Das Sakrament ist sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit:

„Das sichtbare Opfer also ist das Sakrament des unsichtbaren Opfers, das heißt, es ist ein heiliges Zeichen“.<sup>4</sup>

Was man sieht, hat körperliches Gepräge (*speciem habet corporalem*), aber was man versteht, ist die geistliche Frucht (*fructum habet spiritualem*).<sup>5</sup> Das sakramentale Zeichen muss eine gewisse natürliche Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten haben, denn dann bezeichnet es die verborgene Wirklichkeit (*res sacramenti*) besser.<sup>6</sup> Aber die Naturbedeutung reicht nicht aus. Erst durch die Konsekration wird die neue Ebene und sakramentale Seinsweise erreicht.

---

<sup>3</sup> Vgl. De civ. Dei 10, 5.

<sup>4</sup> „Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, et est sacrum signum est“: De Civitate Dei X,5.

<sup>5</sup> Vgl. Sermo 272.

<sup>6</sup> Ep. 98, 9.

#### 4) *Die Kirche ist ‚ecclesia sacramentorum‘*

Die Kirche Christi ist nach der sichtbaren Seite notwendig eine Kirche der Sakramente. Das folgt schon aus dem soteriologischen Grundsatz des Augustinus, dass der in die Sinnlichkeit verstrickte Mensch nur auf dem Weg über die Ordnung der sinnlichen Formen befreit werden kann. Die beiden Momente des Sakramentes sind Ding (*res*) und Sakrament (*sacramentum*), wobei die *res* seltsamerweise auf beiden Seiten stehen kann. *res* ist sowohl Gott selbst und alles, was in den göttlichen Bereich gehört, aber auch der endliche Bereich der Schöpfung. „Die Zeichen werden Sakramente genannt, wenn sie zu den göttlichen Dingen (*ad res divinas*) gehören“.<sup>7</sup> Darin klingt bei Augustinus die Überzeugung mit, dass göttliche und geschöpfliche Wirklichkeit nicht schlechthin getrennt sind, sondern in einer inneren Beziehung zueinander stehen:

*res (signi) ----> signum ----> res (sacramenti)*

*[Thomas: sacramentum tantum – res et sacramentum – res sacramenti]*

#### 5) *Der Differenz zwischen Zeichen und göttlicher Wirklichkeit entspricht die Differenz von uti (gebrauchen) und das frui (genießen):*

Der Mensch darf den Genuss nicht in den geschaffenen, vergänglichen, zeitlichen Dingen suchen, sondern nur im unvergänglichen Schöpfer, im absoluten Licht der Wahrheit. Alles Geschöpfliche ist lediglich zu gebrauchen, nämlich im Sinne eines Aufstiegs zu Gott, von dem alles kommt und das alle Dinge in ihrem Sein anzeigen. Die Brücke über die Welt der Zeichen zur göttlichen Wirklichkeit ist Christus. Die Menschheit Jesu Christi, sein Fleisch und Blut, seine geschichtlichen Taten, gehören der Ebene der *signa* an, sind geschöpflicher Art, aber als Sohn Gottes gehört er zugleich zur anderen Seite. In der Person Christi findet der Umschlag von *uti* zu *frui* statt. Denn wie der Genuss das Ziel des Gebrauchs ist, so drängt das Kommen Christi zum Hindurchgang und noch mehr zum Bleiben in Gott.<sup>8</sup>

Das Wort *uti* in der Theologie des Augustinus meint nicht ein Gebrauchen als Mittel zum Zweck, so dass die gebrauchte Wirklichkeit in ihrem Eigenwert gerade nicht anerkannt wird. Im positiven Sinne kann hier von einem Schutz der irdischen Wirklichkeit vor Überforderung gesprochen werden: Wir sollen an keinem Geschöpf – sei es ein Mensch oder eine Sache – so festhalten, dass wir von ihnen das

---

<sup>7</sup> „Nimis autem longum est convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur“: Augustinus, Epistula 138: CSEL 44.

<sup>8</sup> Vgl. Cornelius P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustinus II, Würzburg 1974, 255.

Heil erwarten, denn sonst werden wir ihnen in ihrer Endlichkeit gerade nicht gerecht, sondern *missbrauchen* sie durch Überforderung.

Aber das *frui* im augustinischen Sinne beginnt durchaus im Bereich des Geschöpflichen: Nicht nur in Christus, sondern durch ihn in jedem Sakrament verbindet sich das „Gebrauchen“ mit dem „Genießen“, insofern die göttliche Wirklichkeit im Sakrament bereits wahrhaft gegenwärtig ist. Das Kriterium für eine gelungene Liturgiefeier ist es, dass man sie „genießen“ kann, dass sie nicht als ein Termin unter anderen absolviert, sondern als ein Vorgeschmack des himmlischen Friedens erfahren wird. Dasselbe gilt für die Kirche als Sakrament in Christus: Sie ist nicht nur Mittel zum Zweck der Verkündigung, sondern sollte „genießbar“ sein als Vorgeschmack versöhnter Gemeinschaft.

6) *Die Kirche als ‚ecclesia sacramentorum‘ ist Zeichen für die ‚ecclesia sanctorum‘*

Aus der Unterscheidung von *res* et *signum* folgt neben der Lehre von Nutzen und Genuss (*uti et frui*) eine weitere. Augustinus unterscheidet die sichtbare Kirche, die *ecclesia sacramentorum*, die zeitlich-vergänglich ist und hinweisenden Charakter hat, von der *ecclesia sanctorum*. Sie ist die *res*, die in der *ecclesia sacramentorum* aufleuchtet und zu der hin der Mensch auf dem Weg ist. Hier kommt die Einheit von Sakramentenlehre und theologischer Anthropologie zur Geltung: Der Mensch gehört nicht nur zu den irdischen *res*, sondern als berufen zur Heiligkeit auch zur göttlichen Wirklichkeit. Dieser Ekklesiologie entspricht die Eucharistie: Ihre *res* ist Jesus Christus, und zwar der *Christus totus*, das Haupt und sein Leib, die Kirche. Beide gehören nach Augustinus unlöslich zusammen.

7) *Die Sakramente sind ‚verba visibilia‘:*

Wie kommen nun die Sakramente zustande? Es muss etwas Geistiges, das Wort, zum Sinnending hinzutreten, damit aus ihm ein Sakrament wird. So entsteht die bekannte Formel der Sakramentenlehre: Das Wort tritt zum Element hinzu, und es entsteht das Sakrament:

„Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum visibile verbum“.<sup>9</sup>

Ja, man kann sogar sagen: Das Wort ist bedeutsamer als das äußere Ding, weil es zum geistigen Bereich gehört. Deshalb kann Augustinus von den Sakramenten auch sagen – und dieses Wort ist in der Reformation mit Vorliebe aufgegriffen

---

<sup>9</sup> In ev. Joh. tr. 80, 3: CChr 36, 529.

worden –, dass die körperhaften Sakramente sichtbar gewordene Worte (*verba visibilia*) sind.<sup>10</sup> Dennoch ist unabdingbar notwendig auch das äußere Element. Das Sakrament stellt seins- und bewusstseinsmäßig die Brücke dar zwischen dem körperlich-endlichen Sein und dem geistig-unendlichen Sein. Das sakramentale Zeichen unterscheidet sich von allen anderen Zeichen, auch vom Wort, durch den Realitätsbezug auf das Gemeinte. Die *res sacramenti* ist wegen der *res signi* anwesend. Das Sakrament ist nicht bloß eine Erkenntnisrelation, die auf das Bewusstsein wirkt, sondern es *ist* auf gewisse Weise (*quodammodo*) das, worauf es verweist.<sup>11</sup> Damit kündigt sich im Zeichenbegriff des Augustinus etwas an, was man später als Objektivität des Sakramentes oder als *opus operatum* bezeichnen wird, obwohl dieser Begriff bei ihm noch nicht vorkommt.

8) *Augustinus bezeichnet das Geschehen der Wandlung mit dem recht blassen Wort ‚fieri‘. Die Realpräsenz ist für ihn fraglos:*

Augustinus hat seine Theologie mit dem Herzblut seines persönlichen Schicksals errungen. In einer modern anmutenden Weise muss die ewige Wahrheit des Evangeliums durch die Seele des suchenden Individuums hindurch. Seine Eucharistielehre stellt die Hochform seiner Theologie dar. Auffällig ist die fehlende Betonung der Wandlung, die wir bei Chrysostomus und Ambrosius so ausgeprägt angetroffen haben. Augustinus gebraucht für das Zustandekommen des Sakramentes das relativ blasse Wort „geschehen“ (*fieri*). Deshalb ist die „Realpräsenz“ ohne eigene Betonung für ihn quasi selbstverständlich.

9) *Augustinus wahrt die innere Einheit und Weite der Sakramentenlehre:*

Die mehrfache Engführung der westlichen Sakramentenlehre ist bei Augustinus noch nicht zu spüren:

Christus – Kirche	– Einzelsakramente
( <i>totus Christus</i> , in-Christus-Sein)	
(doppelte) Epiklese	– Wandlung
feiernde Gemeinde, gesamte Feier	– Brot und Wein

Für Augustinus ist Christus das Sakrament Gottes; die Menschwerdung Gottes und das Neue, das sie in diese Welt bringt, ist der Bezugspunkt seines Lebens und

<sup>10</sup> „Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem verum tamen mutabilia et temporalia?": Augustinus, *Contra Faustum*, Buch 19, 16: CSEL 25.

<sup>11</sup> Vgl. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933, 343f.

Denkens. Die Reflexion über die Einzelsakramente bleibt darauf bezogen. Er konzentriert sich daher in der Deutung der Eucharistie nicht auf die Gaben von Brot und Wein und ihre Wandlung, sondern auf die feiernde Gemeinde und ihr Wesen als Leib Christi. Der Heilige Geist wird nicht nur auf die Gaben von Brot und Wein, sondern auch auf die Gemeinde herabgerufen (doppelte Epiklese).

10) *Die Eucharistie begründet nicht allein das Sein in Christus, sondern setzt es voraus*

In der Eucharistie ist für Augustinus ohne Zweifel Christus gegenwärtig, aber der ganze Christus (*totus Christus*), d.h. Haupt und Glieder, Christus und seine Kirche. Der Kampf gegen die Donatisten hat die Leidenschaft und Liebe des Augustinus für die eine Kirche nur weiter verstärkt. Wenn die Gläubigen nach Paulus (1 Kor 12) Glieder am Leibe Christi sind, dann wird auch die Kirche in der Eucharistie sakramental dargestellt. Auf eine Verwandlung naturhafter Gaben braucht Augustinus keinen Wert zu legen. Wenn die Gemeinde selbst für ihn Leib Christi ist, dann ist ganz selbstverständlich das, was geschieht (*feri*), wenn sie Eucharistie feiert, ebenfalls Leib Christi. Die Eucharistie begründet für ihn nicht allein das Sein in Christus, sondern setzt es voraus. Sie aktualisiert und vertieft dieses Sein. Darum kann Augustinus seinen Christen in Hippo mit Blick auf Paulus zurufen (1 Kor 10,17), dass sie ihr eigenes Mysterium auf dem Tisch des Herrn finden:

„Wenn ihr der mystische Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt euer Mysterium auf dem Altar, dann empfangt ihr euer Mysterium. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr: Amen“.<sup>12</sup>

Aber sie empfangen nicht nur, was sie sind, sondern sie sollen auch werden, was sie empfangen. Die Gabe zielt nicht primär auf das jenseitige Leben, sondern für den von Kirchenspaltungen geplagten Augustinus vor allem auf die Einheit mit Christus im jetzigen Leben und auch auf die Einheit der Christen untereinander:

„Da nämlich die Menschen durch Speise und Trank erstreben, dass sie nicht mehr hungern und dürsten, so gewährt dies in Wahrheit nur diese Speise und dieser Trank, der die Genießenden unsterblich und unverweslich macht, das heißt die Gemeinschaft der Heiligen, wo Friede sein wird und volle und vollkommene Einheit. Deshalb hat ja ... unser Herr Jesus Christus seinen Leib und sein Blut in jenen Dingen dargestellt, die aus einer Vielzahl

---

<sup>12</sup> Sermo 131, 1,1: PL 38, 729.

von Dingen zur Einheit gebracht werden. Denn das Brot wird aus vielen Körnern, der Wein fließt aus vielen Beeren in eins zusammen”.<sup>13</sup>

Es ist unübersehbar, dass die Eucharistielehre des Augustinus von aktueller ökumenischer Bedeutung ist. Bei dem heutigen Drängen auf „Interkommunion“ bzw. „eucharistische Gastfreundschaft“ wird meist argumentiert: Es ist doch Jesus Christus, der einlädt und uns seinen Leib und sein Blut reicht. Wenn aber Christus einlädt, dürfen wir doch niemanden zurückweisen. Ja, Jesus Christus lädt ein, aber nicht der seiner Gemeinde äußerlich gegenüberstehende Christus, sondern der *Christus totus*, der in seiner Gemeinde lebt. Deshalb ist es nach Augustinus inkonsequent, den Leib Christi in den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein empfangen zu wollen, und gleichzeitig zu sagen: Den Leib Christi, der diese Gemeinde ist, will ich nicht so empfangen, dass ich mich unwiderruflich mit ihm verbinde, denn ich gehe nach der Feier nach Hause und gehöre weiterhin meiner eigenen Kirche an. Die katholische Antwort in der heutigen ökumenischen Diskussion ist sehr augustinisch. Sie besagt: Der „Leib Christi“ als Sakrament „wird“ (*fieri*) nur dort, wo die Gemeinde „Leib Christi“ ist und je neu wird, wo also die Kirche selbst als Sakrament Jesu Christi bereits lebt. Jesus Christus lädt ein, aber er lädt ein in seinem Leib, der Kirche, und er lädt ein, diesen Leib so zu empfangen, dass wir mit ihm eins werden. Die sakramentale Gemeinschaft der Eucharistie kann also nicht von der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche gelöst werden.

*Empfangt, was ihr seid, der Leib Christi,  
damit ihr werdet, was ihr empfangt, der Leib Christi.*

Rückblick: Was bedeutet es eigentlich für die Sakramentenlehre, wenn Augustinus die Sakramente nicht mehr mit dem Wortfeld „Bild“, *mysterion* umschreibt, sondern mit *res* und *signum*? Auf jeden Fall ist die Entwicklung für unsere Theologie unwiderruflich prägend geworden. Wir können schon an den Worten selbst erspüren, was in diesem Wechsel theologischer Terminologie geschieht bzw. woraus er hervorgeht: In der Rede von Urbild und Abbild liegt das Schwergewicht eindeutig beim Urbild. Das Abbild ist das Sekundäre, Vorläufige, Ersetzbare. Dies gilt um so mehr in der platonischen und neuplatonischen Tradition, in der dem Abbild eine geringere Seinsstufe ohne jede Eigenständigkeit zugesprochen wird und der Sinn dieses weniger Wirklichen sich nur in der Rückkehr zum Einen, Göttlichen und damit in der Aufhebung der Differenz erfüllen kann.

---

<sup>13</sup> In Jo. tr. 26, 17: CChr 36, 268.

Demgegenüber ist der Ansatz bei den *res* und *signa* von einer ganz anderen Wirklichkeitsauffassung geleitet: Hier wird die sichtbare Wirklichkeit selbst zum Ausgangspunkt – in dem, was sie selbst ist, als *res*, nicht in ihrem Abbild-Sein. Sie wird für sich und in sich betrachtet, ihr wird die Kraft zugesprochen, selbst etwas zu bezeichnen, ja sogar auf Göttliches zu verweisen. Die geschöpfliche Wirklichkeit wird nicht allein als Ergebnis göttlicher Aktivität betrachtet, sondern insofern sie selbst aktiver Träger eines Verweisgeschehens ist. Diese Umkehrung der Perspektive entspricht der Erfahrung von Pfingsten, wie sie in der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt: Der Geist ruht nicht nur auf Jesus und führt ihn, sondern er geht von ihm als dem Auferstandenen aus; der Heilige Geist ruht nicht nur auf den Aposteln, dann auf den Jüngern und Jüngerinnen, sondern er geht in Christus von ihnen aus, indem sie frei werden aus Gnade und in ihrem geschichtlichen Handeln die göttliche Selbstzusage sich verwirklicht.

Die Dynamik ist also zumindest *auch* eine andere geworden: Die Erde reicht – kraft der Gabe des Geistes Gottes! – in ihrer Verweiskraft an den Himmel heran. Die Versuchung liegt auf der Hand:

– Die Erinnerung verblasst, dass die irdischen *res* sich einem freisetzenden Geschehen der Initiative Gottes verdanken, dass sie tatsächlich Abbild Gottes sind, aber nicht im Sinne geringerer Seinsqualität, sondern in dem tiefen Sinne, dass sie sogar in der Freiheit, der Initiativkraft, der konstitutiven Kommunikation Gott abbilden.

– Wo der lebendige Bezug zum Heiligen Geist, der diese Freiheit vermittelt, nicht mehr gegeben ist, ist die Neigung zu seiner Selbstaffirmation im Endlichen sehr groß. Die von Augustinus ebenfalls mit dem Wort *res* bezeichneten *göttlichen Dinge*, auf die die irdischen Zeichen hinweisen sollen, werden dann fremd, fern und unplausibel.

## 2. Von der Kult-Kritik zur Liturgisierung

Das Christentum ist in seinen Anfängen bekannt als eine kult-kritische Glaubensgemeinschaft. Es zeigt eine deutliche Abgrenzung von der jüdischen Gestalt des Kultes, von den Mysterienkulten, sowie insbesondere vom Staatskult der Zeit. Darin wird deutlich, dass die entscheidende Wende für die Gemeinschaft der Christen der Advent Christi in dieser Welt ist – alles andere wurde demgegenüber zweitrangig. Diese Haltung bestimmte so sehr die Erscheinungsform des Christentums in der römischen Gesellschaft, dass der Atheismusvorwurf gegen die Christen die ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte begleitet. Wo Christen unter Druck gesetzt wurden, ihrem Glauben abzuschwören, nötigte man sie, der Gottlosigkeit abzuschwören und sich damit zu dem Gott zu bekennen, der als Garant des Glücks des Kaisers verehrt wurde. Im Bericht über das Martyrium des hochbetagten Bischofs Polykarp von Smyrna um das Jahr 160 etwa heißt es:

„Als er nun gebracht wurde, fragte ihn der Prokonsul, ob er Polykarp sei. Dies bejahte er, und jener suchte ihn zum Leugnen zu überreden. Er sagte: Bedenke dein Alter! und fügte die Dinge hinzu, die sie gewöhnlich sagen: Schwöre beim Glück des Kaisers, bereue und sprich: Fort mit den Gottlosen! Polykarp aber blickte mit finsterner Miene auf die ganze Menge der gottlosen Heiden im Stadion, schüttelte seine Hand gegen sie, seufzte, blickte zum Himmel empor und sprach: Fort mit den Gottlosen“.<sup>14</sup>

Woher kommt diese Kraft der Ironie in der Stunde des frei angenommenen qualvollen Todes?: aus dem Sakrament der Gegenwart Jesu Christi, der den Weg durch den Tod ins Leben neu eröffnet hat. Dieser Wirklichkeit gegenüber werden alle Riten der Staatstreue nichtig, ist das Leben in dieser Welt nicht mehr das höchste aller Güter.

Im Unterschied zu dieser Situation des frühen Christentums ist die „Liturgisierung“ um so bemerkenswerter, die im frühen Mittelalter einsetzt. Die Liturgie wird im Mittelalter zur Grundform der Wahrnehmung und des Vollzugs von Sakramentalität – ja vielleicht zu ihrem ausschließlichen Ort. So möchte ich mit einem kleinen „Stimmungsbild“ beginnen, das die Bedeutung der Liturgie im frühen Mittelalter skizziert. Man hat die Karolingerzeit, also etwa das 8./9. Jahrhundert, ein „Zeital-

---

<sup>14</sup> Brief der Kirche von Smyrna über das Martyrium des heiligen Polykarp, Kap. 9,2: Opera patrum apostolicorum, Ed. Funk, Bd 1, Tübingen 1881, 297ff.

ter der Liturgisierung“ genannt.<sup>15</sup> Der Frühmittelalter-Spezialist Arnold Angenendt schreibt zusammenfassend:

„Die Liturgie nahm im frühen Mittelalter und ganz besonders in der Karolingerzeit eine zentrale Bedeutung ein. Jeder war zeitlebens von ihr berührt, und nichts trat von der frühmittelalterlichen Religiosität anschaulicher hervor als die Liturgie, wie auch nichts tiefer ins allgemeine Leben eindrang. Sowohl die Festzeiten des Jahres als auch der allgemeine Sonntag, insbesondere die großen Lebensstationen wie Geburt, Ehe und Tod, überhaupt die Höhen und Tiefen des Lebens samt ihrer Freude und Trauer, mündeten jeweils in eine Liturgie. Den Mönchen und den Klerikern war sie alltäglich, ja allstündlich. Die Dorfbewohner erlebten sie regelmäßig an Sonn- und Feiertagen in ihrer Pfarrkirche. Die Herrscher hatten eigene Hofkapellen, nahmen selber, wie von Karl dem Großen und den hohen Adligen bezeugt, am liturgischen Gebet teil und ließen obendrein noch hundert- und tausendfach in den Klöstern für sich, ihre Familien und das Reich beten. An der Liturgie hing das Heil des einzelnen wie der Allgemeinheit, des Herrschers wie des Sklaven. Ihre rechte Ausübung war Sorge der Kirchenleute, aber nicht minder der Könige und Kaiser, und jedermann musste dazu beitragen.

Karl der Große ließ sich nicht nur von Papst Hadrian das gregorianische Liturgiebuch geben, er befragte auch alle Metropolen seines Reiches, wie die Taufe rechtens zu spenden sei; einmal soll er sogar selber Paten wieder weggeschickt haben, weil sie das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser nicht aufzusagen wussten. Denn immer musste die Liturgie richtig gefeiert werden. Karls 'Epistola de litteris colendis' unterstellt, dass Gott nur am recht geschriebenen und recht gesprochenen Wort Gefallen finde. Ohne den rechten Ritus, ohne ‚Formgerechtigkeit‘, drohte die Liturgie leer und nichtig zu werden. Darum bedurfte sie ständig der ‚Correctio‘, und den Maßstab dafür bot die römische Petruskirche. Richtig gefeiert aber bewirkte die Liturgie Gottes Kraft und Gnade, für jedermann und für alles. Willig und reichlich nahm man sie darum in Anspruch. In karolingischer Zeit ist sie in nie zuvor gekannter Weise vermehrt worden. Zahlreiche Riten wurden neu geschaffen, für den Ablauf des Alltagslebens so gut wie für die großen politischen Ereignisse, etwa die Herrscherweihe. Die Wirkung der Liturgie glaubte man zuletzt sogar zahlenmäßig fixieren zu können.

---

<sup>15</sup> E. Kantorowicz; zit. nach: Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter, Stuttgart – Berlin – Köln 1990, 328.

Berechnungstabellen mit genauen Auflistungen belehrten über das erforderliche Maß".<sup>16</sup>

Die Liturgie stellte so etwas dar wie einen transzendenten Sinn- und Ordnungszusammenhang, der eine sehr labile Gesellschafts- und Herrschaftsordnung trug. Nicht durch römischen Zentralismus, sondern durch das Drängen der religiös und kulturell aufstrebenden christlichen Völker kam es zur „rom-verbundenen Landeskirche“ – ein Phänomen, das uns heute fremd geworden ist, aber auch eine Wahrheit, deren Verlust wir beklagen können: die Wahrheit, dass das gesamte Leben in allen seinen Vollzügen etwas zu tun hat mit der Wirklichkeit Gottes und in sie hineinverwandelt werden muss.

Auch die Versuchung ist nicht zu übersehen; sie entspricht der Versuchung der Umgebung des frühen Christentums: Aus den Sakramenten, die einweisen in die Freiheit der Kinder Gottes, werden Bündel von Verhaltensvorschriften, wird „Religion“. Damit wird noch einmal für eine kurze und doch recht lange Zeit die Sakramentenpraxis einer äußeren, gesellschaftlich-politisch getragenen Stabilisierung unterworfen.

In diesem Kontext bietet es sich an, das bekannte Axiom

*lex orandi – lex credendi*

näher zu bedenken. Denn in der weiteren Entwicklung der Kirchengeschichte gilt es sehr aufmerksam zu sein, wie der Glaube der Kirche im Hinblick auf die Sakramente und die gefeierte Liturgie sich zueinander verhalten. Gerade ein Blick in die Geschichte hilft uns, das genannte Axiom richtig zu deuten:

Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens.

Und auch:

Das Gesetz des Glaubens ist das Gesetz des Betens.

Es geht nicht einfach darum, dass wir nur in die gefeierte Liturgie hineinschauen müssen, um zu sehen, was wir glauben sollen. Denn die Liturgie ist ja nicht einfach in ihrer Faktizität die Norm. Sie kann Fehlentwicklungen aufweisen, die korrigiert werden müssen. Es ist aber auch nicht so, dass das „Gesetz des Glaubens“ in Gestalt irgendeiner Glaubenslehre sich zur Norm erhebt über die Liturgie. Denn die Glaubenslehre ist ja gerade nicht ein abstraktes System, sondern geschenkter und gefeierter Glaube. Letztlich handelt es sich überhaupt nicht um zwei ver-

---

<sup>16</sup> Ebd. 327f.

schiedene „Gesetze“, die um den Vorrang kämpfen, sondern es geht um ein gemeinsames Gesetz, an dem sich Glaube und Gebet orientieren: das Gesetz des Heiligen Geistes, der ausgegossen ist in unsere Herzen (vgl. Röm 5,5). So sagt es Thomas von Aquin in seiner Bestimmung des „neuen Gesetzes“:

„... so ist das Neue Gesetz hauptsächlich die Gnade des Heiligen Geistes selbst, die den Christgläubigen gegeben wird“.<sup>17</sup>

Glaube und Gebet stehen unter demselben „Gesetz“ des Heiligen Geistes. Sie sind Maßstab füreinander nicht in ihrer Faktizität, die jeweils auch kritikbedürftig ist, sondern insofern sie je eigenständige Ausdrucksformen menschlichen Handelns im Heiligen Geist sind. Indem sie sich so verstehen, können sie füreinander zum „Sakrament“ dieses Geistes werden und einander eine wertvolle, ja unerlässliche Ergänzung, Korrektur und Vertiefung sein.

### **3. Der Bilderstreit in der Eucharistielehre**

Als „Bilderstreit“ wird normalerweise die Auseinandersetzung um die Ikonen und die Bilderverehrung bezeichnet. In dieser Debatte aber taucht neben dem christologischen Grundproblem auch die Frage nach der Eucharistie als dem wahren Bild Christi auf. In diesem Sinne lassen sich die Eucharistiestreitigkeiten des 9. und 11. Jahrhunderts ebenfalls als „Bilderstreit“ betrachten.

Kaiser und Theologen im Ostteil des Römischen Reiches verbündeten sich im 8. Jahrhundert gegen den Patriarchen und das Mönchtum in einer bilderfeindlichen Politik. Vermutlich spürten sie, dass die Verehrung Christi in einer Art Realgegenwart in den Ikonen eine empfindliche Beeinträchtigung ihrer eigenen Herrschaftsansprüche bedeutete. Ähnlich wie in den Sakramenten steht die Einheit von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit auf dem Spiel. Eine erste Synode 754 in Hieria verurteilte entschieden die Bilder: Christus könne nicht bildlich dargestellt werden. Allein die Eucharistie sei sein adäquates Bild. Hier beginnt im Grunde die Loslösung der Sakramente von der Anthropologie und Ekklesiologie! Eine Frau, Kaiserin Irene, die 775-780 die Regentschaft für ihren minderjährigen Sohn führte, lenkte ein. Das Konzil von Nizäa 787, das VII. ökumenische Konzil, verurteilte unter nominellem Vorsitz päpstlicher Vertreter den Ikonoklasmus. Den Bildern komme selbstverständlich keine Anbetung (*latreia*) zu.

---

<sup>17</sup> „Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus“: STh I-II, 106,1.

Nicht das Bild werde verehrt, sondern die dargestellte Person; ihr aber gebühre eine „ehrende Proskynese“.

Nur die Eucharistie sei ein adäquates Bild Jesu Christi, nichts anderes. In diesem Argument der Bildergegner – selbst wenn sie noch einmal eine Niederlage erleiden – kündigt sich der Niedergang der Bildtheologie insbesondere im Westen an. Karl der Große ließ von fränkischen Theologen ein ausgiebiges Gutachten verfassen, die „Libri Carolini“, in denen die Konzilsentscheidung kommentiert wird. Danach sind die Bilder im Wesentlichen nur Schmuck. Allein das geoffenbarte Wort, die Sakramente und allenfalls Reliquien können Träger des Heiligen sein. Bilder aber sind von Menschen gemacht; daher enthalten sie nicht die göttliche Wirklichkeit, sondern sind bestenfalls pädagogische und ästhetische Hinweise auf das Heilige. Hier beginnt eine Isolation der Sakramente von der übrigen Lebenswelt, die Menschen „machen“. Wenn aber nichts außer den Sakramenten mehr Bild und Ort des Heils sein kann, dann wird es auch bald schwierig, die Sakramente als solche Orte zu verstehen. Genau das geschieht in den Eucharistiestreitigkeiten des Mittelalters.

Eigentlich könnte man geradezu aufatmen: Endlich gibt es Streit! Endlich wird darum gerungen, wie die Sakramente zu verstehen sind. Endlich zeigt sich der Mut, auch das Ungeklärte auszusprechen und nach tragfähigen Lösungen zu suchen. Deshalb möchte ich von vornherein betonen: Wir beginnen hier nicht eine Geschichte der Trennung zwischen Rechtgläubigen und Häretikern, sondern alle haben auf ihre Weise dazu beigetragen, dass der Glaube der Kirche vertieft und geklärt wurde. Auch das Beharren auf den offenen Fragen ist dabei ein wesentliches Verdienst. Sicher gibt es einen größeren und einen geringeren Grad von Demut, in dieser Suche der Kirche zu dienen und nicht nur selber Recht behalten zu wollen. Aber diesem Maßstab unterliegen diejenigen, die sich mit ihrer Position durchgesetzt haben, ebenso wie die, die unterlegen sind.

#### **a. Der erste Eucharistiestreit zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus**

Der erste Streit um die Eucharistie im 9. Jahrhundert ist eigentlich noch kein richtiger Streit. Denn die Positionen beider Kontrahenten lassen sich bei gutem Willen mit der kirchlichen Lehre und untereinander vereinbaren. Sie bilden gewissermaßen nur ein Vorspiel zu dem heftigeren zweiten Streit, zeigen aber

schon einen Riss im Verständnis der Wirklichkeit an: Realität und Symbol treten auseinander.

Der erste Streit ist ein Familienzweist in der großen Benediktiner-Abtei Corbie an der Somme, das mit ähnlichem oder gleichem Namen 822 die Filialabtei Corvey in Sachsen an der Weser gegründet hat. *Paschasius Radbertus*, Abt von Corbie († ca. 865), vertritt die realistische Partei und *Ratramnus*, Mönch in Corbie († 868), die symbolistische. Das Grundproblem beider ist die angemessene Zuordnung von Bild und Wirklichkeit in der Eucharistie. In welcher Weise ist Jesus Christus im Sakrament der Eucharistie gegenwärtig? Paschasius Radbertus betont die Identität des historischen und des sakramentalen Leibes, fast ohne Unterschied. In seiner Schrift „Vom Leib und Blut des Herrn“ heißt es:

„Ja, um es noch staunenswerter auszudrücken: genau dasselbe Fleisch, das aus Maria geboren wurde, gelitten hat am Kreuz, auferstanden ist aus dem Grab: eben das ist es, und deshalb ist es Christi Fleisch, das ‚für das Heil der Welt‘ noch heute dargebracht wird, und wenn es würdig empfangen wird, stellt es das ewige Leben erneut in uns her“.<sup>18</sup>

Es ist allerdings keine Identität schlechthin, die Paschasius hier lehrt. In der Art und Weise der damaligen und jetzigen Gegenwart gibt es einen Unterschied. Zeichen dafür ist, dass er einen Kapharnaitismus<sup>19</sup> vermeiden will. Im Sakrament wird der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi durch das Wirken des Geistes aufgrund der Konsekration unsichtbar (*in mysterio*) unter den bleibenden Gestalten von Brot und Wein erwirkt:

„Da es sich aber nicht ziemt, Christus mit den Zähnen zu zerkauen, so ließ er Brot und Wein mysterienhaft in sein wirkliches Fleisch und Blut durch die machtvolle Weihe des Heiligen Geistes umschaffen [...] Da nun das Sakrament mystisch ist, können wir ihm den Bildcharakter (*figura*) nicht abstreiten. Ist es aber Bild, dann fragt sich, wie es gleichzeitig Wahrheit (*veritas*) sein kann [...] Bild oder Abprägung (*character*) der Wirklichkeit ist, was äußerlich wahrgenommen wird, Wirklichkeit aber, was von diesem Mysterium innerlich richtig erkannt oder geglaubt wird. Denn nicht jedes Bild ist Schatten der Unwirklichkeit (*falsitas*).“<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Lat.: *De corpore et sanguine Domini*: CChr. CM XVI, 14f.; deutsch: Paschasius Radbertus, *Vom Leib und Blut des Herrn*, hg. von B. Paulus und H.U.v. Balthasar, Einsiedeln 1988, 14.

<sup>19</sup> Unter „Kapharnaitismus“ versteht man diejenige Lehre, die aus der Frage der Bewohner von Kapharnaum an Jesus – „Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben?“ (Joh 6,52) – ein System machen und eine physisch-fleischliche Gegenwart Jesu in der Eucharistie behauptet.

<sup>20</sup> Vgl. Paschasius, a.a.O. 25f.

Gegen Paschasius wandten sich eine Reihe von damaligen Theologen, unter anderem der Mainzer Erzbischof und große Hymnendichter Hrabanus Maurus, der hier von einem Irrtum bei der Identifizierung spricht, Johannes Scotus Eriugena und schließlich der Mönch von Corbie, Ratramnus. Entgegen seiner dezidierten Absichtserklärung werfen sie Paschasius Kapharnaitismus vor. Die Gegenschrift des Ratramnus „De corpore et sanguine Domini“ führt eine andere Terminologie ein. Anlass dieser Schrift waren die Fragen Kaiser Karls des Kahlen, die Ratramnus mit folgenden Worten wiedergibt:

„Eure erlauchte Exzellenz lässt fragen, ob das, was in der Kirche von den Gläubigen genossen wird, nämlich der Leib und das Blut Christi, im Geheimnis oder in der Wahrheit geschieht (*in mysterio fiat an in veritate*). Das heißt, ob es etwas Verborgenes enthält, was nur den Augen des Glaubens offensteht, oder ohne irgendwelchen Schleier des Geheimnisses das Auge des Körpers dasselbe außen sieht, was das Auge des Geistes innen erblickt, so dass alles, was geschieht, offen am Tage liegt, und ob derselbe Leib es ist, der aus Maria geboren worden ist, gelitten hat ...“.<sup>21</sup>

Ratramnus setzt bei einer Kritik des Wandlungsprozesses ein. Für ihn meint Wahrheit oder Wirklichkeit (*veritas*) den Nachweis einer physischen Veränderung (*rei manifestae demonstratio*); sie ist ihm unmittelbare und sinnlich greifbare Erscheinung. Eine physische Änderung ist aber bei der eucharistischen Wandlung nicht festzustellen, also kann man nicht von Wirklichkeit (*veritas*), sondern nur von einem Bild (*figura*) sprechen. Die eucharistische Wandlung kann damit keine körperliche Verwandlung in den Leib Christi meinen, sondern etwas, was in Gegensatz dazu steht (*commutatio spiritualis, non corporalis*).

„Aus allem aber, was bisher gesagt worden ist, ist nachgewiesen, dass der Leib und das Blut Christi, welches die Gläubigen mit ihrem Mund in der Kirche empfangen, der sichtbaren Gestalt nach *figurae*, Bilder sind. Aber entsprechend der unsichtbaren Substanz, d.h. nach der Macht des göttlichen Wortes sind hier wahrhaft Leib und Blut Christi“.<sup>22</sup>

Radbert will keine simple Identität – wie auch Ratramnus von der wahrhaften Gegenwart spricht. Beide beziehen entgegengesetzte Positionen, die noch im Widerspruch zusammengehören. Wenn von einer Gegenwart unter endlichen

---

<sup>21</sup> PL 121, 129B-130A; zit. nach: Ferdinand Pratzner, Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik, Wien 1970, 127.

<sup>22</sup> CChr. CM XIX, 55.

Gestalten die Rede ist, dann ist entweder etwas wirklich da, so Radbert, oder es ist geistig und symbolisch da, so Ratramnus. Beide berufen sich auf Augustinus, der von der Realität des Leibes spricht, aber keine Verwandlung kennt. Bei Ratramnus wird die augustiniische Selbstverständlichkeit der Wandlung nun unter denselben Worten zu einer dezidierten Gegnerschaft gegen die Rede von einer Verwandlung. Die getreue Wiedergabe alter Formeln wird – wie so oft in der Kirchengeschichte – zu einem ungetreuen oder gar falschen Verständnis. Eine lehramtliche Stellung wurde in diesem Streit oder Theologen-Gespräch nicht bezogen. Die Diskussion lief langsam aus, insbesondere weil Radbert sich versöhnlich zeigte.<sup>23</sup> Aber er war nicht wirklich beendet und sollte deshalb nach 200 Jahren wieder aufleben.

## **b. Der zweite Eucharistiestreit zwischen Berengar von Tours und Lanfrank von Bec**

Im zweiten Abendmahlsstreit zwischen Berengar von Tours, Leiter der Domschule von Tours († 1088), und Lanfrank (1010-1089), zuerst Prior im normannischen Kloster Bec, dann Erzbischof von Canterbury, in beidem Vorgänger des hl. Anselm, geht es erneut um die Auseinandersetzung zwischen einem symbolischen und einem realistischem Eucharistieverständnis. Berengar entwickelt einen spiritua- listischen Symbolismus und will in den Gestalten von Brot und Wein nicht den wahren Leib und das wahre Blut Christi erkennen, sondern ein Bild (*figura*) und Gleichnis (*similitudo*).<sup>24</sup> Eine Wesensverwandlung lehnt er mit Berufung auf Augustinus demonstrativ ab, weil dieser nur vom heiligen Zeichen (*sacrum signum*) gesprochen habe. Ausdrücklich sagt er, dass die Eucharistie nur in gewisser Hinsicht Leib und Blut Christi sei, nämlich als Symbol.<sup>25</sup>

„Du musst dir durch das körperliche Essen und Trinken, was durch äußere Dinge geschieht, durch Brot und Wein, das geistige Essen und Trinken ins Gedächtnis rufen, was im Bewusstsein von Fleisch und Blut Christi geschieht, während du dich in deinem Innern an der Inkarnation und Passion des Logos erlabst“.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl. Brief an Frudger: CChr. CM 16,145-159.169-173.

<sup>24</sup> Vgl. die erhaltenen 23 Briefe: Berengar, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, hg. von W. H. Bekenkamp, s' Gravenhage 1941.

<sup>25</sup> Berengar, *Epistula ad Ascelinum*: PL 150, 66b.

<sup>26</sup> „Exigit ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per res exteriores, per panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine dum te reficis in interiore tuo incarnatione Verbi et passione“: Berengarius Turonensis, *Rescriptum contra Lanfrancum*, Teil 2: CM 84.

Berengar hat mit seinem sensualistischen Substanzbegriff keine Möglichkeit, Substanz und Akzidenzien zu trennen, weil für ihn die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften zur Substanz gehören. Deshalb lässt sich seine Lehre wie folgt darstellen:

„Wo demnach die Akzidenzien von Brot und Wein da sind, ist dies ein Zeichen, dass auch ihre Substanzen gegenwärtig sind. Eine wirkliche Gegenwart des Herrenleibes aber im Sakrament der Eucharistie ist unmöglich, weil der verherrlichte Leib vor dem allgemeinen Gericht unherabrufbar ist. Durch die Konsekration werden vielmehr Brot und Wein *figura*, das Symbol des Herrenleibes und als solche zugleich Mittel der geistigen Vereinigung mit dem Himmel erhöhten Herrn“.<sup>27</sup>

Die Dinge nehmen bei Berengar keinen Anteil aneinander, sondern isolieren sich: Brot und Wein mit ihren Eigenschaften auf der einen Seite, der erhöhte Christus im Himmel, aber nicht zugleich auch auf dem Altar. Deshalb kann es auf dem Altar auch nur einen Verweis auf den Herrenleib geben, eben eine Information im Zeichen, die eine Gegenwart als Bewusstseinsinhalt herbeiführt.

Berengar wurde auf mehreren Synoden verurteilt, so auf der Ostersynode von Rom 1050, dann in Paris 1051 und Tours 1054. Im Jahre 1059 musste Berengar in Rom ein Bekenntnis zum Realismus in der Eucharistie ablegen, das in der drastischen Überspitzung den unfertigen Zustand der Theologie der Wandlung anzeigt. Die entscheidenden Sätze lauten:

„Ich, Berengar, ... bekenne ..., dass das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus sind und sinnhaft (*sensualiter*) – nicht nur im Sakrament, sondern in Wahrheit – mit den Händen der Priester berührt, gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden“ (DH 690).

Nachdem Berengar nach Tours zurückgekehrt war und einige Zeit hatte verstreichen lassen, legte er sein Bekenntnis wieder symbolistisch aus. Daraufhin ließ ihn Gregor VII. erneut nach Rom vorladen. Dort musste er 1079 vor der Fastensynode ein neues Bekenntnis ablegen, das die in der Zwischenzeit erfolgte Vertiefung der Eucharistie-Lehre widerspiegelt:

---

<sup>27</sup> Vgl. Joseph Rupert Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XV, Paderborn 1926, 216.

„Ich, Berengar, glaube von Herzen und bekenne mit dem Mund, dass das Brot und der Wein, die auf dem Altar liegen, durch das Geheimnis des heiligen Gebetes und durch die Worte unseres Erlösers wesentlich (*substantialiter*) gewandelt werden (*converti*) in das wahre, eigentliche lebensspendende Fleisch und Blut unseres Herrn Jesus Christus; und nach der Konsekration sind sie der wahre Leib Christi, der aus der Jungfrau geboren wurde, der geopfert für das Heil der Welt am Kreuz hing und der zur Rechten des Vaters sitzt, und das wahre Blut Christi, das aus seiner Seite floss, nicht nur im Zeichen und in der Wirksamkeit des Sakramentes, sondern in seiner eigentlichen Natur und in der Wahrheit der Substanz“ (DH 700).

Die Vertiefung in der Auseinandersetzung mit Berengar wurde vor allem von Lanfrank zusammen mit seinem Schüler Guitmund erzielt. Sie formulieren als erste die Lehre von der Transsubstantiation, d.h. von der Verwandlung der Substanz. Nach ihnen sind die Akzidenzien von der Substanz zu unterscheiden, da sie nicht notwendigerweise zur Substanz gehören, sondern ihr nur beiläufig zukommen. Wie schwer ein solcher Denkschritt zu vollziehen war, zeigt sich daran, dass Lanfrank zuerst nur von der äußeren Gestalt und einigen Eigenschaften sprach, die nach der Wandlung zurückbleiben, ohne genauer sagen zu können, was gewandelt wird. Die klare Formulierung scheint Guitmund gefunden zu haben, der davon spricht, dass die Substanzen geändert werden (*substantias mutari*). Das ist im wesentlichen die Formulierung, die Berengar vorgelegt wurde: Die Akzidenzien von Brot und Wein bleiben erhalten, während die Substanzen von Brot und Wein durch die Konsekration in die Substanzen des Leibes und Blutes Jesu Christi verwandelt werden. Theologisch gesehen hatte sich damit nicht etwa Radbertus durchgesetzt, aber auch nicht Ratramnus oder gar Berengar. Die beiden letzten haben allerdings das Verdienst, durch ihre unzureichenden Theologien die Vertiefung der Glaubensaussagen und ihre Übersetzung in den Kontext der Zeit veranlasst zu haben.

Wenn es uns gelingt, die Bedeutung der Transsubstantiationslehre für die Eucharistie und für die Sakramente überhaupt zu erahnen, sind wir gut vorbereitet, um den Streit um die Sakramente in der Reformationszeit zu verstehen und um bis heute zu vielen theologischen Kontroversen in der Sakramentenlehre Stellung nehmen zu können. Wir können das Problem so zusammenfassen, dass es unmittelbar zu unserer eigenen theologischen Frage wird: Da ist zunächst das Bekenntnis der Kirche: Im Sakrament – exemplarisch im Sakrament der Eucharis-

tie – ist unter den Gestalten von Brot und Wein Jesus Christus mit Leib und Blut gegenwärtig. Hier erhebt sich die Frage:

- Ist das *wirklich* Jesus Christus?
- Sind das dann noch *wirklich* Brot und Wein?

Offensichtlich können in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses der Kirche die beiden Wirklichkeitsaussagen nicht einfach nebeneinander stehen bleiben. Sie drängen zu einer Entscheidung und zu einer theologischen Klärung. Paschasius Radbertus im 9. Jahrhundert und Lanfrank von Bec im 11. Jahrhundert schlagen sich ganz auf die Seite der wirklichen Gegenwart Jesu Christi: er kann „mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden“, wie Berengar von Tours bekennen muss. Ratramnus und Berengar verteidigen die Wirklichkeit von Brot und Wein – und meinen deshalb der Gegenwart Jesu Christi die Wirklichkeit absprechen zu müssen. So entstehen begriffliche Gegensatzpaare wie *veritas - figura, in realitate - in mente, corporaliter - spiritualiter*.

Was ist „wirklich?“ Wie verstehen wir uns selbst und die uns umgebende Welt? Wiederum wird deutlich, wie in der Sakramentenlehre eine Erkenntnislehre des Glaubens auf dem Spiel steht. Der Ausweg, den Lanfrank und sein Schüler Guitmund fanden, lag in einer Verbindung beider Dimensionen von Wirklichkeit: Zunächst handelt es sich wirklich um Brot und Wein – dann wirklich um Leib und Blut Christi. Der Übergang erfolgt als Wandlung, als Wesensverwandlung (*substantias mutari*). Hier, Ende des 11. Jahrhunderts, kann man sicherlich noch nicht von einer Übernahme aristotelischer Philosophie sprechen, da die breite Aristoteles-Rezeption erst Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzt. Um so deutlicher tritt hervor, wie die Rede von einer „Wandlung“ sich nicht als äußere Anpassung an philosophische Strömungen, sondern als innere Lösung einer Glaubensfrage ergibt. Der Terminus technicus „Transsubstantiation“ wird erst beim IV. Laterankonzil 1215 zur verbindlichen kirchlichen Lehre:

„Es gibt aber eine allgemeine Kirche der Gläubigen, außerhalb derer keiner gerettet wird, in der der Priester selbst zugleich das Opfer ist, Jesus Christus, dessen Leib und Blut im Sakrament des Altares unter den Gestalten (*sub speciebus*) von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, wenn durch göttliche Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wesenhaft verwandelt (*transsubstantiatis*) sind: damit wir selbst zur Vollendung des Geheimnisses der Einheit von dem Seinigen empfangen, was er von dem Unsrigen empfangen hat“ (DH 802).

Der letzte Satz macht deutlich, was in der patristischen Lehre von der doppelten Epiklese immer schon enthalten war: Letztlich geht es nicht um die Wandlung von Brot und Wein, sondern um die Wandlung unserer selbst im „Geheimnis der Einheit“ mit Gott und untereinander. Zugleich wird in diesem Text deutlich, wie unter dem Einfluss der Aristoteles-Rezeption der Substanzbegriff mittlerweile tragende Bedeutung gewonnen hat. Doch zugleich zeigt sich, wie das Konzil den Substanzbegriff grundlegend umformt. Es ließe sich von der „Transsubstantiation des Substanzbegriffs“ durch das IV. Laterankonzil sprechen. Das zeigt sich insbesondere dort, wo das Konzil auch die Trinitätslehre mit Hilfe der Kategorie „Substanz“ formuliert. Hier nun bedeutet „Substanz“ keinesfalls das auf sich selbst bezogene und in sich ruhende Wesen einer Sache, sondern ein Kommunikationsgeschehen: Der Vater gibt seine Substanz unverkürzt und ungemindert dem Sohn; deswegen ist der Sohn dem Vater wesensgleich. Beide geben die Substanz dem Heiligen Geist. So wie hier eine vollkommene Einheit entsteht, wird in einer analogen Weise von der geschaffenen menschlichen Substanz geredet, die durch die Gnade zur vollendeten Teilhabe mit der göttlichen Substanz berufen ist:

„Wenn aber die Wahrheit für seine Gläubigen zum Vater betet: Ich will, dass sie in uns eins seien, wie auch wir eins sind, so wird das Wort eins für die Gläubigen in dem Sinn genommen, dass die Einheit der Liebe in der Gnade verstanden wird, in bezug auf die göttlichen Personen aber wird auf die Einheit aufgrund der Identität in der Natur geschaut; so sagt ja auch die Wahrheit an anderer Stelle, seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Gleichsam als ob sie deutlicher sagen wollte: ‚Seid vollkommen‘ – in der Vollkommenheit der Gnade – wie euer himmlischer Vater vollkommen ist in der Vollkommenheit der Natur, jeder eben auf seine Weise: denn von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass eine je größere Unähnlichkeit zwischen beiden eingeschlossen wäre.“

Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem, Volo (inquiens), ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus': hoc nomen ‚unum‘ pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio caritatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura, quemadmodum alibi Veritas ait: ‚Estote ... perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus sit‘, ac si diceret manifestius: ‚Estote perfecti‘ perfectione gratiae, ‚sicut Pater vester caelestis perfectus est‘ perfectione naturae, utraque videlicet suo modo: quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (DH 806).

So wird zwischen den göttlichen Personen ein Austausch der Substanz (*communicatio substantialis*) gelehrt. Geschöpfliche und göttliche Substanz werden unterschieden und auf diese Weise in ihrer jeweiligen Insichständigkeit betont. Sie stehen in unendlicher Differenz zueinander, deshalb ist die Ähnlichkeit von einer je größeren Unähnlichkeit durchzogen. Doch auch die menschliche Substanz ist in den göttlichen Austausch einbezogen, d.h. sie findet ihre Identität nicht in einer selbstbezüglichen Abgrenzung, sondern in einer konstitutiven Beziehung zur „Substanz“ Gottes. Diese Einheit in der Differenz des Austauschs wird als Band der Liebe in der Gnade (*unio caritatis in gratia*) charakterisiert, während in Gott die Einheit des Gleichen von Natur aus vorliegt (*identitatis unitas in natura*).

In dieser trinitätstheologischen Terminologie wird deutlich, dass der Substanzbegriff in seiner theologischen Rezeption eine wesentliche Umformung erfährt. Er wird verwendet zur Beschreibung einer Identität, in der Eigenständigkeit und wesentliche Hinordnung auf den anderen einander nicht widersprechen, sondern sich bedingen. Identität und Beziehung in Gott stehen nicht im Gegensatz, sondern konstituieren sich wechselseitig. Die Transsubstantiationslehre des IV. Laterankonzils muss also im personalen Horizont des Substanzbegriffs gedeutet werden, der in Bezug auf die göttlichen Personen das konstitutive Miteinander von Identität und Relation bezeichnet. Wenn die Eucharistie als „Transsubstantiation“ bestimmt wird, dann deshalb, weil es auch hier letztlich darum geht, die Konstitution menschlicher Identität in der göttlichen Kommunikation (*communicatio substantiae humanae*) zum Ausdruck zu bringen.