Von der Vergöttlichung zur Transsubstantiation

*Prof. Barbara Hallensleben * 20. Oktober 2026*

Das Konzil von Nizäa hat im Blick auf Jesus den Christus zu der Einsicht geführt: Wenn Gott im Menschsein Jesu authentisch sein Gottsein lebt, dann ist das Menschsein als solches in gewisser Weise bereits göttlich. Die Wohnung Gottes („gegenwärtig und wirksam“) unter den Menschen zeigt, wer Gott für seine Schöpfung ist – und wer der Mensch inmitten der Gesamtheit der Schöpfung in ihrer Hochform sein kann: Haus Gottes und so geeint in Frieden und Gerechtigkeit. Das ist das *mysterion*, das Geheimnis/Sakrament, das Gott für seine Geschöpfe bestimmt hat. Das Ziel formuliert Paulus in 1 Kor 15,28: Gott wird „alles in allem“ sein. Kardinal Thomas de Vio Cajetan (1469-1534) nennt diese höchste Ordnung der Gnade *ordo Dei et creaturae simul*. Was wir heute „Sakramente“ im Plural nennen, sind handlungsförmige Entfaltungen dieser Vergöttlichung der Schöpfung im Werden.

Wir haben in der vergangenen Woche im Blick auf die beiden Eucharistiestreitigkeiten des 9. und 11. Jahrhunderts bereits gesehen, dass diese staunende Entdeckung eine immer neue Metanoia voraussetzt. Karl der Kahle, fränkischer König (843-877) und Kaiser (875-877) fragt bei seinen Hoftheologen an, ob das Sakrament der Eucharistie „in mysterio fiat an in veritate“. Geheimnis und nüchterne Wirklichkeit treten in Gegensatz. Damit fallen wir allerdings nicht einfach in den vorchristlichen Zustand zurück. Die Welt war ja nicht ohne Gott, sie war keineswegs säkular, sondern voller Götter und Riten. Die skeptische Frage des Kaisers eröffnet einen neuen Abgrund, der von nun an nur durch einen Glaubensakt zu überwinden ist: Was hältst Du von Dir selbst und Deiner Welt: Sind wir einfach nur das Endliche, Nicht-Göttliche? Es wäre eine Frage wert, ob es diesen Gedanken in der Zeit vor Christus überhaupt irgendwo gab! Oder sind wir deshalb das Endliche, weil wir uns im Gegenüber zum ewigen Gott entdecken? Dann gilt:

Wo Vergöttlichung als Verheißung auftritt, ist der Weg zur Verendlichung geöffnet, weil wir uns als Nicht-Gott wahrnehmen, allerdings als Nicht-Gott mit der Möglichkeit, wie Gott zu werden. Endlichkeit wird Vollendlichkeit.

Nur wo diese Verendlichung anerkannt wird, gibt es Vergöttlichung. Gott ist bereits Gott. Vergöttlicht wird, was nicht Gott, also endlich ist. Nichts Endliches kann mehr für uns „Gott“ sein.

Neu im christlichen Bekenntnis ist nicht das Leben mit den Göttern. Neu ist das Staunen über die Nähe dieses Gottes, der nicht nur Adressat unserer Gebete und Riten ist, sondern unter uns, in uns und durch uns wirkt.

Der Inbegriff dieser Entdeckung lautet: Das Endliche ist von vornherein „göttlich", insofern es aus Gott stammt und berufen ist, in Gott zu seiner Fülle zu gelangen. Deshalb führt die Anerkennung geschöpflicher Endlichkeit zur Göttlichkeit. Die Leugnung meiner Endlichkeit hingegen lässt mich in die Nichtigkeit zurückfallen.

Wie wir bereits gesehen haben, war das für Augustinus so selbstverständlich, dass er nicht einmal eine Theologie der Wandlung brauchte. Wenn Christen feiern, was sie im Glauben empfangen, dann „wird" Leib Christi, weil sie in ihrer Gemeinschaft bereits in Christus der Leib Christi sind.

Seit diese positive Naivität verloren ist, müssen Glaube und Theologie zusammenwirken, um das *mysterion* neu plausibel zu machen und den verunsicherten Gewissen Orientierung zu geben.

Berengar von Tours, der eine erste Antwort versuchte, die die Gegenwart des Leibes Christi nicht platt materialistisch behauptete, wurde mehrfach verurteilt. Die Kirche seiner Zeit hatte Angst, dass das geringste Zugeständnis einer Differenz zwischen dem Sakrament und dem mysterion Gottes den Glauben erschüttern würde. Deshalb musste Berengar im Jahre 1059 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 sinnenhaft (*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).

Zwanzig Jahre lang bemühte sich Berengar, seine Widerrede verständlich(er) zu machen. Papst Gregor VII. ließ ihn 1979 erneut nach Rom holen. Dort musste er vor der Fastensynode ein neues Bekenntnis ablegen, das die in der Zwischenzeit erfolgte Vertiefung der Eucharistie-Lehre widerspiegelt:

„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 seinem Widerpart Lanfrank zusammen mit dessen 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. 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. Die Beteiligten der Streitigkeiten auf beiden Seiten hatten 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 Eucharistie – 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?

Der Spaltpilz wirkt kräftig weiter: entweder Gott – oder das Endliche … Während uns doch der Blick auf Jesus den Christus im Konzil von Nizäa zu der Einsicht geführt hatte: Es ist kein Gegensatz, wahrer Gott und wahrer Mensch zu sein!

Was ist „wirklich?" Wie verstehen wir uns selbst und die uns umgebende Welt? Als Lanfrank und Guitmund begannen, das Wort „Substanz" für ihren Lösungsvorschlag zu verwenden, also Ende des 11. Jahrhunderts, kann man noch nicht von einer Übernahme aristotelischer Philosophie sprechen, da die breite Aristoteles-Rezeption erst Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzt. Umso 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 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 bzw. Natur 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).

Parzival

Bevor wir uns der Darlegung der Transsubstantiationslehre bei Thomas von Aquin zuwenden, bietet es sich an, den Substanzbegriff der damaligen Zeit in seinem „Sitz im Leben" anzuschauen. Dafür bietet sich der mittelhochdeutsche Versroman „Parzival" an, der um 1200/1210 entstand, also kurz bevor Thomas 1225 geboren wurde. In der Zeit des Autors Wolfram von Eschenbach wird das höfische Leben zum neuen Ort der Vermittlung gelehrten Wissens an Laien, die keine lateinische Bildung genossen haben. Zunächst erfolgt diese Wissensvermittlung im mündlichen Dialog; daraus entsteht eine volkssprachliche profane Schriftlichkeit, die nun breite Schichten erreicht, die bislang wegen fehlender Lateinkenntnisse keinen Anteil an den Inhalten dieser Bildung hatten.

Die neue Dialogsituation lässt sich am Titelblatt einer Handschrift des „Dragmaticon" von Wilhelm von Conches (ca. 1080-1154), einem führenden Vertreter der Schule von Chartres, ablesen. In diesem Werk wird die Philosophie dargeboten als ein Dialog zwischen „Magister Wilhelm" und Gottfried dem Schönen Plantagenet, Herzog der Normandie.



Das Titelblatt zeigt zwei Dialogsituationen: Im oberen Teil des Bildes thront die „Philosophie" herrschaftlich auf der linken Bildseite, während sich von rechts Plato stehend nähert. Die Philosophie beginnt den Dialog: „Wenn jemand die Weisheit liebt, komme er zu mir, und er wird sie finden". Plato antwortet: „Die Philosophie ist eine mühselige Meditation des Todes", und nochmals spricht die Philosophie: „Ohne mich kann niemand irgendeine Kunst oder irgend etwas lehren".

Im unteren Teil des Bildes hat sich die Gesprächssituation nicht unwesentlich gewandelt: Beide Gesprächspartner, Magister Wilhelm und der Herzog der Normandie, sitzen auf einer thronähnlichen Kathedra, wenn auch die Kathedra des Herzogs ein wenig höher ist und der Herzog im Vergleich zum oberen Bild den Platz der Philosophie selbst einnimmt. Er beginnt als der Fragende: „Zunächst erfrage ich von dir, was die Substanz sei", und erhält von Magister Wilhelm die Antwort: „**Eine Sache, die für sich bestehen kann – das ist es, was Substanz genannt wird**". Es handelt sich also um eine typische Szene, in der gelehrtes Wissen an den Herzog als „Laien" vermittelt wird. In diesem Fall wird damit zugleich ein Zugang zur Diskussion über theologische Fragen eröffnet, z.B. zur Transsubstantiationslehre! Was die Substanz interessant macht, ist nicht eine chemische Formel, sondern Selbständigkeit, Autonomie, Souveränität, ...

Die theologische Synthese bei Thomas von Aquin († 1274)

Man darf die Transsubstantiationslehre im Rahmen der Sakramentenlehre des Thomas eigentlich nicht isolieren, Und doch zeigt sie Thomas als den Denker der Verendlichung, die den Selbstand der Substanz entdeckt. Eine Definition der Transsubstantiationslehre können wir einem heutigen Handbuch der Dogmatik entnehmen, da sie seit Thomas keine wesentliche Änderung erfahren hat:

„Christus wird im Altarssakrament durch Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in seinen Leib und der ganzen Substanz des Weines in sein Blut gegenwärtig".[1]

Nehmen wir eine vorläufige Definition von Substanz und Akzidenzien hinzu:

– ‚Substanz' bezeichnet im philosophischen Sinne die Identität einer Wirklichkeit, d.h. das, was sie wesentlich und nicht nur zufällig und beiläufig ist. Der philosophische Substanzbegriff, der für die Transsubstantiationslehre maßgebend wurde, unterscheidet sich also von unserem heutigen Wortgebrauch, in dem ‚Substanz' einen bestimmten Grundstoff meint.

– Die Akzidenzien sind beiläufige Eigenschaften, die sich ändern oder entfallen können, ohne dass die Substanz, also die Identität einer Wirklichkeit sich ändert.

[1] Ludwig Ott, Grundriß der Dogmatik, Freiburg u.a. [9]1978, 454.

Die Substanz der Uhr besteht beispielsweise darin, dass sie ein Messgerät zum Anzeigen der Zeit ist. Die Akzidenzien sind ihre Größe, die Weise der Messung, die Tatsache, ob sie geht oder steht etc. Keine der ‚Substanzen' im chemischen Sinne gehört also zur Substanz der Uhr im philosophischen Sinne!

Die Transsubstantiationslehre sagt also aus: In der Feier des Sakraments wird das, was Brot und Wein wesentlich zu dem macht, was sie in unserer Welt sind, gewandelt in das, was wesentlich Leib und Blut Christi ist. Wenn nach der Wandlung nur die Akzidenzien bleiben, die Akzidenzien aber gerade nicht die Identität einer Sache ausmachen, stellt sich eine entscheidende Frage: Was wird eigentlich aus Wein und Brot (in dem, was sie wesentlich sind,) nach der Wandlung? Von der Antwort auf diese Frage hängt ab, wie ich die irdischen *res* in ihrem Verhältnis zur göttlichen Wirklichkeit einschätze. Wenn Brot und Wein nach der Wandlung in dem, was sie wesentlich sind, verschwinden, dann würde unser Glaube uns lehren, die irdische Wirklichkeit zugunsten der göttlichen hinter uns zu lassen.

Die Parallele in der theologischen Anthropologie liegt auf der Hand: Paulus sagt über die Taufe, dass der Mensch hier stirbt, d.h. seine Substanz, also das, was ihn zum Menschen macht, verliert und Christus gleichgestaltet wird. In der Taufe wird der Mensch verwandelt in den Leib Christi: *Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir* (Gal 2,20). Gerade hat die Mutter noch ihr Kind zur Taufe getragen – jetzt bleiben nur die Akzidenzien, z.B. die stinkenden Windeln, und das Kind ist – ja wo??

Thomas untersucht diese Fragen in der *Tertia Pars* der *Summa Theologiae*, *qu.* 75. Er beginnt ganz nüchtern mit dem Glauben der Kirche. Zunächst stellt er die Realität der Gegenwart Christi in Leib und Blut fest. Denn die Schrift sagt es in aller Kürze und Knappheit beim Bericht über das Abendmahl Jesu: *Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird – Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur* (Lk 22,19). Thomas fühlt sich gebunden an die Heilige Schrift, aber er nimmt nicht einfach den Text hin, sondern sucht ihn zu verstehen und einsichtig zu machen, durch Parallelen aus Vätertexten und durch theologische Angemessenheitsgründe, also durch Tradition und Vernunft. Er hält es für angemessen, die Gegenwart Christi im Sakrament real (*secundum veritatem*) und nicht bloß zeichenhaft (*sicut in signo*) zu verstehen.

Im Hintergrund der Argumentation steht immer noch die Auseinandersetzung mit Berengar. Dieser Streit liegt zwar schon 200 Jahre zurück, aber die

Entgegensetzung von Symbol und Wirklichkeit ist weiterhin bestimmend. Berengar war nach Thomas der Erfinder der Irrlehre (*primus inventor huius erroris*), nach der die Eucharistie nichts als ein Zeichen sei (*corpus … Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo*; a. 1). Das dritte Gegenargument macht die bleibende, ja vielleicht wachsende Kraft des Einwandes deutlich:

„Kein Körper kann gleichzeitig an mehreren Orten sein, da nicht einmal dem Engel das zukommt; denn aus dem gleichen Grunde könnte er überall sein. Der Leib Christi ist aber ein wahrer Leib und ist im Himmel. Folglich scheint er nicht in Wahrheit im Altarsakrament zu sein, sondern nur wie im Zeichen".[2]

Mit demselben Argument werden später Theologen der Reformation wie Huldrych Zwingli die Realgegenwart Christi im Abendmahl infragestellen.

Wie also lässt sich angesichts der Einwände die Realpräsenz verstehen, von der Thomas aus vielfachen Gründen überzeugt ist? Die Erklärung gibt Thomas durch die Lehre von der Transsubstantiation. Sie sagt mit aristotelischen Begriffen das, was im Denken des Aristoteles unmöglich ist: Eine Substanz wandelt sich, indem das, was ihre Identität ausmacht, sich ändert, ohne dass sie ins Nichts verschwindet. Wie argumentiert Thomas? Um eine wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie zu denken, gibt es zwei Möglichkeiten: Ein Seiendes kann entweder durch eine **räumliche Bewegung** präsent werden, also durch einen Transport von der einen zur anderen Stelle, oder durch eine **Verwandlung**, indem aus einem anwesenden Seienden ein anderes, ein neues Seiendes, wird (*per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum*; a.2). Der räumliche Transport scheidet aus, weil bei einer solchen Bewegung der vormalige Ort verlassen wird, der erhöhte Herr aber gewiss nicht seinen Platz im Himmel verlässt. Auch fehlen die mittleren Orte zwischen Ausgangs- und Bestimmungsort. So bleibt für die Gegenwart des Leibes Christi nur die Verwandlung der Substanz des Brotes in den Leib (*per conversionem substantiae panis in ipsum*; a.2) übrig.

Die Substanzen des Brotes und des Weines werden also in die Substanzen des Leibes und des Blutes Jesu Christi verwandelt, wobei die Akzidenzien, die äußeren Merkmale des Brotes und Weines, erhalten bleiben (*sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere*; a.5). Die naturphilosophischen Schwierigkeiten sind offensichtlich: Bloße

[2] „Nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec angelo hoc conveniat: eadem enim ratione possit esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento Altaris, sed solum sicut in signo".

Akzidenzien ohne tragende Substanz gibt es in der natürlichen Erfahrung nicht (*haec conversio non habet subiectum*; a.5).

Hier nimmt Thomas zwei entscheidende Abgrenzungen hervor, und damit kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück:

annihilatio <----- transsubstantiatio -----> consubstantiatio

Er untersucht zunächst, ob die Wandlung als „Konsubstantiation" zu verstehen ist. Das würde bedeuten, dass die Substanz des Brotes, insofern es nicht Christus ist, weiterhin erhalten bleibt und vermischt wird mit der Substanz des Leibes Christi, insofern er nicht Brot ist. Eine solche Vorstellung will Thomas nicht einleuchten, weil dadurch die Wahrheit der Worte Christi verloren ginge, der schlichtweg gesagt hat: Das ist mein Leib, nicht: Hier ist mein Leib (*Hic est corpus meum*; a.2). Doch die Einwände gehen auch aus philosophischen Gründen hervor: Die Konsubstantiation würde keine wirkliche Wandlung, sondern nur eine Vermischung herbeiführen, in der die beteiligten Substanzen letztlich bleiben, was sie sind.

Thomas schließt die Lösung der Konsubstantiation also ganz klar aus: Wenn vorher Leib und Blut Christi nicht vorhanden waren, nach den Worten der Konsekration dann doch, dann kann nicht zugleich auch noch Brot und Wein anwesend sein. Was verwandelt wird, bleibt nicht zurück (*facta conversione, non manet*; a.2). Hier setzt die entscheidende Abgrenzung des Thomas nach der anderen Seite ein: Thomas argumentiert auch gegen die Vernichtung der Substanzen von Brot und Wein (*annihilatio*; a.3): Wenn Gott etwas tut, dann vollendet er das Sein, aber er vernichtet es nicht. So wird auch das Brot in der Eucharistie nicht vernichtet, sondern verwandelt. Die Transsubstantiation nimmt die Mitte ein zwischen Annihilation und Konsubstantiation.

Derselbe Zusammenhang kann nochmals auf der Ebene der Sprache durchdacht werden. Hier lässt sich der Substanzbegriff verstehen als das Subjekt, von dem alle Aussagen gemacht werden. Was also wird aus der Substanz von Brot und Wein bei der Wandlung? Können wir noch über sie sprechen, noch Aussagen über sie machen? Oder ist die Rede: Ich esse das Brot und trinke den Wein, eine uneigentliche Rede? Hier sind prinzipiell verschiedene Antworten möglich:

1) Brot und Wein in ihrer Substanz, d.h. in ihrer Identität als Brot und Wein, gibt es nicht mehr. Leib und Blut Jesu Christi sind schlechthin an ihre Stelle getreten. Brot und Wein sind also vernichtet, annihiliert worden. Dieser

Lösung hat Thomas von Aquin widersprochen: Alles, was Gott erschaffen hat, ist gut, und er vernichtet nichts von allem.

2) Brot und Wein bleiben auch in ihrer Substanz erhalten; die Substanz von Leib und Blut Christi tritt – irgendwie – hinzu. Das ist die Antwort der Konsubstantiationslehre. Sprachlich müssten wir das Ergebnis also in folgender Weise fassen: Brot und Wein und Leib und Blut sind hier vorhanden. Eine gegenseitige Prädikation ist nicht möglich. Ich kann nicht wie gemäß der Transsubstantiationslehre sagen: Dies ist der Leib Christi, sondern höchstens: Dies ist *auch* der Leib Christi. Die Substanzen und folglich die Subjekte vermischen, aber verbinden sich nicht miteinander. Alles bleibt, was es ist. Diese Mischung ist die milde Form der Konkurrenz, denn ein Entweder – oder stellt sich auf jeden Fall ein. Das Subjekt der Aussage kann entweder nur Wein und Brot oder Leib und Blut Christi sein. Eine wie auch immer geartete Identität zwischen ihnen gibt es nicht.

3) In der Abgrenzung von beiden Positionen wird erahnbar, was die positive Kehrseite der Rede von der Transsubstantiation sein könnte. Thomas selbst formuliert sie nicht, weil sie wohl nur in der Gesamtbewegung seines Denkens ihre Wahrheit behält, nicht als isolierte Aussage: Christus ist es, der nach der Wandlung Brot und Wein ihre „Substanz“ gibt; er ist das, was dieses Brot zum Brot und diesen Wein zum Wein macht; er ist das Subjekt aller Prädikationen über sie. Aber darin sind Brot und Wein nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen. Gerade weil sie nun in Christus hineinverwandelt sind, sind sie nicht vernichtet, sondern haben zu ihrer Vollendung gefunden. Um mit der Patristik zu sprechen: Sie sind „vergöttlicht“ worden, sie haben ihr göttliches Potenzial voll zur Geltung gebracht, indem sie nun Speise zum ewigen Leben geworden sind. Christus ist ihr Sein, und in ihm haben sie ihre Substanz in Fülle und Vollendung. In Christus sind sie nun wahrhaft vollendete Subjekte geworden, von denen wir auch wiederum Aussagen machen können, wenn nur die Verwechslung mit dem Zustand vor der Wandlung ausgeschlossen werden kann. Dann gilt tatsächlich: In Christus empfangen wir Brot und Wein in ihrer Vollendungsgestalt, und wenn wir über sie sprechen, dann ist auch darin ein Stück Reich Gottes angebrochen, in dem Gott alles in allem sein wird.

Was wird aus der Substanz von Brot und Wein nach der Wandlung?, so lautete unsere Ausgangsfrage. Nun können wir eine Antwort formulieren: Brot und Wein nach der Wandlung sind der Leib Christi in Christus – und gerade deshalb das, was sie sind: Brot und Wein; sie haben Substanz in der Substanz Christi, der „für sich bestehen kann“.

Das Ergebnis können wir nun erproben am Beispiel des Menschen in seiner sakramentalen Qualität: In der Taufe wird der Mensch „gewandelt"; er stirbt und wird hineingeboren in den Leib Christi. Paulus drückt in Gal 2,20 dieselbe doppelte Abgrenzung aus wie Thomas in der *Summa Theologiae:* Die Taufe „vernichtet" den Menschen nicht, sie bewirkt aber auch nicht nur eine „Mischung" aus Christus und mir: *Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir*. Hier wird zunächst die eigene Identität negiert zugunsten der Identität mit Christus; doch in dieser Einheit taucht das eigene Ich wieder auf: „Christus *und* ich" bedeutet jedoch keine Mischung von zwei unverbundenen Individuen, sondern ist ein „Ich in Christus".

Eines der großartigsten Beispiele für dieses gläubige Bewusstsein habe ich bei Kardinal Cajetan (1469-1534) gefunden, der den Artikel des Thomas von Aquin über die Frage kommentiert: „War es angemessen, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur aus dem Geschlecht Adams annahm?"[3]:

„hoc pertinet ad maiorem hominis dignitatem. Longe enim dignior sum quod, Dei filiationem per adoptionem cum sprevissem peccando, factus sum Dei Filius in persona, factus sum Deus in persona. Multum enim mihi dignitatis collatum fateor quod ex inimico factus sum amicus Dei; quod qui offendi, satisfeci; qui demerui merui; qui victus sum, vici etiam diabolum et triumphavi de ipso; qui eram ‚in regione longinquo' (Lk 15,13), et ‚vulneratus a latronibus' (Lk 10,30), etc., factus sum Dominus angelorum. Sed omnes superat dignitates quod factus sum Deus personaliter: quod mei generis, tam infimi tamque corrupti, ac Deo inimici; mei, inquam, generis unus ego verus est Deus, non participative, sed substantialiter. Ad maximam ergo peccatoris hominis dignitatem spectat quod de stirpe peccatrice carnem assumpsit Deus".

„Das trägt bei zur größeren Würde des Menschen. Denn ich bin weit würdiger, indem ich – nach dem Verlust der Kindschaft durch Adoption aufgrund der Sünde – der Sohn Gottes in Person, ja Gott in Person geworden bin. Ich bezeuge nämlich, dass mir ein hohes Maß an Würde zuteil wurde, indem ich aus einem Feind zum Freund Gottes geworden bin. Ich, der ich mich verfehlt habe, habe Genugtuung geleistet; ich, der ich Schuld auf mich geladen hatte, habe Verdienste gesammelt; der ich besiegt war, habe selbst den Teufel besiegt und über ihn triumphiert; der ich ‚in einem fernen Land' war (Lk 15,13), und ‚von Räubern verwundet' (Lk 10,30) etc., wurde zum Herrn der

[3] „Utrum fuerit conveniens ut filius dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae": STh III, 4,3.

Engel. Doch alle Würden werden dadurch überragt, dass ich Gott geworden bin der Person nach: dass einer aus meinem Geschlecht, das doch so niedrig und verdorben und Gott feindlich ist – dass aus diesem meinem Geschlecht, ich betone es, ein ‚Ich' wahrer Gott ist, nicht der Teilhabe nach, sondern der Substanz nach. Also gehört es zur größten Würde des Menschen als Sünder, dass Gott aus dem sündigen Geschlecht Fleisch angenommen hat".

Die außerordentliche Kühnheit dieses Textes mag uns verwundern oder gar zurückschrecken lassen; doch sollte dabei nicht übersehen werden, dass sie eine konsequente Entfaltung der Transsubstantiationslehre in Bezug auf den in Christus hineinverwandelten Menschen darstellen. Auf diesem Hintergrund können wir leicht an die Transsubstantiationslehre des Thomas von Aquin anknüpfen. Ich tue das mit einem zeitgenössischen Text: mit einer kleinen Meditation, die ein Priester aus Anlass seines Weihetages geschrieben hat. Daran wird deutlich, dass Augustinus und Thomas nicht Vergangenheit sind und auch gar nicht kompliziert, sondern dass ihre Theologie ohne einen einzigen theologischen Reflexionsbegriff unmittelbar einleuchtend ausgesagt werden kann. Zugleich wird spürbar, dass es nicht um eine theologische „Theorie" geht, sondern um das Grundprinzip christlichen Handelns in der menschlichen Gemeinschaft und in der Schöpfung überhaupt:

Das ist mein Leib – für euch
Gedanken eines Priesters vor seiner Gemeinde

In der Mitte des priesterlichen Dienstes steht die Feier der Eucharistie. In ihrer Mitte steht das Wort: *Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird … mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird*.

Wer spricht dieses Wort? Die Frage kennt nur eine Antwort und fordert sie: Es ist Jesus Christus! Wer sonst wollte sich vermessen, ein solches Wort zu sprechen! Es ist Jesus Christus, und das ist unser Trost. Denn wie sollte ich sonst vor euch stehen, mit welchem Recht? Was könnte ich euch bieten, ich, so wie ich bin?

Aber es ist Jesus Christus. Er ist es, der durch mich euch einlädt; der durch meinen Mund sein Wort verkündet und durch meine Hände sich euch schenkt. So verwirrend es für mich auch ist: Es ist Jesus Christus, der auferstandene Herr, der unerkannt in meinem Dienst die Wege eures Lebens mit euch geht, die Wege, welche stets zu jener Mitte führen, in der er sich enthüllt und spricht: *Das ist mein Leib*.

Es ist der Auferstandene, und wäre er es nicht, so würde ich euch bitten, wegzubleiben. Die Messe wäre nichts als Menschenwerk; das schöpferische Wort, von dem wir leben, bliebe ungesagt. Die Kirche wäre eine taube Nuß.

Es ist Jesus Christus, gewiss. Und dennoch: Er ist es in fremder Gestalt, in meiner Gestalt. Denn meine Stimme ist es doch, mit der er spricht, und meine Hände sind es, mit denen er sich darreicht. Indem er durch mich sprechen will, bleibt mir nun keine Wahl: Auch ich muss mit ihm sagen: *Das ist mein Leib*. Ich sehe das Brot, das ich euch entgegenreiche, und weiß: Es ist Christus. Und weiß zugleich: Es ist mein Leib; mein Leib für euch. Denn durch seinen Geist bin ich mit ihm ein Leib geworden, sein Leib für euch. Mein Leben für die Welt, verteilt, verschenkt, verschwendet, wie der Leib des Herrn.

Schaut sie an, die Gestalt des Brotes, meinen Leib, und betet, dass ich nie das Wort bereue, betet, dass ich auch morgen wieder den Mut aufbringen kann zu sagen: *Das ist mein Leib*. Betet, dass das Wort durch meinen Dienst nun täglich eingelöst wird, bis es wahrhaft stimmt, bis ich ganz in dieses Wort hineinverwandelt bin: Mein Leib für euch; bis ich mit Paulus sagen darf: *So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir*.

Doch damit nicht genug. Es ist Jesus Christus, der durch mich spricht: *Das ist mein Leib*. Ich spreche es mit ihm – und ich spreche es für euch. Denn ihr alle seid ein Leib mit ihm, die ihr seinen Geist empfangen habt. Ihr seid sein Leib, den ich in Händen halte, um ihn zu verteilen, zu verschenken an die Welt.

Nun schaut die Gestalt des Brotes nochmals an und seht euch selbst und betet, dass auch ihr es nie bereut, euch in die Hand des Herrn gelegt zu haben, der euch und mich mit sich verschenkt.

So geht er mit uns um. Mit welchem Recht? Es ist das Recht des Freundes, denn Freunde hat er uns genannt. Seinen Freunden mutet er es zu, sein Geschick mit ihm zu teilen; ihnen traut er zu, dass sie bereit sind, mit ihm verteilt zu werden an die Welt, nicht mehr im Besitz ihrer selbst, sondern Geschenk für die Vielen.

Wir alle sind sein Leib, die Gabe des Vaters für das Heil der Welt.

Dazu bin ich geweiht, dass ich sage: *Das ist mein Leib*. Sein Leben, mein Leben, euer Leben für die Welt. Betet, Brüder und Schwestern, dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle."

Exkurs: Von den Osterspielen zur Fronleichnamsprozession

Dieser Exkurs könnte unter dem Motto stehen: Was hat die Transsubstantiationslehre des Thomas von Aquin mit Romeo und Julia zu tun? Der Zusammenhang wird deutlich am Fronleichnamsfest, das wiederum an eine alte liturgische Tradition anknüpft: die Osterspiele.[4] Um die Liturgie des Osterfestes (nicht zuletzt das Stundengebet) herum lagerten sich szenische Spiele an, die das sakramentale Geschehen in der eigenen Person nachzuvollziehen versuchten. Anfangs stellten die Zelebranten selbst und bestenfalls der ohnehin vorhandene Chor mit den ohnehin vorhandenen Antiphonen, die dialogisch komponiert wurden, mit wenigen gestalterischen Elementen die biblischen Personen dar. Seit dem 10. Jahrhundert wurde die dramatische Inszenierung immer ausgefeilter, die Zahl der beteiligten Personen immer größer. Offensichtlich war den Menschen bewusst, dass am Osterfest die Auferstehung Jesu so gegenwärtig wird, dass aus dieser Liturgie unsere eigene Heilsgeschichte, unsere Auferstehung, erwächst.

So entstand die *Visitatio Sepulchri*, die um die Mitte des 10. Jahrhunderts bereits Gewohnheit in vielen Klöstern war. Die Entstehung der Spiele geht also der einsetzenden Pilgerfahrt zu den Heiligen Stätten im Gefolge der Kreuzzüge voran und bereitete ihr vermutlich nicht unwesentlich die Wege.

Der Urtypus der *Visitatio sepulchri*, ohne dass eine Grundform aufzufinden wäre, lautet:

Engel: *Quem queritis in sepulchro, o christicolae?*

Frauen: *Jhesum Nazarenum crucifixum, o caelicolae.*

Engel: *Non est hic, surrexit, sicut praedixerat. Ite nunciate, quia surrexit.*

Frauen: *Surrexit Dominus de sepulchro, qui pro nobis pependit in ligno.*
oder:

Surrexit enim, sicut dixit, Dominus et praecedit vos in Galileam, ibi eum videbitis.

Das leere Grab als solches ist kein Beweis der Auferstehung. Aber das leere Grab als vieldeutige Begleiterscheinung der Auferstehung wird zum Ort des Ringens um den Glauben. Um das leere Grab herum entsteht Geschichte. Die darstellenden Kleriker waren nicht primär Schauspieler, sondern

[4] Vgl. Helmut de Boor, Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern, Tübingen 1967; Theo Stemmler, Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter, Tübingen 1970; Rainer Warning, Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels, München 1974.

liturgische Offizianten; die dramaturgischen Elemente waren äußerst verhalten. Auch das Grab mag anfangs durch den Altar repräsentiert gewesen sein. Die Nachbildung des Heiligen Grabes aus Jerusalem, um auch denen die Pilgerfahrt zu ermöglichen, die nicht ins Heilige Land wallfahren konnten, wurde durch diese Spiele vermutlich sehr begünstigt.[5]

Eine kleine Beobachtung am Text weist hin auf das tiefe Gespür der Schöpfer dieser Spiele für die Vieldeutigkeit der Wirklichkeit und die Missbrauchbarkeit der Gegenwart des Heiligen: Der Ursprung der Frage *Quem quaeritis?* liegt in keinem der Auferstehungszeugnisse; sie stammt vielmehr aus dem Bericht über die Gefangennahme Christi (Joh 18,3-8). Auch in der Kunst der Zeit findet sich eine Parallele zwischen den drei Marien am Grab und den drei Soldaten bei der Gefangennahme. Vieldeutig ist bereits der Vorgang der Gottsuche: treuer Dienst oder Vereinnahmung und gar Verrat?

Typ II der Spiele entsteht etwa 100 Jahre später, um 1050. Der Lauf der Jünger Petrus und Johannes zum Grab tritt hinzu. Die Grundform lautet etwa:

Antiphona: Maria Magdalena et alia Maria ferabant diluculo aromata, Dominum quaerentes in monumento.

Mulieres: Quis revolvet nobis ab hostio lapidem, quem tegere sanctum cernimus sepulchrum?

Angelus: Quem quaeritis, o tremulae mulieres, in hoc tumulo gementes?

Mulieres: Ihesum Nazarenum crucifixum quaerimus.

Angelus: Non est hic, quem quaeritis, sed cito euntes nunciate discipulis eius et Petro, quia surrexit Ihesus.

Mulieres: Ad Monumentum venimus gementes, angelum Domini sedentem vidimus et dicentem, quia surrexit Ihesus.

Chorus: Currebant duo simul, et ille alius discipulus praecucurrit citius Petro, et venit prior ad monumentum, alleluia.

Prespiteri: Cernitis o socii, ecce lintheamina et sudarium, et corpus non est in sepulchro inventum.

Chorus: Surrexit enim, sicut dixit Dominus; praecedet vos in Galileam, alleluia; ibi eum videbitis, alleluia, alleluia, alleluia.

[5] Eine besonders eindrucksvolle Heilig-Grab-Kapelle findet sich im Konstanzer Münster.

Psalmus: Te Deum laudamus.

Das Spiel wird geschichtlich konkreter. Die Frauen und die Engel können Halbchöre beliebiger Größe sein. Nun treten individuell charakterisierte Personen hervor, wenn auch der Lauf der Jünger dezent auf die Antiphon des Chores eingeschränkt bleibt. Und eine geistliche Wahrheit wird in diesem Typ besonders deutlich: Im Unterschied zu Typ I werden die Frauen nicht direkt zu Künderinnen der Auferstehung. Sie werden zu den Jüngern gesandt und berichten eher, was sie erlebt haben. Aber dadurch setzt sich die Bewegung fort: die Jünger machen sich auf. Zum leeren Grab kommen nun die Grabtücher hinzu, aber auch daraus entsteht noch nicht die Gewissheit der Auferstehung. Das heilige Grab ist zunächst „nur eine beunruhigende Entdeckung".[6] Der Aufbau trägt sehr schön der Wahrheit Rechnung, dass tatsächlich der Glaube an die Auferstehung nicht unmittelbar aus den geschichtlichen Ereignissen hervorgeht. Künderin der Auferstehung ist die Kirche, repräsentiert durch den Chor, bekräftigt durch die Gemeinde, die hier auch die Ostersequenz *Victimae paschali laudes* oder „Christ ist erstanden" singen kann. Dieses Spiel wird mehr und mehr auch in Diözesen und Gemeinden heimisch, nicht nur in Klöstern.

Typ III enthält eine kühne Neuerung: die Erscheinung des auferstandenen Christus vor Maria Magdalena nach Joh 20,11-18: die leibhaftige Repräsentation Jesu neben dem Zelebranten, der doch *in persona Christi* der Feier vorsteht. Dem wandelnden Priester tritt die gewandelte Person an die Seite. Die innige persönliche Begegnung Jesu mit Maria Magdalena setzt den Weg der Individualisierung der Glaubensgeschichte fort. Ich führe nur den entsprechenden Teil aus dem Spiel von Gernrode an, das vor einigen Jahren dort und in Hildesheim, St. Michael, neu gefeiert wurde:

Der Herr: *Mulier, quid ploras, quem quaeris?*

Maria Magdalena: *Tulerunt Dominum meum, et nescio, ubi posuerunt eum. Si tu sustulisti eum, dicito mihi, alleluia, et ego eum tollam, alleluia.*

Die Frauen: *Surrexit Dominus de sepulchro, qui pro nobis pependit in ligno, alleluia, alleluia.*

Die Männer: *Surrexit Dominus vere, alleluia.*

Das Geschehen kann auch um andere Szenen erweitert werden:

---

[6] De Boor, a.a.O., 183.

– die Höllenfahrt Christi;

– die Grabwächter: Damit treten rein weltliche Personen auf, sogar solche, die nicht zum Glauben finden;

– die Krämerszene: Immer mehr lagert sich das alltägliche Leben an: Die Frauen kaufen die Salben bei einem Salbenhändler, der sie anrührt und mit ihnen um den Preis feilscht;

– typologische Antiszenen: Maria Magdalena kauft die Salben zunächst für sich aus Eitelkeit – erst später wandelt sich ihre Bestimmung zur Salbung des Leibes Jesu;

– In den deutschen Osterspielen finden sich Anlagerungen von heidnischen Elementen: die Gärtnerszene verbindet sich mit Motiven eines paganen Jahres-Gottes, der im Frühjahr aus seinem Garten neu geboren wird; heidnische Frühjahrswettläufe werden mit einigen recht derben Szenen mit dem Jüngerlauf verbunden usw. Es wird ernst gemacht damit, daß sich das ganze Leben, ja die ganze Weltgeschichte eigentlich von der Auferstehung, konkreter: vom leeren Grab her ordnet, ob sie es weiß oder nicht.

Als die Entwicklung so weit fortgeschritten ist, wird im 13. Jahrhundert das Fest Fronleichnam eingeführt (für das Thomas von Aquin die Messtexte und das Offizium schrieb!). Während das IV. Laterankonzil sich um den theologisch angemessenen Gebrauch des Substanzbegriffs müht, lebt in Lüttich eine Augustiner-Chordame namens Juliana, die eine große Verehrung für das Altarsakrament hat. Im Jahre 1209 schaut sie in einer Vision die Scheibe des Vollmonds (als Bild der Kirche, die ihr Licht von der Sonne Christus empfängt), auf der ein dunkler Fleck zu sehen ist. In einer weiteren Vision wird diese dunkle Stelle ihr als das Fehlen eines eigenen Festes zu Ehren der Eucharistie gedeutet. Seit etwa 1230 beginnt Juliana sich öffentlich für ein solches Fest einzusetzen. Der Lütticher Erzdiakon Jakob von Troyes ordnet 1264 als Papst Urban IV. diese bald „Fronleichnam"[7] genannte Feier für die ganze Kirche an. Als Wochentag wurde in Erinnerung an die Einsetzung des Sakraments ein Donnerstag ausgewählt. Bezeichnend ist, dass der Papst das Fest bewusst außerhalb der österlichen Festzeit ansetzte. Auch die Prozessionen, die sich bald mit Fronleichnam verbanden, zeigen, dass weniger die Wandlung von Brot und Wein betont werden sollte als die Wandlung der gesamten Schöpfung. Hier geschieht in der Sakramentenlehre wie in der Sakramentenpraxis ein entscheidender Schritt: das Sakrament verlässt den

[7] fron = Herr; lîchnam = der *lebendige* Leib!

Kirchenraum. Damit ist keineswegs nur eine Demonstration der Realpräsenz vor der Welt intendiert, sondern weit mehr:

– Das Sakrament zeigt einen Weg an, der hinausführt; es ist „Wegzehrung", *viaticum*.

– Es geht um die Wandlung der ganzen Schöpfung.

– Die Wahrheit des Sakraments zeigt sich nicht im Sakrament selbst, sondern in seiner Frucht; so lautet das Tagesgebet des Fronleichnamsfestes:

„Gib uns die Gnade, die heiligen Geheimnisse deines Leibes und Blutes so zu verehren, dass uns die Frucht der Erlösung zuteilwird…" (*tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus*).

– Die Frucht aber ist nichts Geringeres als die Gabe selbst! Die Präfation zum Fronleichnam sagt es:

„So kommen wir zu deinem heiligen Tisch, empfangen von dir Gnade um Gnade und werden neu gestaltet nach dem Bild deines Sohnes".

Fast noch stärker tritt diese Aussage im Schlussgebet der Messe hervor:

„Herr Jesus Christus, der Empfang deines Leibes und Blutes ist für uns ein Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit. Sättige uns im ewigen Leben durch den vollen Genuss deiner Gottheit".

Dieses kühne Bewusstsein ist bereits in der Bulle *Transiturus de hoc mundo* Papst Urbans IV. vom 11. August 1264 enthalten, mit der er das Fest einführt:

„Bei der Einsetzung dieses Sakramentes nun sagte er den Aposteln: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis', damit uns dieses erhabene und ehrwürdige Sakrament ein hervorragendes und ausgezeichnetes Gedenkzeichen seiner außerordentlichen Liebe sei, mit der er uns liebte. Ein wunderbares Gedenkzeichen, sage ich …, in dem die Zeichen erneuert sind und die Wundertaten verwandelt (erstehen), in dem jede Freude enthalten ist…, in dem wir sicherlich Hilfe für das Leben und das Heil erlangen.

Andere (Dinge) nämlich, deren Gedächtnis wir begehen, umfassen wir mit Geist und Sinn, aber besitzen deswegen nicht ihre wirkliche Gegenwart. In diesem sakramentalen Gedenken Christi aber ist Jesus Christus bei uns gegenwärtig, zwar unter anderer Gestalt, aber in der eigenen Substanz. Bevor er nämlich in den Himmel aufstieg, sagte er den Aposteln und ihren Nachfolgern: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit'' und

stärkte sie mit der gütigen Verheißung, dass er auch in leiblicher Gegenwart bei ihnen bleibe und sei.

[...] Jede Fülle der Großzügigkeit übersteigend, jedes Maß der Liebe überschreitend, verteilte er sich zur Speise. O einzigartige und bewundernswerte Freigebigkeit, da der Schenker zum Geschenk wurde und die Gabe völlig gleich mit dem Geber ist! [...] Dieses Brot wird verzehrt, aber wahrhaft nicht aufgezehrt; es wird gegessen, aber nicht umgewandelt; denn es wird keineswegs in den Essenden umgeformt, sondern, wenn es würdig empfangen wird, wird ihm der Empfangende gleichgestaltet."

Eine Wende und Vertiefung bringen die englischen Fronleichnamsspiele, die sich mit dem Fronleichnamsfest ab 1320 in England allgemein verbreiten. Die umgekehrte Bewegung, wie sie bereits in den Erweiterungen der *Visitatio sepulchri* vorbereitet ist, wird nun vollzogen: Die Erscheinung des Göttlichen erfolgt mitten in der Welt! Das Fronleichnamsfest wurde von Urban IV. bewusst außerhalb des österlichen Festkreises angesetzt. Laien beteiligen sich jetzt aktiv am kultischen Geschehen. Gespielt wird nicht mehr die eine oder andere heilsgeschichtliche Szene, sondern die ganze kosmische Heilsgeschichte von der Schöpfung angefangen – auf großen Bühnenwagen, die die Prozession begleiten. Von hieraus führt ein direkter Weg zu Shakespeare – daher der Bezug zu Romeo und Julia – und zum neuzeitlichen Theater. Ich brauche wohl nicht zu betonen, dass ich damit nicht sagen möchte: Shakespeare und die Eucharistie – das ist beides nur Theater. Sondern: Auch die Kunst, letztlich ganz einfach die Lebenskunst, entfaltet sich vom Sakrament her in die Welt hinein und findet an der Wirklichkeit des Sakraments ihren Maßstab.[8]

[8] Auch das Motiv des „Großen Welttheaters", etwa bei Calderón de la Barca (1600-1681) hat hier seinen Ursprung.