

Jenseits von Begriff und Vorstellung

Das Wunder der Eucharistie im Mittelalter

Dirk Ansorge

Anlässlich der Kanonisierung des heiligen Bernhardin von Siena am Pfingstfest des Heiligen Jahres 1450 schenkte die Bürgerschaft von Siena Papst Nikolaus V. ein kostbares Pluviale. Auf dessen Rückenschild findet sich eine Darstellung des Ungläubigen Thomas eingestickt (Joh 20,24–29). Dieser war nicht nur der Namenspatron des Papstes, dessen bürgerlicher Name Tommaso Parentucelli lautete. Die Szene steht in unmittelbarem Bezug zur Bestimmung des Pluviale. Denn während Thomas auf dem Rücken des Papstes das *verum corpus Christi* berührt, hält der Mantelträger in der Messfeier den Kelch und die Hostie in Händen.¹ Es geht hier um die für das eucharistische Geschehen konstitutiven Spannungen zwischen Sehen, Berühren und Glauben (vgl. Joh 20,29), Bild und Körper, Wahrheit und Schein. Wie lässt sich die Gegenwart des Auferstandenen in den Gestalten von Brot und Wein authentifizieren?²

Diese Frömmigkeit wie Theologie gleichermaßen herausfordernde Frage wurde im Mittelalter nicht selten mit Hinweis auf die wunderartige Wirkung der Eucharistie beantwortet. Auch der mittelalterlichen Eucharistietheologie ist die Kategorie des Wunders nicht fremd, um den Fortbestand der Akzidenzien zu erklären. Denn in den Gestalten von Brot und Wein vermittelt sich die eucharistische Gegenwart des Auferstandenen auf eine analogielose Weise. Insofern die eucharistische Gegenwart eine vom Menschen je neu zu empfangende Gabe ist, transzendiert sie jedes Erfahrungswissen. Die Unverfügbarkeit der eucharistischen Gabe manifestiert sich in der Mate-

¹ Vgl. V.-S. Schulz, Erläuterung zu Exponat Nr. 89 (Florenz!, Ausstellungskatalog, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, München 2013, 208).

² A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie 3. Leib und Leben, Paderborn 1998, 317: „Der für das Sakrament konstitutive sinnliche Verifikationsmangel bleibt das Einfallstor des Zweifels und der Leugnung“.

rialität von Brot und Wein selbst und gerade dann, wenn beides nach der Konsekration „in Wahrheit“ Leib und Blut Christi ist.

Dieser Gedanke wird im Folgenden in mehreren Schritten entfaltet. Einleitend wird an eine Diskussion erinnert, die vor etwa zwanzig Jahren um die Bedeutung der Ontologie für eine Theologie der Eucharistie geführt wurde. Im zweiten Teil werden mittelalterliche Zugänge zur eucharistischen Realpräsenz vorgestellt und diskutiert, die als „nicht-begrifflich“ charakterisiert werden können: die Legenden vom Heiligen Gral, Hostien- und Blutwunder sowie die Darstellungen der „Gregorsmesse“. Für alle diese Zugänge ist die Kategorie des „Wunders“ leitend. Diese Kategorie begegnet aber auch im Zusammenhang theologischer Annäherungen an die eucharistische Realpräsenz, die hier als „begrifflich“ charakterisiert und im dritten Teil erörtert werden. Abschließend wird vorgeschlagen, den Begriff des „Wunders“ mit Blick auf die Eucharistie als Chiffre für die Unableitbarkeit der personalen Selbstgabe Jesu Christi zu verstehen, die in den eucharistischen Gestalten leibhaftige Gegenwart wird.

1. Realpräsenz und intentionales Erkennen

Vor etwa fünfundzwanzig Jahren wurde zwischen dem evangelischen Theologen Notger Slenczka und seinem katholischen Kollegen Georg Hintzen eine lebhafte Debatte um den eucharistiethologischen Begriff der „Transsignifikation“ ausgetragen.³ Der insbesondere von niederländischen Theologen in die eucharistiethologische Debatte eingeführte Begriff⁴ erhebt den Anspruch, die reale Gegenwart Jesu

³ Vgl. G. Hintzen, Personale und sakramentale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Zu Notger Slenczkas Buch „Realpräsenz und Ontologie“, in: Cath(M) 47 (1993) 210–237; N. Slenczka, Zur ökumenischen Bedeutung der sogenannten Transsignifikationslehre, in: Cath(M) 48 (1994) 62–76. – Vgl. a. G. Hintzen, Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung (DiTh 4), Bern u. a. 1976, sowie Ders., Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz, in: Cath(M) 39 (1985) 279–310. – Eine Rekonstruktion der Debatte bietet S. Winter, Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (ratio fidei 10), Regensburg 2002, 35–45.

⁴ Die wichtigsten Beiträge von Piet Schoonenberg und Edward Schillebeeckx hierzu listet S. Oster auf: Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-

Christi in den Gestalten von Brot und Wein begrifflich angemessener zu artikulieren als der traditionelle Begriff der „Transsubstantiation“. Dieser nämlich, so der kritische Einwand, sei einer substanzontologischen Begrifflichkeit verhaftet und werde insofern der personalen Dimension der sakramentalen Begegnung mit dem dreifaltigen Gott nicht gerecht. Er sei deshalb durch eine relationale Ontologie zu ersetzen, die sich eben aus einer phänomenologischen Betrachtung gewinnen lasse.

Slenczka hatte in seiner 1990 in Göttingen vorgelegten Dissertation nachzuweisen versucht, dass die meisten Vertreter der Transsignifikationslehre entgegen ihren eigenen Bekundungen die Basisaxiome der aristotelischen Substanzontologie weiterhin unreflektiert voraussetzen.⁵ Damit aber verfehlten sie die Grundintentionen der von ihnen beanspruchten phänomenologischen Positionen. Deren epistemologisches Grundprinzip (*esse est percipi vel percipere*) schließe die Existenz objektiver Sachverhalte nämlich gerade aus.⁶

Slenczka selbst wollte mit seinen kritischen Überlegungen die Begründung einer Substanzontologie im Sinne eines eucharistischen Realismus als theologische Aufgabe einsichtig machen.⁷ Demnach kann die Eucharistietheologie nicht auf die Ontologie verzichten. Die mögliche Richtung einer solchen Begründung deutete Slenczka an, indem er den Gegenstand des Glaubens so zu denken aufgab, dass er sich zugleich als Konstitutionsgrund jener Intentionalität erweist, welche die Gegenwart des Auferstandenen in Brot und Wein zu ihrem Inhalt hat.⁸

Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg i.Br. u. a. 2010, 13f. Anm. 5. Vgl. a. ebd., 627–636.

⁵ N. Slenczka, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (FSÖTh 66), Göttingen 1993, 15f.

⁶ Vgl. zusammenfassend auch N. Slenczka, Zur ökumenischen Bedeutung (s. Anm. 3), 63.

⁷ N. Slenczka, Realpräsenz und Ontologie (s. Anm. 5), 17f. – Zu Slenczka auch T. Freyer, „Transsubstantiation“ versus „Transfinalisation/Transsignifikation“. Bemerkungen zu einer aktuellen Debatte, in: Cath(M) 49 (1995) 174–195, bes. 174–182. „Dieses Dilemma lässt erkennen: Um des skizzierten zwiespältigen Status einer Transsignifikationslehre gewahr werden zu können, bedarf es einer Reflexion auf das nähere Verhältnis von traditioneller ‚Substanzontologie‘ und neuzeitlicher ‚relationaler‘ Ontologie“ (178).

⁸ Vgl. N. Slenczka, Realpräsenz und Ontologie (s. Anm. 5), 579f.; Ders., Zur ökumenischen Bedeutung (s. Anm. 3), 76.

Wäre aber ein so gefasster Begriff von „Transsubstantiation“ tatsächlich imstande, das jeder Intentionalität voraus gehende und sie allererst ermöglichende Geschehen der Vergegenwärtigung Christi in Brot und Wein zu plausibilisieren? Der Tübinger Dogmatiker Thomas Freyer hatte seinerzeit den Verdacht geäußert, dass auch Slenczkas Konzeption „im Horizont von Sein und Bewusstsein verbleibt“ – und dies sogar „prinzipiell“.⁹ Denn wie kann innerhalb eines phänomenologischen Diskurses die Transzendenz Gottes gedacht werden, wo doch in phänomenologischer Perspektive ein Jenseits des Wahrgenommenen gar nicht denkbar ist?

Freyer vermutete deshalb, dass die zwischen Slenczka und Hintzen geführte Debatte auf die Notwendigkeit verweist, sich dem Begriff der Transsubstantiation in einer Weise zu nähern, die jenseits der Alternative von Sein und Bewusstsein liege. Hierzu verwies Freyer auf die kritische Phänomenologie des französischen Philosophen Emmanuel Levinas (1906–1995). Dieser suche die Alternative von Sein und Bewusstsein dadurch zu überwinden, dass er gegen Husserls Begriff des intentionalen Erkennens die Unableitbarkeit der sittlichen Inanspruchnahme des Subjekts zur Geltung bringt.

Tatsächlich hat Edmund Husserl (1859–1938) in seinen *Cartesischen Meditationen* darauf aufmerksam gemacht, dass sich jedes intentionale Erkennen seines Gegenstands in einer Weise bemächtigt, die dessen Andersheit in Frage stellt.¹⁰ Eucharistietheologisch

⁹ T. Freyer, „Transsubstantiation“ (s. Anm. 7), 192. Zum Hintergrund der Kritik auch Freyers Studie *Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente* (BDS 20), Würzburg 1995. Kritisch zu Slenczka äußert sich auch S. Winter, *Eucharistische Gegenwart* (s. Anm. 3), 41f. Slenczka unterscheide nicht zwischen einem ontologischen Realismus, wonach die Wirklichkeit unabhängig davon ist, wie Menschen sie erfahren, und einem ontologischen Idealismus, dem zufolge es keine objektiven Sachverhalte gibt. „Beobachtete Sachverhalte“ und „Sachverhalte des Beobachtens“ seien eben nicht identisch, so Winter im Anschluss an Franz von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin 1981, 220.

¹⁰ Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Husserliana 1), Den Haag 1950. Das Problem wird insbesondere in der 5. Meditation unter dem programmatischen Titel „Enthüllung der transzendentalen Seinssphäre als monadologische Intersubjektivität“ verhandelt. Des Weiteren zu nennen wären Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Gabriel Marcel.

ist damit die Gefahr verbunden, die Gegenwart des Auferstandenen in den Gestalten von Brot und Wein auf einen intentionalen Gehalt zu reduzieren. Als solcher aber würde er die Unableitbarkeit des sich in Brot und Wein als Gabe anbietenden Christus verfehlen. Die eucharistische Realpräsenz wäre nicht mehr als ein „Ereignis“ verstanden, in dem sich der dreifaltige Gott den Gläubigen schenken will.¹¹

Deshalb ist nach Freyer die Präsenz Jesu Christi in der Eucharistie als eine frei gewährte Gabe aufzufassen, die als solche jedem bewussten Akt des erkennenden Subjektes vorausliegt. Nach Freyer kann „die theologisch vorauszusetzende ‚Gegenwart‘ Gottes in der Eucharistie nur dann zureichend beschrieben werden ..., wenn sie als eine ‚Wirklichkeit‘ ‚jenseits‘ von Sein *und* Bewusstsein (!) interpretiert wird“.¹² Freyer zufolge bedarf es hierzu einer liturgisch-ästhetischen Erschließung der Eucharistie; denn nur im liturgischen Vollzug und im ästhetischen Erleben des Sakramentes entberge sich die Gegenwart Christi, ohne auf einen intentionalen Gehalt reduziert zu werden.

In ähnlicher Weise hat der Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth versucht, das Denken von Emmanuel Levinas eucharistietheologisch und liturgie-ästhetisch zu rezipieren.¹³ Nach Levinas ist das Subjekt auf das Andere seiner selbst primär nicht in der Form intentionalen Erkennens bezogen, sondern durch eine unabweisbare ethische Inanspruchnahme durch den Anderen. Damit ist die intentionale Relation zwischen dem Subjekt und dem Anderen umgekehrt: der Andere hat das Subjekt immer schon sittlich beansprucht, bevor es sich zu sich selbst verhalten kann.

Wohlmuth erblickt in der aller Subjektivität voraus gehenden ethischen Beanspruchung ein kritisches Korrektiv zu einem inten-

¹¹ Zum Begriff des „Ereignisses“ in diesem Zusammenhang vgl. *T. Lentjes*, Ereignis und Repräsentation. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Liturgie und Bild im Mittelalter, in: B. Stollberg-Rilinger/T. Weißbrich (Hrsg.), *Die Bildlichkeit symbolischer Akte*, Münster 2009, 121–149.

¹² *T. Freyer*, „Transsubstantiation“ (s. Anm. 7), 192.

¹³ Vgl. u. a. *J. Wohlmuth*, Eucharistie als liturgische Feier der Gegenwart Jesu Christi. Realpräsenz und Transsubstantiation im Verständnis der katholischen Theologie, in: T. Söding (Hrsg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*. Regensburg 2002, 87–119; sowie *Ders.*, „... mein Leib, der für euch gegebene“ (Lk 22,19): Eucharistie – Gabe des Todes Jesu jenseits der Ökonomie, in: V. Hoffmann (Hrsg.), *Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?*, Frankfurt a.M. 2009, 55–72.

tionalen Begriff realer Gegenwart, insofern dieser das Andere seiner selbst immer nur als Funktion des erkennenden Ich denken kann. Auf diese Weise eröffnet sich für ihn die Möglichkeit, nicht nur die reale Gegenwart des Auferstandenen in der Eucharistie, sondern Offenbarung überhaupt zu denken.

Mit Blick auf die Eucharistie kann von „realer Gegenwart“ tatsächlich wohl nur dann gesprochen werden, wenn sie nicht als bloße Vorhandenheit oder als immanenter Gehalt des erkennenden Subjekts gedeutet wird. Dann nämlich ist die reale Gegenwart des Auferstandenen in Brot und Wein ihres Vermögens kritischer Infragestellung sowohl des Bewusstseins wie der gläubigen Praxis derjenigen beraubt, welche die Eucharistie feiern.¹⁴ Und nur so ist wohl auch das von der protestantischen Theologie so eindringlich betonte „pro me“ des Heilsgeschehens zur Geltung zu bringen: die Eucharistie ist die Vergegenwärtigung der barmherzigen Zuwendung Gottes zum Sünder.

In dieser Spannung ist die Wirklichkeit der Eucharistie zu begreifen. Und von ihr her lässt sich auch die vieldimensionale Geschichte der eucharistischen Frömmigkeit und der Eucharistietheologie entschlüsseln. Nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um die Art und Weise des Zustandekommens der eucharistischen Gegenwart können als Versuche gedeutet werden, die Unverfügbarkeit der eucharistischen Gabe einerseits und ihre Bedeutung für den Empfangenden andererseits auszuloten. Ob man angesichts dessen nun mit Thomas Pröpper meint, den Begriff der „Transsubstantiation“ verabschieden zu müssen,¹⁵ oder ob man mit Josef Wohlmuth auf seiner Unverzichtbarkeit und seiner Fruchtbarkeit besteht,¹⁶ ist je neu von daher zu entscheiden, wie der Begriff gehaltvoll bestimmt ist. Nicht zuletzt geht es der dogmatischen Reflexion gerade auch mit Blick auf die Eucharistie darum, eine zentrale Gestalt kirchlichen Selbstvollzugs begrifflich zu verantworten.

¹⁴ Vgl. *F. Schupp*, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974, bes. 245–287.

¹⁵ Vgl. *T. Pröpper*, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg i.Br. u. a. 2001, 245–265, 265.

¹⁶ Vgl. *J. Wohlmuth*, Eucharistie (s. Anm. 13), 108–111.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich die Notwendigkeit, einerseits die Unableitbarkeit des sich in der Eucharistie frei schenkenden auf-erstandenen Christus zu betonen, andererseits aber die Dimension der kreativ-verwandelnden Aneignung der Eucharistie zur Geltung zu bringen. Diese doppelte Notwendigkeit, so die These dieses Beitrags, wurde im Mittelalter unter der Chiffre „Wunder“ kodiert. Dabei verweist der Begriff des Wunders nicht einfach auf ein miraculöses Geschehen, das ohne Gottes Eingreifen nicht erklärbar wäre. Vielmehr lassen sich sehr präzise die systematischen „Orte“ bestimmen, an denen in eucharistietheologischem Kontext, aber auch in Literatur und Bild von einem eucharistischen „Wunder“ die Rede ist.¹⁷

2. Nicht-begriffliche Zugänge zur eucharistischen Realpräsenz im Mittelalter

Diese These wird im Folgenden mit Blick auf so unterschiedliche Theorie- und Praxisfelder wie die Gralsliteratur, das Bildmotiv der „Gregorsmesse“ und die Eucharistietheologie der Scholastik expliziert. Dabei steht die Gralsdichtung für einen literarischen, das Bild der „Gregorsmesse“ für einen ästhetischen und die Eucharistietheologie des Mittelalters für einen begrifflichen Zugang zum Glauben an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie.

2.1 Elementare Realpräsenz: Die Legenden vom Heiligen Gral

Fast die gesamte europäische Gralsliteratur entstand zwischen 1179 und 1225, in einer Zeit intensiven theologischen Ringens also um das rechte Verständnis dessen, wie Christus in den eucharistischen Elementen gegenwärtig wird. Die älteste Gralserzählung ist der unvollendet gebliebene Versroman *Perceval (Li Contes del Graal)*, den der französische Dichter Chrétien de Troyes zwischen 1179 und

¹⁷ Vgl. P. J. J. M. Bakker, *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250 – c. 1400). Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, 2 Bde., Nijmegen 1999. – Nach Stephan Winter sind maßgebliche eucharistietheologische Reflexionen im Mittelalter keineswegs substanzontologisch enggeführt und begründungslogisch überholt. Ganz im Gegenteil: „Einschlägige Texte dieser Phase erreichen ein Reflexionsniveau, das durchaus heutigen Kriterien für Wissenschaftlichkeit ... zu genügen vermag“ (Eucharistische Gegenwart [s. Anm. 3], 19; vgl. ebd., 35).

1191 für den Grafenhof von Flandern niedergeschrieben hat.¹⁸ Etwa zeitgleich und vermutlich unabhängig von Chrétien de Troyes verfasst Robert de Boron, ein Dichter anglonormannischer Herkunft, seinen Versroman *Estoire dou Graal*. Darin erzählt Robert eine christlich geprägte Vorgeschichte des Gralskönigtums, die an die apokryphe Legende von Joseph von Arimathäa anknüpft.¹⁹ Chrétien Hauptfigur, der Gralssucher Perceval, kommt in Roberts Dichtung nicht vor.

Eine weitere altfranzösische Gralsdichtung, die *Queste del Saint Graal*, entsteht zwischen 1220 und 1125 möglicherweise im Kontext zisterziensischer Spiritualität.²⁰ Unbekannt ist der Autor des *Perlesvaus*, der sich als eine Fortsetzung des unvollendeten Gralsromans von Chrétien de Troyes präsentiert und eine Brücke zur Artuslegende schlägt. Der auch unter dem Titel *Le Haut Livre du Graal* bekannte Roman ist zwischen 1200 und 1240 entstanden und gilt als erster altfranzösischer Prosaroman.²¹

In seiner *Estoire dou Graal* identifiziert Robert de Boron den bei Chrétien de Troyes noch unbestimmten Gral mit dem Abendmahlskelch. Der Gral sei der Kelch, der beim letzten Abendmahl verwendet wurde und in dem Joseph von Arimathäa am Kreuz das Blut Christi aufgefangen habe.²² Doch bereits bei Chrétien de Troyes ist der Gral eucharistisch konnotiert; denn hier dient er dazu, dem todkranken Vater des Fischerkönigs (*roi peschierres*) die konsekrierte Hostie darzureichen, um ihn so am Leben zu erhalten.

¹⁸ Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval, Ou: Le Conte du Graal*, altfrz.-dt., übers. u. hrsg. v. F. Olef-Krafft, Stuttgart 1991.

¹⁹ Altfrz.-dt. Ausgabe: Robert de Boron, *Le roman du Saint Graal*, übersetzt u. eingel. von M. Schöler-Beinhauer, München 1981; vgl. auch Robert de Boron, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, hrsg. v. W. A. Nitze, Paris 1927 (Nd. 1971; 1983).

²⁰ *La Queste del Saint Graal, Roman du XIII^e siècle*, Hrsg. v. Albert Pauphilet, Paris 1980. – Wolfram von Eschenbachs Übersetzung und Bearbeitung von Chrétien Perceval bleibt im Folgenden außer Betracht. Zur Gralsliteratur vgl. die ausgezeichnete Übersicht von V. Mertens, *Der Gral. Mythos und Literatur*, Stuttgart 2003.

²¹ Altfrz.-frz. Ausg.: *Le Haut Livre du Graal (Perlesvaus)*. Texte établi, présenté et traduit par A. Strubel (Librairie Générale Française), Paris 2007.

²² V. 555–574; vgl. 851–857. – Zum Hintergrund der Legende vgl. R. Barber, *Der heilige Gral. Geschichte und Mythos*, Düsseldorf 2004, bes. 169–190.

Wiederholt wurde vermerkt, dass die Beanspruchung zentraler christlicher Symbole bei Chrétien de Troyes und mehr noch bei Robert de Boron von Seiten der zeitgenössischen Theologie keine – oder doch wenigstens keine überlieferten – Reaktionen hervorrief.²³ Zwar wurden im Mittelalter theologische Diskussionen fast ausschließlich in lateinischer Sprache geführt; die Gralsdichtungen hingegen sind volkssprachlich verfasst. Das Vorgehen der kirchlichen Behörden gegen die ketzerischen Bewegungen in Norditalien und Südfrankreich im 12. und 13. Jh. zeigt jedoch, dass allein dies kein hinreichender Grund war, sich nicht auch mit volkssprachlichen Texten zu befassen.

Der fehlende Widerhall der umfangreichen Gralsliteratur in der sich ausbildenden scholastischen Theologie überrascht umso mehr, als zeitgleich und vor dem Hintergrund der vertieften Aristoteles-Rezeption im lateinischen Abendland verstärkt auch um ein begriffliches Verständnis der Eucharistie gerungen wurde.²⁴ Dem theologischen Bemühen korrespondierten neue Formen eucharisti-

²³ Richard Barber notiert nur ein einziges theologisches Werk aus dem Mittelalter, in dem das Wort „Gral“ vorkommt: In seinem *Libre de Gamaliel* schreibt Bischof Pasqual von Jaén (gest. 1300): „Dann nahm Joseph von Arimathäa einen gresal und sammelte darin das Blut Jesu Christi und nahm die Lanze an sich [die Longinus benutzt hatte]. Und alle begaben sich in die Stadt zurück, nicht aber die Verwandten der Mutter Jesu Christi und die anderen, die bei ihr waren, nämlich der heilige Johannes der Evangelist und Joseph von Arimathäa.“ Da im Altspanischen das Wort *grial* ebenso wie im Altportugiesischen das Wort *gral* ein gängiger Begriff für einen Mörser oder ein mörserförmiges Trinkgefäß ist, bleibt nach Barber ungewiss, ob sich der Bischof überhaupt auf die Romane vom Gral bezieht.

²⁴ Nachdem die Berengar abgenötigte Bekenntnisformel von 1079 erstmals davon gesprochen hatte, Brot und Wein würden ihrem Wesen nach verwandelt („substantialiter converti“: DH 700), begegnet der Begriff „transsubstantiatio“ seit etwa 1150 in eucharistietheologischen Texten immer häufiger, um das Zustandekommen der Gegenwart des Auferstandenen in der Eucharistie bei gleichzeitigem Fortbestand der Erscheinungsformen („species“) zu erklären – so etwa bei Stephan von Autun und Roland Bandinelli, dem späteren Papst Alexander III. 1215 wurde der Begriff vom IV. Laterankonzil in einem bezeichnenderweise gegen die Albigenser und Katharer gerichteten Dokument auch lehramtlich rezipiert (DH 802). Papst Innozenz III., der dieses bedeutendste Konzil des Mittelalters einberufen hatte, hat die Transsubstantiationslehre in einem ausführlichen Liturgie-Kommentar detailliert entfaltet: *De sacro altaris mysterio libri sex*, bes. Buch IV (*De eucharistia*), c. 17–20 (PL 217, 868–871).

scher Frömmigkeit, darunter auch solche der Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messfeier.²⁵ Und das bei der ab dem 12. Jh. üblichen Elevation der Hostie ertönende Läuten der Glocken ist auch bei jener Messliturgie zu vernehmen, der König Artus in der Gralsdichtung *Perlesvaus* beiwohnt.

Die spektakulärste Form eucharistischer Frömmigkeit ist zweifellos die Einführung des Fronleichnamfestes. Das bischöfliche Dekret zur Einführung dieses Festes in Lüttich aus dem Jahr 1247 ist die älteste Urkunde zum Fronleichnamfest. Das Dekret gibt als Begründung für seine Einführung neben der Verehrung der Eucharistie die „Widerlegung der Ketzer“ an. Tatsächlich galten den manichäischen Katharern zufolge Brot und Wein als Schöpfungen des Teufels oder als bloße Erzeugnisse der Erde.²⁶ Das nur drei Jahre nach der Erstürmung von Montségur, der letzten Zuflucht der Katharer in Südfrankreich, eingeführte Fronleichnamfest betont hingegen die Gegenwart Christi in den Elementen Brot und Wein. Im Jahr 1264 wird das Fest von Papst Urban IV., dem ehemaligen Beichtvater der Nonne Juliana von Lüttich, für die Gesamtkirche verbindlich eingeführt. Auch Urbans Bulle *Transiturus de hoc mundo*²⁷ lässt erkennen, dass der Papst bei der Einführung des Festes an den Sieg über die Ketzer denkt. Ihnen gegenüber wird auf der konstitutiven Bedeutung der eucharistischen Elemente Brot und Wein für die sakramentale Gegenwart Christi bestanden.

Eine freilich erst um 1340 fassbare Überlieferung verknüpft die weltweite Einführung des Fronleichnamfestes durch Papst Urban (1264) mit dem Hostienwunder von Bolsena. Nur ein Jahr zuvor

²⁵ Vgl. hierzu P. Browe, Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, m. e. Einf. hrsg. v. H. Lutterbach/T. Flammer (Vergessene Theologen 1), Münster ⁴2009, 395–536; A. Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer (LQF 101), Münster ²2013, 375–380.

²⁶ Vgl. G. Schmitz-Valckenberg, Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von *Adversus Catharos* des Moneta von Cremona (VGI, N.F. 11), München u. a. 1971, 240–244.

²⁷ Dt. Text nach G. Ott, Eucharisticum, Regensburg 1869, 207–209: „Obgleich sein Andenken täglich im heiligen Messopfer begangen wird, halten wir es doch, um die Untreue und den Wahnsinn der Ketzer zu beschämen, für gerecht, wenigstens einmal im Jahr ein besonderes glänzendes Fest zu diesem Zweck zu feiern.“

(1263) habe ein aus Böhmen stammender Priester in der Kirche der heiligen Christina in Bolsena die Messe gefeiert, dabei jedoch an der Realität der Gegenwart Christi im Sakrament gezweifelt. Daraufhin habe sich die Hostie in seiner Hand in ein Stück Fleisch verwandelt, aus dem Blut hervortropfte und das Korporale auf dem Altar rot färbte. Nach der Bestätigung des Wunders durch Thomas von Aquin († 1274) und Bonaventura († 1274) seien Hostie und Korporale in den Dom von Orvieto überführt worden, wo der Papst seinerzeit residierte. Dort wird beides noch heute gezeigt.²⁸ Zahlreiche weitere Traditionen eucharistischer Wandlungswunder bezeugen die seit dem 12. Jh. stetig zunehmende Eucharistiefrömmigkeit.²⁹

Wie verhält sich diese Frömmigkeit zu den zeitgleich entstehenden Gralsdichtungen? Verschiedentlich wurde versucht, die Gralsdichtungen in einem sachlogischen Zusammenhang mit der Bekämpfung eucharistischer Häresien im 12./13. Jh. zu verorten.³⁰ Scheinen sie doch einer dualistischen Abwertung des Materiellen begegnen zu wollen, wie sie die Katharer vertraten. Überdies wecken die Dichtungen Assoziationen, die mit religiösen Sondergruppen durchaus vereinbar scheinen.

²⁸ Vgl. zur Überlieferungsgeschichte des Bolsena-Wunders zuletzt: *Kristen van Ausdall*, Art and Eucharist in the Late Middle Ages, in: I. C. Levy u. a. (Ed.), *A Companion to The Eucharist in the Middle Ages*, Leiden u. a. 2012, 541–617, bes. 582–587. Es fällt auf, dass Urbans Bulle „Transiturus“ von keinem eucharistischen Wunder in Bolsena weiß. *H. Hoping* hingegen vermutet, „dass die Anordnung Urbans IV. durch das Hostienwunder von Bolsena mit veranlasst wurde“ (Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg i.Br. u. a. 2011, 236). – Zum Bildprogramm von Orvieto vgl. a. *G. Macy*, Medieval Theology of the Eucharist and the Chapel of the Miracle Corporal, in: G. Cioli u. a. (Ed.), *Spazi e immagini dell'eucaristia: il caso di Orvieto* (Vivens homo 18), Bologna 2007, 59–77.

²⁹ Peter Browe listet für die Zeit zwischen dem 8. und dem 16. Jh. 191 eucharistische Blutwunder auf: *P. Browe*, Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters [1929], in: Ders., *Die Eucharistie im Mittelalter* (s. Anm. 25), 265–289, bes. 268–274.

³⁰ Vgl. *H. Bayer*, Die hochmittelalterliche Glaubenskrisis im Spiegel der Literatur (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 28, I/II), Stuttgart 1983, 108. Vgl. aber die äußerst kritische Rezension zu dieser Monographie von Klaus Graf im *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 4 (1985) 262f.

Tatsächlich dürften die Gralsdichtungen jedoch nicht aus dem Umfeld der Katharer hervorgegangen sein,³¹ sondern aus der höfischen, weltzugewandten Welt der Troubadoure. Die Materialität des Grals selbst, aber auch die der Hostie oder des Blutes sind mit dem manichäisch-dualistisch geprägten Weltbild der Katharer nur schwer in Einklang zu bringen. Dieses veranlasste sie, an Stelle des eucharistischen Kults vor ihren täglichen Mahlzeiten lediglich eine einfache Brotsegnung zu vollziehen. Das zentrale und heilsentscheidende Sakrament der Katharer war die Geisttaufe (*consolamentum*).

Robert de Boron hingegen erzählt in seiner *Estoire dou Graal* von einer Mahlfeier am Vorabend der Kreuzigung (V. 319–376). Allerdings findet die Feier nicht im Abendmahlssaal statt, sondern im Hause Simons des Aussätzigen in Bethanien (vgl. Mt 26,6–13; Mk 14,3–9; Lk 7,36–50). Auf diese Weise kann auch Josef von Arimathäa an der Feier teilnehmen, der später das Blut des Gekreuzigten mit dem bei diesem Mahl gebrauchten Kelch auffangen wird. Roberts Darstellung der Mahlfeier kennt keine Einsetzungsworte; der Ablauf des Mahles orientiert sich vielmehr am Johannes-Evangelium (vgl. Joh 31,1–20). Eine Einsetzungsformel (vgl. Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19f.), wie sie das IV. Laterankonzil 1215 für die Liturgie der Eucharistie verbindlich vorschreibt, ist aber auch deshalb nicht nötig, weil das später im Kelch zum Genuss dargereichte Blut ja das wahre Blut Christi ist. Insofern bedarf es keiner Konsekration der Elemente noch einer Transsubstantiation von Brot und Wein.

Der Gral selbst hat hier die Funktion eines heiligen Gefäßes (*vas sacra*). Diese Vorstellung materialisiert eine im 12. Jh. geläufige theologische Metapher. Hugo von Sankt Viktor († 1141) beispielsweise fasst die Sakramente als „Gefäße der Gnade“ auf.³² In den Sakramenten kommt Gott den Menschen mit seiner als „Medizin“ veranschaulichten Gnade zu Hilfe: „*gratia antidotum; vas sacramen-*

³¹ Nach Franz Rolf Schröder (*Die Parzivalfrage*, München 1928) ist die Geschichte des Grals Ausdruck einer manichäisch-dualistischen Weltsicht. Dieser zufolge werden nur die „Reinen“ erlöst. Schröder interpretiert den Gral als Symbol der katharischen Lichtwelt.

³² *De sacramentis christianae fidei* I IX,4: „*Vasa sunt spiritualis gratiae sacramenta*“ (Ed. R. Berndt 2008, 216).

tum“.³³ Jesu Blut wird als „remedium spiritualis gratiae“ verstanden – ein Gedanke, der auf die heilende Kraft der Eucharistie anspielt. Entsprechend wird in der Gralsdichtung der Gral zum Behälter für die göttliche Medizin. Nicht das Gefäß bewirkt die Heilung, sondern die darin enthaltene Arznei, bei Chrétien der Leib oder bei Robert das Blut Christi.

Angesichts des unanschaulichen Glaubens an die reale Gegenwart Christi im Sakrament des Altares bedienen die Gralslegenden offenbar das Bedürfnis nach Glaubensgewissheit: der Gral birgt tatsächlich das Blut Christi, und dessen Realität erweist sich in seiner wundertätigen und heilenden Kraft.³⁴ Robert de Boron, die Autoren des *Perlesvaus* und der *Queste del Sainte Graal* sehen im Gral das Gefäß des Letzten Abendmahles. In der *Queste* ist es Christus selbst, der den Rittern aus dem Gral sein heiliges Blut zu trinken gibt. Der Gral erscheint je später desto mehr als eine Passionsreliquie, deren wundertätiger Inhalt – bei Robert von Boron das Blut Christi – von Krankheiten befreit und Unsterblichkeit verleiht.³⁵

Zweifellos beinhalten die Gralsromane keine Theologie der Eucharistie im strengen Sinne – und sie wollen es auch gar nicht. Wenn später mit Blick auf die sog. „Gregorsmesse“ das darin abgebildete Geschehen als „Theophanie“ gedeutet wird, dann gilt dies hinsichtlich des Grals analog: er beinhaltet bei Robert der Boron nicht nur die wundertätige und heilsame Kraft des göttlichen Blutes, sondern dieses Blut selbst. Als solches aber präsentiert es sich den Hörenden der Dichtung als sinnlich erfahrbar und deshalb in seiner Realität unbezweifelbar.

³³ Ebd.: „Deus medicus; homo aegrotus; sacerdos minister vel nuncius; gratia antidotum; vas sacramentum: Medicus donat; minister dispensat; vas servat, quae sanat percipientem egrotum, gratiam spiritualem“ (a. a. O.). Vgl. *Thomas Ollig*, *Elemente christlicher Spiritualität im altfranzösischen Gralskorpus* (Erudiri Sapientia 8), Münster 2012, 115f.

³⁴ Vgl. A. Stock, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 2), 318: „Die heilkräftige *memoria*, die die veritablen Knochen- und Blutreste der Märtyrer boten, musste doch für das ‚*memoriale mortis Domini*‘ a fortiori gelten“.

³⁵ Zur Deutung der Eucharistie als „Arznei der Unsterblichkeit“ vgl. Ignatius von Antiochien, Irenäus von Lyon u. a. Die Interpretation wird flankiert von der Vorstellung Christi als „Arzt“ – so bei Augustinus, Hildegard von Bingen u. a.

2.2 Materiale Realpräsenz: Hostien- und Blutwunder

Im Zuge der Kreuzzüge hatte die Bedeutung der Verehrung des Blutes Christi signifikant zugenommen.³⁶ Stätten der Heilig-Blut-Verehrung finden sich im Mittelalter in ganz Europa: auf der Reichenau, in Weingarten, in Brügge und anderenorts. Diese Orte sind häufig besuchte Wallfahrts-Stätten. Weingarten, Brügge und Fécamp verfügten spätestens Ende des 12. Jh.s – und damit zur Entstehungszeit der Grals-Dichtungen – über Heilig-Blut-Reliquien. Im 13. Jh. vervielfachten sich die Heilig-Blut-Orte in Europa – nicht zuletzt in Folge der Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204.

Neben die Verehrung der Heilig-Blut-Reliquien trat schon bald der Glaube an deren wundertätige Wirkung und – drastischer noch – die Vorstellung einer Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Jesu bei der Feier der Eucharistie. Wunderwirkende Hostien etwa schwohlen fleischartig an oder tropften Blut, um die Gegenwart Christi zu belegen.³⁷ Die Orte, wo dies geschah, vervielfachten sich seit dem ausgehenden 12. Jh.; das erwähnte Hostienwunder von Bolsena war durchaus kein Einzelfall.

Eucharistische Wunder wurden nicht nur von ungebildeten Gläubigen bezeugt. Petrus Damiani († 1072) etwa meinte mit Blick auf solche Wunder, „wirkliches und festes Fleisch“ (*vera ac solida caro*) wahrgenommen zu haben.³⁸ Der Zisterzienser Herbert von Clairvaux († 1178) berichtet von einer Messfeier, in deren Verlauf die Hostie „vollständig in die Substanz und das Aussehen von Fleisch verwandelt“ wurde.³⁹ Und sein Ordensbruder Caesarius von Heisterbach († nach 1240) suchte den Glauben an die Realpräsenz

³⁶ Doch schon vorher gilt: „Das leibhaftige Blut erschien dem ganzen Mittelalter viel bedeutungsvoller als das eucharistische“: A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München² 1997, 214.

³⁷ Vgl. P. Browe, Die eucharistischen Verwandlungswunder (s. Anm. 29); K.-G. Pfändtner, Die Transsubstantiation in der Legendenbildung, in: U. Surmann/J. Schröer (Hrsg.) Trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht, Köln 2013, 283–290.

³⁸ *Petrus Damiani*, De castitate, c. 2 (PL 145,712B).

³⁹ *Herbert von Clairvaux*, De miraculis III, c. 29: „in naturam et speciem carnis omnino conversam“ (PL 185,1374D).

durch eine Liste von 21 Wundererzählungen zu festigen.⁴⁰ In dem für die Novizen seines Klosters verfassten *Dialogus miraculorum* betont er die physische Realität der eucharistischen Gegenwart und die wundertätige Kraft der Eucharistie.

Wie aber ließ sich das Zustandekommen solcher Wunder theologisch erklären? Nach Thomas von Aquin, der darin weitgehend seinem Lehrer Albertus Magnus († 1280) folgt,⁴¹ ist dann, wenn ein eucharistisches Wunder von nur einer einzigen Person wahrgenommen wird, davon auszugehen, dass Gott in dieser Person ein entsprechendes Wahrnehmungsbild hervorgerufen hat, um ihren Glauben an die reale Gegenwart Christi in Brot und Wein zu stärken. Nehmen aber mehrere Personen über einen längeren Zeitraum eine wundersame Erscheinung wahr, dann muss sich in der Wirklichkeit objektiv etwas verändert haben.⁴² Handelt es sich dabei aber nun tatsächlich um das Fleisch und das Blut Jesu Christi?

Seit Alexander von Hales († 1245) bemühte man sich um eine theologische Klärung dieser Frage. Alexander selbst wollte sich nicht festlegen, ob es sich bei dem wahrgenommenen Fleisch und Blut tatsächlich um Christus selbst („christus vel caro Christi et sanguis“) handelt oder nicht.⁴³ Sein Ordensbruder Johannes Duns Scotus († 1308) hingegen machte darauf aufmerksam, dass die eucharistischen Wunder eine Glaubenswahrheit beglaubigen sollen; insofern liefe eine Sinnestäuschung ihrem Zweck zuwider.⁴⁴

In ihrer Mehrheit freilich schlossen sich die mittelalterlichen Theologen der Meinung des Thomas an, wonach Christus auf Dauer nicht zeitgleich im Himmel und beispielsweise in einem Schaugefäß anwesend sein kann. Was deshalb bei einem eucharistischen Wunder

⁴⁰ Vgl. W. Brückner, Art. „Blutwunder“, in: LexMA 2 (1981) 292f. – Vgl. auch Ders., Liturgie und Legende. Zur theologischen Theorienbildung und zum historischen Verständnis von Eucharistie-Mirakeln, in: Jahrbuch für Volkskunde, N.F. 19 (1996) 139–168.

⁴¹ In IV Sent., dist. 13, art. 38. – Vgl. zum Folgenden P. Browe, Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder [1929], in: Ders., Die Eucharistie im Mittelalter (s. Anm. 25), 251–263, bes. 252–259. Hier auch die entsprechenden Nachweise.

⁴² Vgl. In III Sent., dist. 76, art. 8.

⁴³ In IV Sent., dist. 53 membr. 4 art. 3.

⁴⁴ Report. Paris. IV, dist. 10 in fine (Ed. Wadding 17, 312b). Vgl. dazu D. Burr, Scotus and Transsubstantiation, in: MS 34 (1972) 336–360.

wahrgenommen wird, ist also nicht das wahre Fleisch und das wahre Blut Christi, sondern nur ein durch die Veränderung der Akzidenzien von Brot und Wein hervorgerufenes Erscheinungsbild. Da mit diesem der Glaube an die reale Gegenwart Christi im Sakrament gestärkt werden soll, handele es sich keineswegs um eine böswillige Täuschung: „Hoc non est deceptio, quia fit in figuram cuiusdam veritatis“.⁴⁵ Ziel der eucharistischen Wunder sei nämlich die Vertiefung des Glaubens und eine vertiefte Ehrfurcht vor dem eucharistischen Geheimnis.

Vor dem Hintergrund der seit Beginn des 13. Jh.s lehramtlich verpflichtenden Transsubstantiationslehre stellte sich nun allerdings die Frage, ob und inwieweit die eucharistische Präsenz Christi an die Gestalten von Brot und Wein gebunden ist. Eben diese sind ja in dem Augenblick verschwunden, wenn Fleisch und Blut erscheinen.⁴⁶ Die scholastischen Theologen erzielten angesichts dieses Problems keinen Konsens.⁴⁷ Bemerkenswert ist der Hinweis des Thomas auf die kirchliche Praxis: entzöge nicht eine Bestreitung der realen Gegenwart Christi im Zusammenhang mit den eucharistischen Wundern der Verehrung des Sakraments jede Grundlage?⁴⁸ Mit diesem Argument bringt Thomas die liturgische Praxis als eucharistischen *locus theologicus* zur Geltung.

Begrifflich suchte Thomas die eucharistischen Wunder dadurch zu erklären, dass er mit Blick auf Brot und Wein zweierlei Akzidenzien unterschied: einmal das der Ausdehnung (*dimensio*), sodann

⁴⁵ In IV Sent., dist. 10, qu. 1 solut. 2; ferner Super Sent., lib. 4, dist. 10, q. 1, art. 4, qc. 2 co.: „Nec est deceptio; quia non fit nisi ad instructionem fidei, et devotionem excitandam.“

⁴⁶ Umgekehrt galt in dem Fall, dass konsekriertes Brot und konsekrierter Wein verderben, dass auch die eucharistische Präsenz Christi endet: vgl. STh. III^a q. 77, a. 4, co.: „Si vero fiat tanta immutatio quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento. Et hoc tam ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color et sapor et aliae qualitates panis aut vini quod nullo modo posset compati natura panis aut vini, sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in minimas partes dividatur, ut iam non remaneant species panis vel vini.“

⁴⁷ Vgl. P. Browe, Die scholastische Theorie (s. Anm 41), 257f.

⁴⁸ STh. III^a q. 76, art. 8 sed contra: „Tali apparitione facta, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet, quae et prius exhibebatur. Quod quidem non fieret si non vere esset ibi Christus, cui reverentiam patriae exhibemus. Ergo, etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.“

alle übrigen Akzidenzien. Bei einem eucharistischen Wunder seien lediglich die äußeren Akzidenzien wie Schwere, Farbe, Geruch, Geschmack verändert, nicht aber die Ausdehnung. Deshalb dürfe man weiter davon ausgehen, dass der wahre Leib Christi im Sakrament gegenwärtig ist.⁴⁹ Das eigentliche eucharistische Wunder besteht demnach in der Veränderung des äußeren Erscheinungsbildes durch die Verwandlung der sekundären Akzidenzien.⁵⁰ Auf die Problematik dieser Konzeption ist noch zurückzukommen.

Vorläufig und mit Blick auf die Gralsliteratur genügt die Feststellung, dass es im Hohen Mittelalter durchaus möglich war und theologisch gerechtfertigt schien, nicht nur von einer sakramentalen, sondern von einer leibhaftigen Gegenwart Christi in Fleisch und Blut zu sprechen – und dies, obwohl sich der 1059 Berengar abverlangte Sensualismus als eucharistietheologischer Irrweg erwiesen hatte.⁵¹ Jedenfalls schien die realistische Interpretation der Eucharistie, wie sie in den verschiedenen Gralsdichtungen begegnet, theologisch durchaus vertretbar.

Allerdings ist mit Blick auf die Gralsdichtungen deren poetischer Charakter zu berücksichtigen. Robert de Boron beispielsweise will in seiner *Estoire dou Graal* sicher keine Theologie der Eucharistie vorlegen. Vielmehr evoziert seine Dichtung durch ihren Vortrag vor einer höfischen Zuhörerschaft eine fiktive Welt. Jenseits von Begriff und Vorstellung entsteht die Imagination einer Wirklichkeit, in der die Gegenwart einer heilenden Macht in der Gestalt des Heiligen Grals sinnenfällig veranschaulicht wird. Die Überzeugungskraft die-

⁴⁹ STh. III, q. 76, art. 8: „Remanentibus dimensionibus, quae sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.“

⁵⁰ Dass diese Konzeption zu neuen Schwierigkeiten führte, soll hier nur erwähnt werden; vgl. die Hinweise bei P. Browe, *Die scholastische Theorie* (s. Anm. 41), 258–260, sowie weiter unten.

⁵¹ Eine römische Synode hatte 1059 Berengar das Bekenntnis abgenötigt, Christus werde bei der Kommunion von den Zähnen der Glaubenden „zermalmt“: „... post consecrationem solummodo sacramentum et non verum corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi esse, nec posse sensualiter in solo sacramento manibus sacerdotum tractari vel frangi aut fidelium dentibus atteri“ (DH 690). – Diese sensualistische Deutung des eucharistischen Geschehens sollte die nachfolgende Eucharistietheologie nachhaltig bestimmen (vgl. etwa Odo von Cambrai, *Expositio in canonem missae*: PL 160, 1062–1064); unter anderem fand sie Eingang in das *Decretum Gratiani* (p. III, d. 2, c. 42).

ser Fiktion speist sich nicht zuletzt daraus, dass sie mit dem in ihrer Epoche denkbar bedeutendsten sakralen Symbol verbunden ist, den eucharistischen Elementen. Nimmt man die wundertätige Wirkung der eucharistischen Wunder hinzu und bedenkt, dass auch der Gral eine heilende Kraft ausströmt, dann scheint eine gedankliche Verbindung von Gral und Eucharistie nahezu unvermeidlich.

2.3 Ästhetische Realpräsenz: das Bild der „Gregorsmesse“

Der „Blutkult“ (Peter Dinzelbacher) des 12. Jh.s fügt sich in den epochalen Umschwung der kirchlichen Frömmigkeit im Hohen Mittelalter ein. Die Kirche selbst versteht sich nun vorrangig als eucharistische Gemeinschaft. Der in der Regel einmalige Kommunionempfang pro Jahr war durch eine Fülle vorbereitender Praktiken und Rituale gerahmt.⁵² Die Personifikation der Ekklesia unter dem Kreuz, die seit ihrer erstmaligen Darstellung im karolingischen Drogo-Sakramentar (9. Jh.) das Blut aus der Seitenwunde Christi in einem Kelch auffängt, löst den im apokryphen Nikodemus-Evangelium als Longinus identifizierten Lanzenträger (vgl. Joh 19,34) und Stephaton ab, der dem Gekreuzigten Essig darreicht.⁵³

Besonders Longinus ist mit der mittelalterlichen Verehrung des Blutes Christi eng verbunden. Diese wiederum ist mit der seit dem 12. Jh. vertieften Aufmerksamkeit für das heilbringende Leiden Christi verknüpft. Bernhard von Clairvaux vor allem hatte dazu eingeladen, nicht nur das Blut, sondern auch die Instrumente des Leidens Christi zu meditieren.⁵⁴ So sieht Bernhard beispielsweise das Haupt Christi „nicht mit der Glorie bekrönt, sondern umwunden mit den Dornen unserer Sünden“.⁵⁵ Diese Anregung initiiert ein wesentliches Moment jener spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit, aus welcher der Bildtypus des Schmerzensmanns und jener der „Gregorsmesse“ hervorgegangen sind.⁵⁶

⁵² Vgl. *M. Rubin*, Popular Attitudes to the Eucharist, in: Levy u. a. (Ed.), *A Companion* (s. Anm. 28), 447–468.

⁵³ Vgl. Mt 27,48; Mk 15,36; Joh 19,29.

⁵⁴ Vgl. u. a. *Bernhard von Clairvaux*, Sermo am Mittwoch der Karwoche (Opera, ed. Leclercq V, 56–67, bes. 61–66/Sämtliche Werke VIII 182–204, bes. 193–203).

⁵⁵ In Fest. Om. Sanct. 5,9 (Opera V, 367f./Werke VIII 805).

⁵⁶ Anders als im Motiv des Schmerzensmanns erscheint Christus in der Visions-

Darstellungen der sogenannten „Missa Papae Gregorii“ insbesondere auf Tafelbildern sind seit dem Beginn des 14. Jh.s nachgewiesen. Sie waren in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s besonders nördlich der Alpen weit verbreitet. Ebenso unvermittelt verschwindet das Bildmotiv im Zeitalter der Reformation.⁵⁷

Die zahlreichen Darstellungen der „Gregorsmesse“ bieten ein ausgesprochen komplexes Bildthema.⁵⁸ Auch wenn Thomas Lentes mit Recht darauf hinweist, dass es „die“ Gregorsmesse nicht gab, so kann doch ein zentrales Bildthema identifiziert werden: dargestellt ist stets eine Vision, die Papst Gregor dem Großen (540–604) zuteil geworden sein soll. Um dem während einer Messfeier aufkeimenden Zweifel Gregors an der realen Gegenwart von Leib und Blut Christi in Brot und Wein nach der Konsekration zu zerstreuen, erscheint Christus selbst als Schmerzensmann auf dem Altar und zeigt dem Papst seine Wundmale. Oft lässt Christus sein Blut in den Messkelch fließen. Hinzu kommen nicht selten die um den Schmerzensmann herum gruppierten sog. „Arma Christi“, die den Leidensaspekt der Passion betonen und so das Motiv der Realpräsenz mit dem Motiv des Erlösungsleidens verknüpfen.⁵⁹

darstellung zwar blutend und mit seinen Wundmalen, doch entsteigt er als soeben Auferstandener dem Grab. Vgl. aber zu den eucharistischen Konnotationen des Schmerzensmann-Motivs: Christian Hecht, Schmerzensmann und Gregorsmesse, in: *Trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht*, Köln 2013, 277–282. Zum Bildtypus des „Schmerzensmanns“ vgl. *P. Dinzelbacher*, Christus als Schmerzensmann, in: Inge Milfull/Michael Neumann (Hrsg.), *Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination*, Bd. 2: Mittelalter, Regensburg 2004, 200–225.

⁵⁷ Peter Blicke hat auf den bemerkenswerten Umstand aufmerksam gemacht, dass die Menschen noch um 1515 den Leib Christi sehen, aber nur zehn Jahre später das Wort Gottes hören wollten (vgl. *A. Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, 515; Ders., *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München 2003, 48).

⁵⁸ Vgl. *T. Lentes*, *Verum Corpus und Vera Imago. Kalkulierte Bildbeziehungen in der Gregorsmesse*, in: Ders./A. Gormans (Hrsg.), *Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter* (KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne 3), Berlin 2005; *E. Meier*, *Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus*, Köln u. a. 2006, 13–25. Vgl. bereits *U. Westfeling*, *Die Messe Gregors des Großen. Vision – Kunst – Realität. Katalog und Führer zu einer Ausstellung im Schnütgen-Museum der Stadt Köln*, Köln 1982.

⁵⁹ Vgl. *R. Suckale*, *Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder*, in: *Städel-Jahrbuch 6* (1977) 177–208. „Arma Christi“

Als mögliche literarische Vorbilder der Gregorsmesse kommen jene Lebensbeschreibungen Papst Gregors in Frage, die Paulus Diaconus in der 2. Hälfte des 8. Jh.s und Johannes Diaconus um 873/74 verfassten. Jacobus de Voragine stützt sich in seiner um 1264 entstandenen *Legenda aurea* auf diese Überlieferung. Allerdings ist hier ein auf die Hostie bezogenes eucharistisches Verwandlungswunder bezeugt, nicht aber eine Erscheinung Christi selbst.⁶⁰ Darüber hinaus wird im Bild der Gregorsmesse das Blut betont, das nun im eucharistischen Kelch aufgefangen wird. Anders als im Frühen und Hohen Mittelalter ist es an dessen Ausgang freilich nicht mehr die personifizierte Kirche, die Jesu Blut in ihrem Kelch auffängt, sondern deren höchster Amtsträger, der Papst. Sein Zeugnis steht gegen jeden Zweifel und gegen jede Bestreitung durch Ketzer oder Häretiker für die Lehre von der realen Gegenwart Christi im Sakrament ein.⁶¹

Als „Bild der Erscheinung“ explizieren die Darstellungen der Gregorsmesse die reale Gegenwart Christi in der Feier der Liturgie. Sie verbürgen eine Theophanie, indem sie veranschaulichen, was sich jeder Anschauung entzieht: die leibhaftige Gegenwart des Erlösers

werden u. a. in der römischen Kirche S. Croce in Jerusalem verehrt. Diese Kirche birgt nicht nur eine für die spätmittelalterlichen Darstellungen des Schmerzensmann traditionsbildende Mosaikikone aus dem 13./14. Jh., sondern gilt auch als einer jener Orte, an denen Papst Gregor die Messe feierte, bei der sich das eucharistische Wunder zugetragen haben soll. Die Mosaikikone soll vom Papst selbst in Auftrag gegeben worden sein. Zu dieser Ikone vgl. u. a.: Ansichten Christi. Christusbilder von der Antike bis zum 20. Jahrhundert, Ausstellungskatalog Köln 2005, Hrsg. v. Roland Krischel u. a., Köln 2005, 120f. (Lit.).

⁶⁰ Vgl. E. Meier, Die Gregorsmesse (s. Anm. 58), 19f.; Dies., Ikonographische Probleme: Von der „Erscheinung Gregorii“ zur „Gregorsmesse“, in: Lentjes/Gormans (Hrsg.), Das Bild der Erscheinung (s. Anm. 58), 39–57.

⁶¹ Während Uwe Westfeling die Darstellungen der Gregorsmesse als Bestätigung der Transsubstantiationslehre interpretiert und dazu u. a. auf deren Infragestellung durch John Wyclif verweist (Die Messe Gregors des Großen, 25), halten Claudia Gärtner und Esther Meier dieses Zielsetzung für unwahrscheinlich: Meier, Die Gregorsmesse, 96f.; C. Gärtner, Die „Gregorsmesse“ als Bestätigung der Transsubstantiationslehre? Zur Theologie des Bildsujets, in: Lentjes/Gormans (Hrsg.), Das Bild der Erscheinung (s. Anm. 58), 125–153. Die leibhaftige Erscheinung Christi über dem Altar veranschauliche gerade nicht eine „Transsubstantiation“ der Elemente, insofern diese wesentlich durch den Fortbestand der Akzidenzien ausgezeichnet ist. Die Realpräsenz Christi vollziehe sich eher als Theophanie.

in der Eucharistie.⁶² Dirk van de Loo mutmaßt sogar, dass die andächtige Meditation der Erscheinungsdarstellung zeitgenössischer Auffassung zufolge eine real vollzogene Messe ersetzen kann.⁶³ In jedem Fall ordnet sich die „Gregorsmesse“ mentalitätsgeschichtlich in die für das Späte Mittelalter charakteristische Devotions- und Schaufrömmigkeit ein.⁶⁴ Diese zielt aber gerade als solche auf eine Wirklichkeit, die den geschauten Gegenstand wesentlich transzendiert. Weil die Eucharistie Wahrheit und Bild zugleich ist (*veritas et imago*),⁶⁵ verweist nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Darstellung im Bild auf die weder in Begriff noch Anschauung erschöpfend zu erfassende Wirklichkeit des Mensch gewordenen und erhöhten Gottessohnes, der zum Heil der Menschen gelitten hat und am Kreuz gestorben ist.

⁶² Der Christustitel „Erlöser“ ist hier mit Bedacht gewählt, da Christi unschuldiges Leiden und sein Kreuzestod frommen Betern im Mittelalter stets als die Eröffnung des Weges auch der Sünder zur ewigen Gottesschau interpretiert wurde. Auf die mit der Erwartung einer „visio beatifica“ verbundenen Probleme hinsichtlich einer Schau Gottes „wie er ist“ (vgl. 1 Joh 3,2) kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu E. Meier, Die Gregorsmesse (s. Anm. 58), 98–106.

⁶³ Dirk van de Loo, Zwischen Diakon und Dekoration. Zur bildtheologischen Hermeneutik von Engelsdarstellungen auf Einblattgedrucken der Gregorsmesse, in: Lentjes/Gormans (Hrsg.), Das Bild der Erscheinung (s. Anm. 58), 155–177, 167. Van de Loo betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Bilder im Zusammenhang mit dem spätmittelalterlichen Ablasswesen. – Mit Blick auf spätmittelalterliche Darstellungen des Christusleibes im Kirchenraum spricht auch Heike Schlie von einem „sakramentalen Realismus“. Diesen versteht sie als „überzeugende Vergegenwärtigung Christi im Bild nahe der Hostie“: H. Schlie, Bilder des Corpus Christi. Sakramentaler Realismus von Jan van Eyck bis Hieronymus Bosch, Berlin 2002, 13.

⁶⁴ Zahlreiche Hinweise auf entsprechende Untersuchungen bietet T. Frese, Die Krise der sakramentalen Idee und die Wende zum Körper, in: Ders., Aktual- und Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike bis ins Mittelalter (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst 13), Berlin 2013, 253–262, bes. 259 Anm. 33–37; ferner A. Angenendt, Offertorium (s. Anm. 25), 420–422, sowie grundsätzlich M. Rubin, Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge 1991.

⁶⁵ Vgl. z. B. Thomas von Aquin, STh. III, q. 75, a. 1 cp.: „Oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate.“

3. Begriffliche Zugänge zur eucharistischen Realpräsenz im Mittelalter

Selbstverständlich fehlte es im Mittelalter nicht an theologischen Versuchen, sich dem Geheimnis der Eucharistie begrifflich zu nähern. So hatte etwa Thomas von Aquin mit Blick auf die eucharistischen Wunder die Ausdehnung (*dimensio* oder *quantitas dimensiva*) als eine Art Grundakzidenz hervorgehoben, das im Geschehen der Transsubstantiation zum Inhäsionssubjekt ihm nachgeordneter Akzidenzien wird. Die Frage, ob dies sinnvoll zu denken oder „nur“ zu glauben ist, bewegte die Theologen der Scholastik bis an die Schwelle der Reformation.⁶⁶

3.1 Wandel der Substanz und Fortbestand der Akzidenzien

Bereits im vierten Buch seiner *Sentenzen* (dist. 10–12) hat Petrus Lombardus († 1160) das eucharistische Geschehen nicht nur unter der Fragestellung betrachtet, wie die Art und Weise der Präsenz von Leib und Blut Christi in den Gestalten von Brot und Wein zu denken sei und wie sich die Wandlung vollziehe. Darüber hinaus problematisierte er den Fortbestand der Akzidenzien.⁶⁷ Im Ergebnis vertrat der Lombarde die These, dass die Akzidenzien des Brotes „sine subiecto“ oder „per se subsistentia“ gegeben seien. Beinhaltet aber nicht der Begriff abgetrennter Akzidenzien (*accidentia separata*) einen Selbstwiderspruch, insofern es für Akzidenzien nach Aristoteles wesentlich ist, einer Substanz zu inhärieren.⁶⁸

Noch vor dem Einsetzen der eigentlichen Aristoteles-Rezeption im lateinischen Abendland in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s hatte Berengar von Tours mit Blick auf die Eucharistie zwischen *materia* und *forma* sowie zwischen *subiectum* und *id quod in subiecto est* (d. h. *accidens*) unterschieden.⁶⁹ Allerdings ist diese Unterscheidung

⁶⁶ Vgl. S. E. Lahey, Late Medieval Eucharistic Theology, in: Levy u. a. (Ed.), *A Companion* (s. Anm. 28), 500–539, bes. 524–532; M. McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of The Eucharist*. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham, Oxford 2010, bes. 179–226.

⁶⁷ In Sent. IV, dist. 12, c. 1 (66): „Ubi illa accidentia fundentur“ (Ed. Gottaferata 1981, 304).

⁶⁸ Vgl. Aristoteles, *Metaph.* V, Δ, c. 7, 1017a 7–22.

⁶⁹ Vgl. H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (MBTh 28,1), Münster 1965, 6f.

noch nicht im Sinne des aristotelischen Hylemorphismus verstanden. *Materia* ist bei Berengar gleichbedeutend mit *subiectum*; *forma* ist die Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften.⁷⁰ Gleichwohl ist terminologisch bereits der Weg für die Rezeption der aristotelischen Begrifflichkeit im Rahmen eucharistietheologischer Reflexionen gebahnt.⁷¹

Weil nach Berengar die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten eines Dinges wesentlich zu dessen Substanz gehören, bestreitet er die Möglichkeit einer Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente; denn eine solche Wesensverwandlung wäre sinnenfällig wahrnehmbar. Deshalb ist für ihn die Deutung Lanfranks von Bec († 1089), wonach im Vollzug der Konsekration Christus an die Stelle von Brot und Wein tritt, nicht akzeptabel. Dann müsste sich nämlich das Erscheinungsbild der Elemente verändern. Schon sprachlogisch erscheint Berengar die Vorstellung unsinnig, dass Brot und Wein bei der Konsekration vernichtet werden. Heiße es doch in den Konsekrationsworten „hoc est ...“. Das „hoc“ setzt aber die Existenz eines Referenten voraus, dem nun eine bestimmte Seinsweise prädiert wird.

Weil ihm Berengars Hinweis auf unterschiedliche Weisen der Gegenwart Christi im Himmel und in der Eucharistie nicht hinreichend erscheint, um die „substantielle“ Präsenz des Erhöhten in den Gestalten von Brot und Wein sachgerecht zu erfassen, erklärt Lanfrank die Besonderheit der Präsenz Christi in der Eucharistie durch das Wirken der „höheren Macht“ (*superna potentia*) Gottes: „Wir glauben, dass die irdischen Substanzen, die auf dem Tisch des Herrn durch den Dienst des Priesters von Gott geheiligt werden, *unsagbar, unfassbar* und *wunderbar* durch die Macht des Himmels in die Substanz des Leibes unseres Herrn verwandelt werden“. Das Fortbestehen der äußeren Erscheinung von Brot und Wein sei lediglich ein Zugeständnis an die menschliche Schwachheit. Während nämlich Christi Leib „un-

⁷⁰ Vgl. zu Berengar neben den einschlägigen Lexikonartikeln bes. *K. Flasch*, Berengar von Tours: Rescriptum contra Lanfrancum, in: Ders. (Hrsg.), Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter, Stuttgart 1998, 108–128; *Jean de Montclos*, Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle (SSL, Études et documents 37), Louvain 1971. – Neuere Literatur zum Eucharistiestreit des 11. Jahrhunderts verzeichnet *M. G. Vaillancourt* (Hrsg.), On the body and blood of the Lord (Lanfranc of Canterbury)/On the truth of the body and blood of Christ in the Eucharist (Guitmund of Aversa), Washington (D.C.) 2009, xiii–xvi.

⁷¹ Vgl. dazu *H. Jorissen*, Entfaltung (s. Anm. 69), 65–114.

sterblich, unverletzt, ganz, unbefleckt und unangetastet im Himmel zur Rechten des Vaters“ ist, bleiben „das Aussehen und einige andere Eigenschaften der Dinge“ unverändert, „damit man beim Essen nicht durch Rohes oder Blutiges abgeschreckt wird“. ⁷²

Für unseren Zusammenhang wichtig ist der Hinweis, dass die Vergegenwärtigung Christi „durch göttliche Macht“ erfolgt: „operante superna potentia“ heißt es bei Lanfrank, „potestate divina“ im Dekret des IV. Laterankonzils. ⁷³ Der Vorgang der Vergegenwärtigung ist ein Geschehen, das in natürlichen Veränderungen keine Entsprechung hat. Es entsteht eine Wirklichkeit, deren Herkunft ganz unableitbar ist, in Bezug auf die der Glaube aber zugleich behauptet, sie sei für diejenigen, die sich von ihr in Anspruch nehmen lassen, schlechterdings wesentlich. Es geht um ein Geschehen, das sich begrifflicher Rekonstruktion entzieht und zugleich für seinen Adressaten höchst bedeutungsvoll ist.

Wo genau aber liegt die Analogielosigkeit des eucharistischen Geschehens? Je klarer den mittelalterlichen Theologen die aristotelische Ontologie vor Augen stand, umso deutlicher erfassten sie, dass diese nicht ohne weiteres imstande war, das zu leisten, was die seit 1215 lehramtlich sanktionierte Transsubstantiationslehre von ihr forderte. Bereits Albertus Magnus hat wahrgenommen, dass der Begriff abgetrennter Akzidenzien der aristotelischen Ontologie widerspricht, der zufolge es – wie bereits erwähnt – den Akzidenzien wesentlich ist, einem Subjekt zu inhärieren: „Esse accidentis est inesse“. ⁷⁴ Und des-

⁷² De Corp. et Sang. Dom., 18: „Credimus terrenas substantias, quae in mensa Dominica per sacerdotale mysterium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus, et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrent, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent, ipso tamen Dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris, immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso: ut vere dici posset, et ipsum corpus, quod de Virgine sumptum est, nos sumere, et tamen non ipsum“ (PL 150,430BC).

⁷³ „... Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina“ (DH 802).

⁷⁴ Vgl. neben Anm. 68 auch *Aristoteles*, *Topica* (102b 4–7), transl. Boethii (Arist. lat. V,1–3, ed. L. Minio-Paluello, Leiden 1969, p.11, v.1–3); vgl. a. *Porphyrius*, *Isagogae*, transl. Boeth: Arist. lat. I,6–7 (ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1966, p.20, v.7f). Vgl. *H. Jorissen*, *Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen*

halb gilt, dass losgelöste Akzidenzien nicht denkbar sind: „non possunt per se subsistere“.

Wie also kann die Selbständigkeit einer Wirklichkeit gedacht werden, deren Wesen es doch ist, einer anderen zu inhärieren? Albert sieht hierin eine *quaestio gravissima* für die Eucharistietheologie.⁷⁵ Denn genau dies – den Fortbestand der Akzidenzien ohne Inhäsionssubjekt – behauptet die Transsubstantiationslehre, wenn sie zugleich mit der Wesensverwandlung den Fortbestand der Gestalten von Brot und Wein (*manentibus speciebus*) zu denken fordert.

Angesichts dieses Dilemmas schien es nahe zu liegen, zur begrifflichen Klärung der eucharistischen Wandlung auf die aristotelische Ontologie zu verzichten. Als der Pariser Bischof Étienne Tempier im Jahre 1277 gegen averroistische Tendenzen an der Artistenfakultät einschritt, bezogen sich vier der von ihm verurteilten 219 Thesen auf die Eucharistie. Satz 140 etwa verurteilte die These: „Zu bewirken, dass ein Akzidenz ohne Träger sei, ist seinem Wesen nach unmöglich, da es einen Widerspruch einschließt“.⁷⁶ Und mit der Verurteilung der folgenden These 141, wonach selbst Gott nicht bewirken kann, dass ein Akzidenz ohne Träger ist,⁷⁷ scheint im Umkehrschluss die Behauptung einher zu gehen, dass Gott in seiner Allmacht auch das logisch in sich Widersprüchliche bewirken kann. Die gegenteilige Ansicht wird denn auch in These 147 verurteilt: „Was schlechthin unmöglich ist, kann Gott nicht machen“.⁷⁸

3.2 Das Wunder der Transsubstantiation

Noch vor den Verurteilungen von 1277 hat Thomas von Aquin im sakramententheologischen Teil seiner *Summa theologiae* die Transsubstantiationslehre diskutiert. Dazu hatte er sich maßgeblich des

Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre (Lectio Albertina 5), Münster 2002.

⁷⁵ H. Jorissen, Der Beitrag (s. Anm. 74), 7f.

⁷⁶ Nr. 140: „Quod facere accidens esse sine subjecto, habet rationem impossibilis, implicantis contradictionem“ (zitiert nach: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übers. u. erklärt v. K. Flasch [excerpta classica 6], Mainz 1989, 210).

⁷⁷ Nr. 141: „Quod deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse“ (ebd., 210).

⁷⁸ Nr. 147: „Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo“ (ebd., 214).

pseudo-aristotelischen *Liber de Causis* bedient. Gleich im ersten Kapitel dieses Werkes, das im 13. Jh. an der Pariser Artistenfakultät zum grundlegenden Lehrbuch der Ontologie avancierte, wird die Position vertreten, dass die erste Ursache von allem, die *causa prima*, unter Umgehung der Zweitursachen (*causae secundae*) wirksam werden kann: „Wenn eine Zweitursache sich von dem Verursachten, das ihr folgt, trennt, so trennt sich die erste Ursache, die über ihr steht, doch nicht von ihm, weil sie Ursache für diese ist.“⁷⁹ Im Folgenden identifiziert der *Liber de Causis* die „causa prima“ mit Gott (Nr. 173). Demnach kann Gott in der Welt wirken, ohne an die natürliche Ursachenkette der *causae secundae* gebunden zu sein.⁸⁰ Bezogen auf die Eucharistie bedeutet dies: Gott kann in den eucharistischen Gestalten den Bestand der Akzidenzien von Brot und Wein unmittelbar erwirken, ohne dass es des Fortbestandes der Brot- und der Weinsubstanz bedarf. Die sakramentalen Gestalten bestehen dann ohne das ihnen eigentümliche Inhäsionssubjekt fort.⁸¹

Mit dem *Liber de Causis* also widerspricht Thomas der aristotelischen Ontologie, und er begründet dies mit der Notwendigkeit, die Transsubstantiation von Brot und Wein in Leib und Blut Christi begrifflich zu erhellen. Dabei sucht Thomas die Provokation seines

⁷⁹ *Liber de Causis*, c. 1: „Et quando separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei“ (Ed. [Anonymus], *Liber de causis/Das Buch von den Ursachen*. Lateinisch – Deutsch [PhB 553], Hamburg 2003, 2). – Die Auffassung des *Liber de Causis* von der unmittelbaren Wirksamkeit der ersten Ursache widerspricht der Metaphysik Plotins, wonach die erste Ursache stets vermittelt wirkt. Allerdings hatte bereits Proklos in seiner „Elementatio theologica“ (Prop. 56 und 70) eine unvermittelte Ursächlichkeit der ersten Ursache angenommen. Vgl. A. Fidora/A. Niederberger (Hrsg.), *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter*. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des *Liber de Causis* (excerpta classica 20), Mainz 2001, 152–154.

⁸⁰ Vgl. C. Gent. III, c. 99, n. 2: „Agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem“.

⁸¹ Im Jahr 1415 wird das Konzil von Konstanz die John Wyclif zugeschriebene These verurteilen, wonach „accidentia panis non manent sine subiecto“ (DH 1152). – Zu Wyclifs Eucharistietheologie vgl. J. C. Levy, *John Wyclif: Scriptural logic, real presence, and the parameters of Orthodoxy*, Milwaukee 2003; D. G. Denery, *From sacred mystery to divine deception*. Robert Holkot, John Wyclif and the transformation of fourteenth-century Eucharistic discourse, in: *JRH* 29 (2005) 129–144; S. Penn, *Wyclif and the sacraments*, in: Ian Levy (Hrsg.), *A Companion to John Wyclif*, Leiden 2006, 241–272.

Widerspruchs durch die Annahme zu entschärfen – wir hatten es bereits gesehen –, dass von allen Akzidenzien Gott allein die *quantitas dimensiva*, die Ausdehnung also, auf wunderbare Weise im Sein erhält, während die übrigen Akzidenzien von der Ausdehnung als ihrem nächsten Subjekt getragen werden.⁸²

Die Analogielosigkeit der eucharistischen Wandlung wird im Vollzug der Konsekration deutlich. Als „forma“ des Sakraments bewirken die Einsetzungsworte nämlich eine „*conversio ... omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta*“.⁸³ Durch Gottes Allmacht wird Christus in Brot und Wein *per modum substantiae* gegenwärtig.⁸⁴ Anders als bei Berengar oder Lanfrank impliziert der Begriff der Substanz aber keinerlei körperliche Konnotationen mehr. Deshalb ist die „substanzhafte“ Gegenwart Christi durch Unräumlichkeit, Unausgedehnthet und Unkörperlichkeit charakterisiert. Sie betrifft die intelligible Wahrheit der eucharistischen Präsenz und bewirkt zugleich den Fortbestand der *species* von Brot und Wein.

Der unmittelbar durch Gott bewirkte Fortbestand der Akzidenzien – oder doch zumindest der *quantitas dimensiva* – ohne ein Inhäsionssubjekt ist für Thomas ein analogieloses Geschehen. Die Annahme der Transsubstantiationslehre setzt deshalb den Glauben an die Allmacht Gottes voraus.⁸⁵ In diesem Sinne kann dann auch vom „Wunder“ der Eucharistie gesprochen werden.⁸⁶

⁸² S.Th. III 77, q. a. 2 cp.: „Necesse est dicere accidentia alia quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente „

⁸³ S.Th. III, q. 75, a. 4 cp.

⁸⁴ S.Th. III, q. 76, a. 5 cp.

⁸⁵ Vgl. De rationibus fidei, c. 8: „Deus, qui est substantiae et accidentis creator, potest accidentia sensibilia conservare in esse, subiectis in aliud transmutatis. Potest enim effectus secundarum causarum per sui omnipotentiam absque causis secundis et producere et in esse servare. Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in praesenti opere disputationem non assumpsimus, sed contra Saracenos, et alios qui Dei omnipotentiam confitentur. Alia vero huius sacramenti mysteria non sunt hic magis discutienda, quia infidelibus secreta fidei pandi non debent.“

⁸⁶ Vgl. S.Th. III, q. 77, a. 5 cp.: „In ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivae panis et vini quod sit primum subiectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiae. Et ideo ex consequenti datur praedictae quantitati dimensivae omne id quod ad materiam pertinet. Et ideo quidquid posset generari ex materia panis si esset, totum potest generari ex praedicta

Nun muss freilich dem Aquinaten zufolge auch ein Wunder dem Gesetz der Nicht-Widersprüchlichkeit genügen. Diese Bedingung sieht Thomas dadurch erfüllt, dass er das Wesen eines Akzidenz nicht in seiner tatsächlichen Inhärenz erblickt, sondern in seiner Disposition dazu. Damit folgt Thomas wie zuvor schon sein Lehrer Albertus Magnus der Auffassung des persischen Philosophen Avicenna († 1037). Nach Avicenna ist nicht das Sein der Dinge, sondern das Sein der ihnen zugrunde liegenden Wesenheit der eigentliche Gegenstand einer Definition. Weil die Existenz nicht zur Wesenheit der Dinge gehört, kann auch das Wesen eines Akzidenz losgelöst von seiner tatsächlichen Inhärenz bestimmt werden.⁸⁷

Das Ringen des Thomas darum, im Geschehen der Transsubstantiation den Fortbestand der Akzidenzien ohne Inhäsionssubjekt zu plausibilisieren, ist nicht zuletzt seinem Bemühen geschuldet, die *dimensio extensiva* der Elemente zu wahren, ja als primäres Objekt göttlichen Wirkens zur Geltung zu bringen. Nur so ist die sinnenfällige Gestalt der Eucharistie zu wahren; nur so kann aber auch sichergestellt werden, dass die Elemente in der Devotion betrachtet oder in der Kommunion verzehrt werden können.

Wenn in der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit immer wieder von der „Süße“ der Eucharistie gesprochen wird,⁸⁸ dann ist dies nicht zuletzt Ausdruck dessen, dass die leibhaftige Realität der eucharistischen Gegenwart sich sinnenfällig zu „schmecken“ gibt. Auch auf diese Weise wahrt die Präsenz Christi ihre Transzendenz gegenüber begrifflicher Reflexion und intentionalem Erkennen.

quantitate dimensiva panis vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi prius facti.“

⁸⁷ Vgl. In IV Sent., dist. 12, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2: „Sicut probat Avicenna in sua Metaph., per se existere non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse; et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse; sed definitio, vel quasi definitio, substantiae est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur, ut non in alio“. Dazu J. Vijgen, *The Status of Eucharistic Accidents „sine subiecto“*. An Historical Survey up to Thomas Aquinas and Selected Reactions (QGDOD N.F. 20), Berlin 2013, 182f.

⁸⁸ Vgl. M. Rubin, *Popular Attitudes* (s. Anm. 52), 459.

3.3 Ein Wunder im strikten Sinne: Dietrich von Freiberg

Für die Vertreter eines radikalen Aristotelismus wie Boethius von Dacien oder Siger von Brabant († 1284) waren Versuche wie die des Thomas, die Trennung von Substanz und Akzidenz im Geschehen der eucharistischen Wandlung zu denken, begrifflich nicht nachvollziehbar. Wie Albert betont Boethius von Dacien in seinem Kommentar zur *Topik* des Aristoteles, dass das Inhären für Akzidenzen wesentlich sei. Deshalb könne die Wirklichkeit der Transsubstantiation nur als Wunder beschrieben werden.⁸⁹ Und sein Kollege, der Averroist Siger von Brabant, beantwortete die Frage, „*utrum accidens posset separari a substantia*“ mit dem Hinweis auf den *Liber de Causis*, wonach die *causa prima* ohne die Vermittlung von *causae secundae* wirken kann, weil sie von höherer Seinsqualität ist als jene.⁹⁰ Weder Boethius noch Siger zweifelten an der Realität der eucharistischen Wandlung. Doch ist ihrer Auffassung nach die Vergegenwärtigung Christi in der Eucharistie ein allein dem Glauben zugängliches Wunder: „*Licet per miraculum credendum sit hoc posse fieri*“, so ein mit hoher Wahrscheinlichkeit Siger von Brabant zugeschriebener Kommentar zur *Physik* des Aristoteles, der vermutlich vor 1277 verfasst worden ist.⁹¹

Der Dominikanertheologe Dietrich von Freiberg († 1318/20) geht noch einen Schritt weiter.⁹² Auch er hält den Begriff eines abgetrennten Akzidenz für in sich widersprüchlich. Denn der Begriff des Akzidenz, so Dietrich, ist durch *Inhärenz* missverständlich bestimmt. Ist der Begriff der Substanz nach Averroës als „*ens per se*“ zu fassen, so dem entsprechend der Begriff des Akzidenz als „*ens per aliud*“. Das Wesen eines Akzidenz ist deshalb nicht sein „*in*

⁸⁹ Vgl. Boethius von Dacien, Quaest. sup. Lib. Topic. III, 6 (Ed. N. G. Pedersen/Jan Pinborg, Kopenhagen 1976, 176–178).

⁹⁰ Vgl. Siger von Brabant, Quaest. super lib. De causis, q. 2 (Ed. A. Marlasca, Löwen/Paris 1972, 40f.).

⁹¹ Text nach: A. Zimmermann, Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles aus der Artistenfakultät um 1273 (QSGP 11), Berlin 1968, 25 Z. 11. – Zimmermann verweist in seiner Anmerkung zur Stelle auf die bereits erwähnten Sätze 140, 141 und 147 der Pariser Verurteilungen von 1277.

⁹² Vgl. R. Imbach, Aristote au Latran. Eucharistie et philosophie selon Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, in: RThom 112 (2012) 9–30.

alio esse“, sondern sein „*per aliud esse*“.⁹³ Als „ens *per aliud*“ aber kann ein Akzidenz schlechterdings nicht mehr als abtrennbar gedacht werden. Akzidenzien sind für Dietrich deshalb lediglich formelle, d. h. seinsbestimmende *Dispositionen* einer Substanz.⁹⁴ Gegen Thomas und Avicenna beharrt Dietrich darauf, dass jede Definition die Existenz des Definierten immer schon voraussetzt.⁹⁵ Dann aber ist ein Akzidenz nichts anderes als die seinsbestimmende Disposition einer existierenden Substanz.

Ausdrücklich wendet sich Dietrich gegen die Beanspruchung des *Liber de Causis* in Bezug auf die Eucharistie. Zu behaupten nämlich, dass Gott als *causa prima* unter Umgehung der *causae secundae* in der Welt wirken kann, missachte die Unterscheidung von *causa efficiens* und *causa materialis*. Zwar mag Gott sehr wohl als *causa efficiens* wirken – und dabei womöglich auch unter Umgehung der Zweitursachen. Doch wirkt Gott nie als *causa materialis*, so dass er an die Stelle der eucharistischen Substanzen träte. Gott trägt die Akzidenzien von Brot und Wein nicht als deren Inhäsionssubjekt, sondern bewirkt vielmehr als *causa efficiens* durch seine Allmacht das, was vor der Konsekration die Substanzen von Brot und Wein bewirkten. Die *Species* von Brot und Wein bestehen deshalb nach der eucharistischen Wandlung ohne Inhäsionssubjekt fort.⁹⁶

⁹³ Dietrich von Freiberg, *De accid.* 9 (Ed. Pagnoni-Sturlese: *Opera Omnia* III, 64–66).

⁹⁴ *De accid.* 16 (2): „Ex his igitur manifestum est, quod accidens non habet essentiam absolutae quiditatis secundum se, sed tota eius essentia est esse dispositionem et aliquem modum substantiae, et quod in hoc per se et primo differt a substantia“ (*Opera* III, 75). – Vgl. auch *De quiditatibus* 10 (6): „Haec est igitur essentia accidentis cuiuscumque esse dispositionem substantiae, sicut etiam dicit ibi Commentator [sc. Averroes] expresse et ratio concludit“ (*Opera* III, 114).

⁹⁵ *De accid.* 22 (3): „Nec potest dici, quod accidentia dicantur esse dispositiones substantiae aptitudinaliter; non tamen oportet, quod semper in actu, et sic non necessarium et semper inesse, sed possunt virtute saltem supernaturali non inesse“ (*Opera* III, 84).

⁹⁶ Vgl. *De accid.* 23 (*Opera* III, 86–89). – Bei Wilhelm von Ockham führt diese Position dazu, dass er die Lehre von der Konsubstanziation für philosophisch durchaus akzeptabel hält, an der „Transsubstanziationslehre“ aber allein „wegen der Autorität der Kirche“ festhält. Das Faktum der Transsubstanziation ist nach Ockham zu glauben, kann aber nicht begrifflich rekonstruiert werden; vgl. E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm*

Dass Dietrich schließlich auch das Argument des Thomas, die Quantität alleine bestehe ohne Subjekt fort und übernehme für die übrigen Akzidenzien die Funktion der Substanz, nicht akzeptieren mag, kann kaum überraschen. Für ihn ist die Quantität ebenso ein Akzidenz wie alle anderen Akzidenzien auch. Würde die Quantität zum Subjekt der übrigen Akzidenzien, so Dietrich, dann müsste sie selbst als Substanz aufgefasst werden. Und dann ließe sich am Ende zwischen Substanz und Akzidenz überhaupt nicht mehr unterscheiden.⁹⁷

Aus philosophischen Gründen bestreitet Dietrich deshalb, dass der Begriff abgetrennter Akzidenzien überhaupt gedacht werden kann. Und deshalb kann „nicht einmal Gott ... bewirken, dass ein Akzidenz ohne Subjekt Wirklichkeit ist“.⁹⁸ In ihrer averroistischen Gestalt⁹⁹ bleibt für Dietrich die aristotelische Ontologie das maßgebliche Kriterium jeder Wissenschaftlichkeit. An ihr hat sich auch die Theologie der Eucharistie zu messen.¹⁰⁰

Auch Dietrich zweifelt nicht an der realen Gegenwart Christi in Brot und Wein; deren Zustandekommen aber lässt sich seiner Auffassung nach nicht auf der Grundlage des aristotelischen Hylemorphismus als „Transsubstantiation“ erklären. Die Vergegenwärtigung Christi in Brot und Wein ist für ihn deshalb eine rational nicht nachvollziehbare Wirkung göttlicher Allmacht, ein Wunder (*miraculum*) im strikten Wortsinn – und zwar auch und gerade dann, wenn keine an den eucharistischen Elementen wahrnehmbare Veränderung zu beobachten ist.

von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation (VIEG, Abt. für abendländische Religionsgeschichte 8), Wiesbaden 1956, bes. 158f.

⁹⁷ De accid. 22 (4): „... destruit enim propriam rationem substantiarum et accidentium et eorum ad invicem differentias“ (Opera III, 84).

⁹⁸ De accid., 22 (5): „Nulla igitur virtute vel naturali vel supernaturali potest hoc fieri, ut accidens sit sine omni subiecto“ (Opera III, 85). Vgl. auch De quid. 12 (4): „Ergo stante accidente in esse suo et sua essentia impossibile est quacumque virtute posita fieri, ut non insit“ (Opera III, 118).

⁹⁹ Vgl. Averroës, In Arist. metaph. IV, comm. 2; zit. von Dietrich in De accidentibus 22 (6).

¹⁰⁰ Das betont K. Flasch, Einleitung zu: Dietrich von Freiberg, Opera Omnia III, XXXVIII–LX. Vgl. auch R. Imbach, Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin?. Remarques sur le De accidentibus, in: FZPhTh 45 (1998) 116–129; Ders., Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les Averroïstes, in: RSPHTh 77 (1993) 175–193.

Ein „Wunder“ ist die Transsubstantiation demnach nicht bloß im Sinne der Analogielosigkeit, sondern mehr noch deshalb, weil sich das, was mit Blick auf das Zustandekommen der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie geglaubt wird, der rationalen Rekonstruktion entzieht. Die eucharistische Wandlung kann deshalb nur geglaubt werden. Gerechtfertigt ist dieser Glaube freilich erst dann, wenn alle Möglichkeiten der humanen Vernunft ausgeschritten worden sind. Denn „die Theologie der Eucharistie“, so Alain de Libera, „steht der logischen Rationalität nicht als Fremdkörper gegenüber, sondern ist für sie Stachel und Provokation“.¹⁰¹ Stachel und Provokation aber ist die Theologie der Eucharistie aber auch deshalb, weil sich eucharistische Frömmigkeit und liturgische Praxis gegenüber der Rationalität des glaubenden Menschen als widerständig erweisen.

4. Eucharistische Realpräsenz – jenseits von Begriff und Vorstellung

Was lässt sich aus den skizzierten Zugängen zur realen Gegenwart Christi in der Eucharistie für eine zeitgemäße Theologie der Eucharistie gewinnen? Handelt es sich bei ihnen nicht lediglich um Ausdrucksgestalten einer längst vergangenen Frömmigkeit? Bedarf die Theologie der Eucharistie an der Schwelle zum 3. Jahrtausend nicht einer gegenüber dem Denken im Mittelalter wesentlich veränderten Begriffsform?¹⁰²

Nicht zuletzt die eingangs erinnerte Kontroverse zwischen Notger Slenczka und Georg Hintzen hat die eucharistietheologische Herausforderung konturiert, eine Ontologie zu entwickeln, „die das Substanzdenken *und* das phänomenologisch oder transzendentalphilosophisch beeinflusste personalistische Denken umgreift und

¹⁰¹ Alain de Libera, Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozess des Mittelalters, in: K. Flasch/U. R. Jeck (Hrsg.), Das Licht der Vernunft. Aufklärung im Mittelalter, München 1997, 110–122, 120f.

¹⁰² Vgl. S. Oster, Person und Transsubstantiation [s. Anm. 4], 12: „Wenn wir auf dem Hintergrund dieser neuzeitlichen Erfahrung den philosophisch-theologischen Begriff ‚Transsubstantiation‘ als Erläuterung für das zentrale Geschehen der Wandlung hin zur Realpräsenz Christi in der Eucharistie hören, dann erhält dieses Wort einen Klang, der wie aus einer fernen wissenschaftlichen Welt zu kommen scheint“.

unterfängt, um so beide in ein stimmiges Verhältnis zueinander zu bringen“.¹⁰³ Bei diesem Bemühen, so Stefan Oster, sei der Begriff „Substanz“ unverzichtbar, weil mit seiner Hilfe die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie als eine Wirklichkeit benannt wird, die „unabhängig von unserem Denken“¹⁰⁴ gegeben ist.

Die vorausgehenden Hinweise auf ganz unterschiedliche Annäherungen an das „Ereignis“ der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie – poetisch, ästhetisch und begrifflich – haben verdeutlicht, wie sehr sich im Mittelalter Dichter, Künstler und Theologen an einer Wirklichkeit abgearbeitet haben, die sich ihrem Bemühen in vielfacher Hinsicht als widerständig erwiesen und auf diese Weise in ihrem auf das menschliche Bewusstsein nicht einfachhin zu reduzierenden An-sich-Sein gezeigt hat.

Folgt man Osters Interpretation des Begriffs der „Transsubstantiation“, dann gründet die Unverfügbarkeit der eucharistischen Präsenz Christi in seinem Person-Sein. Von ihm her „verwandelt“ sich die Natur der eucharistischen Elemente, insofern diese zum „Medium“ seiner personalen Präsenz werden – dies aber so, dass die materiale Widerständigkeit als Brot und Wein auf die Unauslotbarkeit des personal in ihnen sich gebenden Christus verweist. Die Elemente werden in einer durch und durch personal bestimmten Weise zu Ausdrucksgestalten des sich in ihnen zum Heil der Menschen hingebenden Gottessohnes.¹⁰⁵

Ist damit das eucharistiethologisch als „Transsubstantiation“ bezeichnete hinreichend erfasst? Oder gibt es nicht doch eine Widerständigkeit auch der Elemente selbst, die sich jeder personalen Rekonstruktion entzieht? Zutreffend weist Maria Weiland darauf hin, dass die sakramentalen Elemente „keine Fetische“ sind und die sakramentalen Handlungen „keine Magie“. Ebenso richtig ist es aber auch, dass sich in den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein die „Dialektik zwischen dem materiell-sinnlich Wahrnehmbaren

¹⁰³ Ebd., 17.

¹⁰⁴ Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ (2003), Nr. 15.

¹⁰⁵ Vgl. S. Oster, Person und Transsubstantiation (s. Anm. 4), 584–587. Wenig später veranschaulicht Oster das Gemeinte an einem Beispiel: die „eigentliche Substanz“ eines Buches ist nicht seine Materialität, sondern die Person des Autors, die sich in ihm ausdrückt (596–599). Allerdings weist Oster auch auf die Grenze des Beispiels hin: „Endliche Personen können sich nicht *bleibend* vermittels gegenständlicher Dinge mitteilen“ (612).

und ihrer sinnhaft-personalen Wahrheit“ manifestiert. Eben deshalb können die sakramentalen Elemente zu einem „Ort der heilsamen Irritation“ werden.¹⁰⁶ Weiland verweist in diesem Zusammenhang auf Überlegungen des französischen Phänomenologen Jean-Luc Marion, dem zufolge die äußerlich-sinnenhafte Gestalt und die Materialität der eucharistischen Elemente „gegenüber einem rein bewusstseinsimmanenten Vergegenwärtigungsprozess die nicht einholbare Distanz und irreduzible Exterritorialität der Gegenwart Christi gegenüber dem subjektiven Bewusstsein anmahnen kann“.¹⁰⁷

Letztendlich hat in der Perspektive des christlichen Glaubens die Uneinholbarkeit und Widerständigkeit der eucharistischen Präsenz Christi für das menschliche Bewusstsein ihren Grund darin, dass sich in Brot und Wein der unendliche Gott selbst den Menschen leibhaftig mitteilen will. Begreift man die Wirklichkeit Gottes nicht substanzontologisch als „*summum ens*“, sondern – nicht zuletzt im Einklang mit der biblischen Offenbarung – als unbedingte Freiheit,¹⁰⁸ dann durchkreuzt schon die der Freiheit wesentliche formale Unbedingtheit jedes vorstellende Denken. Das bedeutet nicht, dass von Gott keinerlei Erkenntnis möglich wäre, wohl aber, dass Gottes Wesen menschlichem Erkennen prinzipiell entzogen bleibt. In diesem Sinne bleibt Gott auch in seiner Selbstgabe „unauslotbares Geheimnis“ (Rahner), das nie anders als in symbolischen Gestalten

¹⁰⁶ M. Weiland, „Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat“ (1 Kor 2,9). Materialität und Sakramentalität gottesdienstlichen Handelns, in: S. Wahle u. a. (Hrsg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i.Br. u. a. 2013, 243–268, 254; 256f.

¹⁰⁷ Ebd., 257 Anm. 24. Weiland bezieht sich hier auf *Jean-Luc Marions Monographie „Gott ohne Sein“* (Dieu sans l'être, Paris 1982, ³2002), Paderborn 2004, 217–243 („Die Eucharistie als Ort der Theologie“). Vgl. ähnlich bereits *Hans-Joachim Höhn*, spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002, zur Eucharistie bes. 51–53, sowie den sakramententheologischen Ansatz von *F. Schupp*, Glaube (s. Anm. 14), 201–224.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu u. a. die sog. „Gnadenformel“ Ex 33,19 („Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich“; zit. in Röm 9,15). Weitere Bibelstellen bei *Alfons Deissler*, Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament, in: *MySal 2*, 226–271; *T. Pröpper*, Art. „Freiheit Gottes“, in: *LThK 4* (³1995) 108–113 (auch in: *Ders.*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. u. a. 2001, 294–299). Vgl. auch *M. Löhrer*, Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes, in: *MySal 2*, 291–315, bes. 302–308.

vermittelt ist.¹⁰⁹ Die semantische Verwandtschaft von „Mysterium“ und „Sakrament“ verdeutlicht diesen Zusammenhang auch mit Blick auf die eucharistischen Elemente Brot und Wein.

Wenn einleitend vom Begriff des Wunders als einer „Chiffre“ für das Wirken Gottes in der Welt die Rede war, dann kann dies nun insofern präzisiert werden, als damit auf die Erfahrung einer Wirklichkeit verwiesen ist, die zwar jenseits intentionalen Erkennens zu verorten ist, sich aber doch nicht jedem Erkennen entzieht. Stephan Winter hat gegenüber Thomas Freyers Kritik an Notger Slenczka zu bedenken gegeben:

„Wir können gar nicht anders, als uns der Realität mit unserem Wahrnehmungsapparat anzunähern, und dies gilt auch für das personale, nicht raum-zeitlich verfasste Gegenüber, das Christen mit ‚Gott‘ bezeichnen, und dessen ‚Manifestationen‘ in Raum und Zeit. Das hat jedoch nichts damit zu tun, dass diese Realität von unserer Intentionalität *abhängig* ist.“¹¹⁰

In ihrer Widerständigkeit ist die Materialität der Elemente Brot und Wein sinnenfälliger Ausdruck der sich in ihnen bekundenden Gegenwart Gottes. Als wesentlich personale Gegenwart entzieht sich diese jedem intentionalen Erkennen. Gerade deshalb können Brot und Wein zu Realsymbolen der Gegenwart Gottes und zugleich seiner bleibenden Transzendenz werden.

Bereits 1981 hat der Philosoph Franz von Kutschera die Frage erörtert, wie eine realistische Erkenntnistheorie angesichts der prinzipiell subjektiven Struktur jeden Erkennens begründet werden kann.¹¹¹ In einer Studie aus dem Jahr 2012 widmet sich von Kutschera Formen „ungegenständlichen Erkennens“. Als solche benennt er religiöse Erfahrungen, mystische Erlebnisse oder auch ästhetische Stimmungen. Alle diese Formen des Erkennens vollziehen sich jenseits von Begriff und Vorstellung. In ihnen bekundet sich eine Wirk-

¹⁰⁹ Vgl. hier auch den Begriff des „Sakramentalen“ in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 1). Schon in jeder zwischenmenschlichen Begegnung ist der Andere ein unauslotbares Geheimnis, und doch bleibt er nicht schlechthin unbekannt. Die personale Dimension der Eucharistie wird von J. Hörisch in seinem ansonsten überaus anregenden Essay „Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls“ (Frankfurt a.M. 1992) völlig verkannt.

¹¹⁰ S. Winter, Eucharistische Gegenwart (s. Anm. 3), 43.

¹¹¹ F. v. Kutschera, Grundfragen (s. Anm. 9).

lichkeit, die das intentionale Erkennen transzendiert, ohne damit irrational zu sein.¹¹²

In diesem Sinne sind Poesie und Kunst, Gebet und Liturgie „Orte“, an denen sich die Wirklichkeit Gottes auf eine Weise mitteilen kann, die Intentionalität und diskursive Rationalität transzendiert, gleichwohl aber und gerade so Menschen zutiefst berühren kann.¹¹³ Auch jede personale Begegnung einander liebend zugewandter Menschen ist mehr und anderes als ein rationaler Diskurs. Das „Mehr“ einer solchen Begegnung realisiert sich wesentlich – um nicht zu sagen „substantiell“ – in ihrer symbolischen Vermittlung, in Materialität und Leiblichkeit bis hin zur intimen Zärtlichkeit.

Stimmungen, Wahrnehmungen, örtliche und zeitliche Bestimmtheit, materiale Medialität bestimmen zwischenmenschliche Begegnungen nicht nur äußerlich. Denn der Mensch ist Leib in Raum, Zeit und Geschichte. In diesem Sinne lassen sich die Legenden vom Heiligen Gral, die Berichte von Hostienwundern, die Darstellungen einer eucharistischen Theophanie, aber auch das Bemühen um eine begriffliche Fassung der Gegenwart des Auferstandenen in Brot und Wein als je unterschiedliche Versuche verstehen, die Selbstgabe Gottes zum Heil der Menschen in Menschwerdung und Kreuz in ihrer inkarnatorischen und gerade so alles rationale Begreifen transzendierenden Wirksamkeit zu erfassen.¹¹⁴

Poesie, Ästhetik und theologische Reflexion verweisen je anders darauf, dass die reale Gegenwart des Auferstandenen in Brot und Wein immer zugleich auch eine entzogene Gegenwart ist. Damit würdigen sie den personalen Charakter sakramentaler Gegenwart. Personale Gegenwart wiederum bedarf der Verleiblichung und kann ohne sie nicht sein. Zugleich verfehlte sie sich in ihrem Wesenskern, verstünde man sie als bloße Anwesenheit, über die das Subjekt herrschend verfügen könnte. Doch gründet die bleibende Entzogenheit des Anderen schon darin, dass personale Gegenwart

¹¹² Franz von Kutschera, *Ungegenständliches Erkennen*, Paderborn 2012.

¹¹³ Nicht zufällig sind in diesem Sinne die eucharistischen Dichtungen des Mittelalters „Theologie“ nicht nur aufgrund ihrer Inhalte, sondern auch aufgrund ihrer Form. Vgl. J.-H. Tück, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. u. a. 2009, 20–25.

¹¹⁴ Vgl. hierzu auch die weiterführenden Überlegungen von M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches* (2000), Freiburg i.Br. 2002 (³2011), bes. 265–395.

immer Gegenwart eines Unbedingten ist: der unbedingten Freiheit des Anderen. Personale Gegenwart geschieht deshalb immer nur als frei vollzogene Selbstgabe und als ebenso frei vollzogene Annahme. Deshalb fordert auch die sakramentale Gegenwart des Auferstandenen in der Eucharistie glaubendes Vertrauen.

Dieses Vertrauen freilich ist nicht blind; es kann vielmehr Gründe nennen. Doch bleibt der Glaube an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie eine Zumutung, die allen jenen auferlegt ist, die nicht wie Thomas das Privileg haben, ihren Finger in die Seitenwunde Jesu zu legen, um sich von der realen Gegenwart des Auferstandenen zu überzeugen. Die Realität dieser Gegenwart zu erfahren aber ist die Verheißung, die mit der Zusage Jesu gegeben ist, seiner Gegenwart in Zeit und Geschichte leibhaftig gewiss sein zu dürfen: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20).