

Sein und Zeichen

Zur karolingischen Eucharistiekontroverse

VON HELMUT HOPING

1. Einführung

Brot und Wein, die zentralen Elemente der Eucharistie, bezeichnen nicht nur, sondern sind wahrhaft Christi Leib und Blut. Um die Vermittlung zwischen Sein und Zeichen wurde in den Abendmahlsstreitigkeiten seit dem frühen Mittelalter bis zum evangelischen Abendmahlsstreit intensiv gerungen. In der Vermittlung von Sein und Zeichen sieht der protestantische Literatur- und Medienwissenschaftler Jochen Hörisch die ontosemiologische Leistung des Abendmahls, das für ihn jahrhundertlang als kulturelles Leitmedium diente, bevor es durch das Simulacrum des Geldes abgelöst wurde.¹

Im folgenden Beitrag geht es mir nicht um die Triftigkeit von Hörischs Substitutionsthese, sondern um seinen semiologischen Zugang zu den von Paschasius Radbertus und Ratramnus in der Eucharistiekontroverse des 9. Jahrhunderts vertretenen Positionen. Da die Feier der Eucharistie bis zur Bibelübersetzung Martin Luthers nicht als Abendmahl bezeichnet wurde (in der katholischen Kirche und Theologie ist dies bis heute unüblich), spreche ich nicht vom ersten Abendmahlsstreit, sondern von der karolingischen Eucharistiekontroverse.

Die karolingische Eucharistiekontroverse hat unterschiedliche Rekonstruktionen erfahren. Josef Rupert Geiselman meinte, Paschasius Radbertus habe den ambrosianischen Realismus beziehungsweise Metabolismus mit seiner Identität von historischem und sakramentalem Leib Christi weiterentwickelt, während Ratramnus deren Differenz herausstellte und dabei über Augustinus hinausgehend einem dynamisch-symbolistischen Verständnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie sehr nahekam.² Hans Jorissen vertrat dagegen die Auffassung, Ratramnus habe die Realpräsenz Christi in Brot und Wein wie Augustinus realsymbolisch mit Hilfe des platonischen Teilhabegedankens gedacht, während Paschasius Radbertus, der eigentliche Neuerer, einen über Ambrosius hinausgehenden extremen Realismus vertreten habe.³

Doch es fällt auf, dass sich Radbert und Ratramnus gleichermaßen auf Ambrosius wie auf Augustinus berufen. Dabei werden der Sakramentsbegriff und

¹ Vgl. J. Hörisch, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt am Main 1991.

² Vgl. J. R. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, 144–219; ders., *Abendmahlsstreit*, in: LThK 1 (21957/1986) 33–35, 33.

³ Vgl. H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965; ders., *Abendmahlsstreit*, in: LThK 1 (21993) 36–39, 38 f.

die Zeichentheorie Augustins von den beiden mittelalterlichen Mönchen ganz unterschiedlich interpretiert – mit Folgen für das Verständnis der somatischen Realpräsenz Christi. Und es ist keineswegs so, dass Ratramnus Augustinus besser verstanden hätte als Radbert.

2. Die Sakramente als Zeichen und die Wirklichkeit der Eucharistie⁴

Die Ursprünge der Semiotik, der „Wissenschaft von den Zeichen, Zeichensystemen und Zeichenprozessen in Natur und Kultur“⁵, reichen zurück bis in die Antike. Die Stoiker unterschieden zwischen *semainon* (Zeichen), *semainomenon* (Inhalt des Zeichens) und *pragma* (Gegenstand des Zeichens); in der modernen Semiotik entspricht dies in etwa der Einteilung in Signifikant, Signifikat und Referent.⁶ Der größte Semiotiker der Antike nach Aristoteles und den Stoikern war Augustinus.⁷ Für Umberto Eco besteht seine epochale Leistung darin, fünfzehn Jahrhunderte vor Ferdinand de Saussure Gattung und triadische Struktur des Zeichens erkannt zu haben.⁸

Neben den Stoikern und Boethius ist Augustinus die wichtigste Quelle für die mittelalterliche Zeichentheorie.⁹ Im Hintergrund der karolingischen Debatte über die Signifikation von *nihil* und *tenebrae*¹⁰ steht etwa Augustins Schrift „De magistro“ (389), in der Augustinus die Frage erörtert, ob wir durch Wörter, die sprachliche Zeichen sind, lehren und lernen.¹¹ Dabei wird auch die Frage aufgeworfen, ob es Signifikationen von etwas geben könne, das nicht existiert.¹² Eine Schlüsselrolle in der karolingischen Eucharistiekontroverse spielt die Zeichentheorie in „De doctrina christiana“ (397/426), in der Augustinus neben sprachlichen auch natürliche Zeichen behandelt.¹³

⁴ Zur Zeichentheorie Augustins vgl. C. P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, Würzburg 1969; ders., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus. Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974; H.-J. Sieben, Die ‚res‘ der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, de doctrina christiana I–III (1975), in: Ders., Augustinus. Studien zu Werk und Wirkungsgeschichte, Münster 2013, 22–42; S. Raffaele, Die Semiotik Augustins, in: Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, herausgegeben von R. Volp, München 1982, 79–113.

⁵ W. Nöth, Semiotik, Semiologie, in: HWPh 9, Darmstadt 1995, 601.

⁶ Vgl. U. Eco, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt am Main 1977 (ital.: Segno, Milano 1973).

⁷ Vgl. E. Coseriu, Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis zu Rousseau. Neu bearbeitet und erweitert von J. Albrecht. Mit einer Vor-Bemerkung von J. Trabandt, Tübingen 2003, 121 f.

⁸ Vgl. U. Eco, Semiotics and the Philosophy of Language, London 1984, 33.

⁹ Zur mittelalterlichen Zeichentheorie vgl. St. Meier-Oeser, Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Berlin/New York 1997, 1–170; U. Zabnd, Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters, Tübingen 2014.

¹⁰ Vgl. Fredugisius, De nihilo et tenebris (um 800).

¹¹ Vgl. Augustinus, De magistro 3 (Opera – Werke; Band 11, 116–118).

¹² Vgl. M. L. Colish, Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae – A Study in Theological Method, in: Spec. 59 (1984) 757–795.

¹³ Vgl. C. Chazelle, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, in: Tr. XLVII (1992) 2–36; dies., The Crucified God in the Carolingian Era: Theo-

In der Kontroverse ging es darum, das „stark an der Unterscheidung von *res* und *signum* ausgerichtete Abendmahlsverständnis Augustins mit der immer stärker realpräsentisch ausgerichteten Frömmigkeit in Ausgleich zu bringen“¹⁴.

Für Augustinus können Menschen „keine Religion teilen, ob sie nun wahr oder falsch ist, ohne dass sie durch ein gemeinsames System von sichtbaren Zeichen oder Symbolen miteinander verbunden sind“¹⁵. Sakramente im weiteren Sinne sind Zeichen, die sich auf göttliche Dinge beziehen,¹⁶ im Unterschied zu magischen Zeichen, bei denen die Wirkung übernatürlicher menschlicher Kräfte beansprucht wird. In „*De doctrina christiana*“ legt Augustinus eine allgemeine Definition des Zeichens vor, die bis ins Hochmittelalter hinein als verbindlich angesehen wurde: „*Signum [...] est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*“ – ein Zeichen ist ein Ding, das neben dem sinnlichen Eindruck, den es den Sinnen mitteilt, aus sich etwas anderes in das Denken kommen lässt.¹⁷ Jedes *signum* ist eine *res*, aber nicht jede *res* ein *signum*. Den Bereich der *res* unterteilt Augustinus in *sensibilia*, die sinnlich wahrgenommen werden, und *intelligibilia*, die nur einem geistigen Verstehen zugänglich sind.¹⁸ Den sprachlichen Zeichen kommt gegenüber den nichtsprachlichen ein Vorrang zu, da sich alles, was durch nichtsprachliche Zeichen bezeichnet wird, auch durch die sprachlichen ausdrücken lässt, nicht aber umgekehrt.¹⁹ Buchstaben sind Zeichen für Worte.²⁰ Bei Augustins Zeichentheorie handelt es sich um eine ontologische Theorie, da die gesamte Wirklichkeit unter die Kategorien *res* und *signum* eingeordnet wird und jede Wissenschaft entweder von Dingen oder von Zeichen handelt. „*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum.*“²¹

logy and Art of Christ's Passion, Cambridge 2011, 220; W. Otten, Between Augustinian Sign and Carolingian Reality: The Presence of Ambrose and Augustin in the Eucharistic Debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie, in: DRCH 80 (2000) 137–156.

¹⁴ V. Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, Tübingen 2012, 149.

¹⁵ Augustinus, Contra Faustum XIX, 11 (CSEL 25,1, 249–797): „In nullum autem nomen religionis, seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilibus consortio colligentur.“

¹⁶ Augustinus, Epistola 138 (CSEL 44, 131): „[Signa] cum ad res divinas pertinent sacramenta appellantur.“

¹⁷ Augustinus, De doctrina christiana II, 1 (CCSL 32, 32). – Petrus Lombardus zitiert die Definition in seinen Sentenzen. Vgl. ders., Sententiae in IV libris distinctae 4,1,3. Es wird vermutet, dass Origenes die Quelle von Augustins allgemeiner Zeichendefinition sein könnte. Vgl. Origenes, In Rom 4, 2 (PG 14, 968A; SC 539, 208: „*Signum* namque dicitur, cum per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur“). Zur lateinischen Übersetzung des Römerbriefkommentars durch Rufin siehe C. P. Hammond Bammel, Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung, Freiburg i. Br. 1985.

¹⁸ Vgl. Augustinus, De magistro XII, 39 (Opera – Werke; Band 11, 182): „*Namqua omnia percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia.*“

¹⁹ Vgl. Augustinus, De doctrina christiana II, 3 (CCSL 32, 34).

²⁰ Vgl. Augustinus, De doctrina christiana II, 4 (CCSL 32, 34).

²¹ Augustinus, De doctrina christiana I, 2 (CCSL 32, 7).

Bei den Zeichen unterscheidet Augustinus zwischen den natürlichen Zeichen (*signa naturalia*) und den gegebenen Zeichen (*signa data*).²² Die *signa data* unterteilt Augustinus in *signa propria* und *signa translata*, in eigentliche und übertragene Zeichen. Ein Beispiel für ein übertragenes Zeichen ist der Ausdruck „Stier“, sofern er nicht das Tier bezeichnet, sondern das Symbol des dritten Evangelisten. Eine komplexe Unterklasse der *signa translata* bilden die Sakramente, die sich aus zwei Zeichen zusammensetzen: zum einen aus der sichtbaren Materie: Wasser bei der Taufe, Brot und Wein bei der Eucharistie; zum anderen aus dem Wort, wodurch das sichtbare Element zum Sakrament wird. „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.“²³ Das *verbum sacramenti* macht das sichtbare Element zum *signum sacrum*, zum heiligem Zeichen,²⁴ weshalb Augustinus vom Sakrament auch als *visibile verbum* sprechen kann. Bei den Sakramenten ist zu unterscheiden zwischen dem äußeren Zeichen und der inneren Wirklichkeit beziehungsweise der göttlichen Kraft des Sakraments.

Nun nennt Augustinus in „De doctrina christiana“ die eucharistische Brotrede Jesu in der Synagoge von Kafarnaum (Joh 6) eine *figurata locutio*, eine bildliche Rede.²⁵ Der zentrale Satz der Rede lautet: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,52). Bei einem wörtlichen Verständnis, so Augustinus, würde Jesus ein Verbrechen gebieten, nämlich das Fleisch eines Menschen zu essen und sein Blut zu trinken. Handelt es sich bei den *Verba Testamenti*, die der Priester bei der Konsekration über die Gaben von Brot und Wein spricht, um eine *tropica locutio* oder gehen sie darüber hinaus? Empfangen wir Christi Leib und Blut nur im bildlichen Sinne (*in figura*) oder wahrhaft (*in veritate*)? Dies sind die Fragen, die in der karolingischen Eucharistiekontroverse verhandelt werden.

3. Die „Libri Carolini“, das Kloster Corbie und der Bildbegriff

Das mit dem karolingischen Hof eng verbundene Benediktinerkloster Corbie war Ausgangspunkt der Eucharistiekontroverse. Es gibt zahlreiche Faktoren, die erklären, warum es zu dieser Kontroverse kam, darunter die durch Amalarius von Metz angestoßene Debatte um den dreifachen Leib Christi, ebenso die Messhäufigkeit in den karolingischen Klöstern, wo die Mönche täglich zelebrierten und die Eucharistie regelmäßig für die Seelen der Verstor-

²² *Augustinus*, De doctrina christiana II, 2 (CCSL 32, 32 f.). – Charles Sanders Peirce spricht von „indices“ und „symbols“. Vgl. A. Atkin, Peirce's Theory of Signs (2010). The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by E. N. Zalta (<http://plato.stanford.edu/entries/peirce-semiotics/>) (Zugang: 14. Januar 2015).

²³ *Augustinus*, In Iohannis evangelium tractatus LXXX, 3, 5 f. (CCSL 36, 529).

²⁴ Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei X,5,16 (CCSL 47, 277).

²⁵ Vgl. *Augustinus*, De doctrina christiana III, 16 (CCSL 32, 91).

benen darbrachten.²⁶ Denn die tägliche Messzelebration verschärfte die Frage nach dem Verhältnis von Kreuzesopfer Christi und Messopfer und machte es notwendig, neu nach der Wirklichkeit der Eucharistie zu fragen. Schließlich sind die „Libri Carolini“ zu nennen, auf die ich hier näher eingehen möchte.²⁷ Das „Opus Caroli regis contra synodum“ (790/793)²⁸, so der Originaltitel des Werkes, wurde von Theodulf von Orléans († 821) im Auftrag Karls des Großen († 814) als Antwort auf die Entscheidungen des 2. Konzils von Nizäa (787) im Bilderstreit verfasst, wobei durch zum Teil ungenaue Übersetzungen der Konzilsdekrete, etwa die fehlende Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung, der Eindruck entstanden war, den Ikonen gebühre in der Orthodoxie Anbetung.²⁹ Die „Libri Carolini“ vertreten zwar keinen Ikonoklasmus, sie tolerieren die Bilder, sprechen ihnen aber eine ausschließlich pädagogische und ästhetische Funktion zu, wobei Bild, Wahrheit und Wirklichkeit auseinanderfallen.

Für das Sakrament der Eucharistie hatte dies zur Folge, dass die Kategorie des Bildes als unzureichend zurückgewiesen wurde. Im vierten Buch heißt es dazu:

Denn das Mysterium des Blutes und Leibes des Herrn ist nun nicht Bild (*imago*) zu nennen, sondern Wahrheit, nicht Schatten, sondern Leib, nicht Vorbild des Künftigen, sondern das, was durch die Vorbilder voraus abgebildet wurde.³⁰

Denn Christus sagte nicht: „Dies ist ein Bild (*imago*) des Leibes“, sondern er sagte „Das ist (*est*) mein Leib.“³¹ Das Mysterium des Herrenleibes kann nicht Bild (*imago*) genannt werden, weil es Wirklichkeit (*veritas*) und nicht Typus (*figura*) ist:

Cum [...] nec artificium opus vera Christi possit imago dici nec corporis et sanguinis eius mysterium, quod in veritate gestum esse constat, non in figura.³²

Für Augustinus mit seinem platonischen Bildverständnis wäre diese Trennung von Bild und Wirklichkeit nicht nachvollziehbar gewesen.

²⁶ Vgl. D. Ganz, *Theology and the Organisation of Thought*, in: *The New Cambridge Mediaeval History*; vol. II, Cambridge 1995, 758–785, 778.

²⁷ Auf die Bedeutung der „Libri Carolini“ hat auch Hans Jorissen hingewiesen. Vgl. H. Jorissen, *Wandlungen des philosophischen Kontextes als Hintergrund der frühmittelalterlichen Eucharistiestreitigkeiten*, in: *Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, herausgegeben von J. Wohlmut, Bonn 1989, 97–111, 126–129.

²⁸ *Opus Caroli regis contra synodum* (Libri Carolini) (MGH. Conc. tom. 2, Suppl. I), herausgegeben von A. Freeman unter Mitwirkung von P. Meyvaert, Hannover 1998. Nach den Forschungsergebnissen von Ann Freeman wurden die „Libri Carolini“ von dem westgotischen Theologen Theodulf von Orléans, seit 800 theologischer Berater Karls des Großen, verfasst.

²⁹ Vgl. zu den „Libri Carolini“ D. Ganz, *Theology and the Organisation of Thought*, 773–777.

³⁰ Libri Carolini IV, 14 (ed. Freeman, 523): „Non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id quod exemplaribus praefigurabatur.“

³¹ Libri Carolini IV, 14 (ed. Freeman, 524): „Nec ait: Haec est imago corporis et sanguinis mei, sed: Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.“

³² Ebd.

Zwischen 831 und 833 verfasste der Mönch Paschasius Radbertus den Traktat „De corpore et sanguine Domini“. Es handelt sich um die erste „wissenschaftliche Monographie über die Eucharistie“³³. Abt Warin vom Schwesterkloster Corvey, ein Schüler Radberts, hatte für seine Mönche um eine Abhandlung zur Eucharistie gebeten. Die zweite Auflage (843/844) seines Eucharistietraktates sandte Radbert kurz nach seiner Wahl zum Abt des Klosters Corbie an Karl den Kahlen, den jüngsten Sohn Ludwigs des Frommen († 840) aus zweiter Ehe. Die Auflage enthält neben einer Widmung an den Frankenkönig mehrere Berichte über Eucharistiewunder aus den *Vitae Patrum*. Unter den Kritikern Radberts waren Rabanus Maurus und Gottschalk von Orbais. Hinkmar von Reims, der in der Prädestinationsfrage gegen Gottschalk stand, teilte die Sicht Radberts.³⁴

Bei einem Besuch im Kloster Corbie lernte Karl der Kahle den Mönch Ratramnus kennen, den er um ein Gutachten zur Frage der Wirklichkeit von Leib und Blut Christi im Sakrament der Eucharistie bat. Man geht allgemein davon aus, dass „De corpore et sanguine Domini“ (nach 843) von Ratramnus gegen das gleichnamige Werk Radberts gerichtet ist, der darin aus nachvollziehbaren Gründen aber namentlich nicht genannt ist. Radberts Kritiker werfen ihm eine „kapharnaitische“ Sicht der Eucharistie vor. Damit ist ein wörtliches Verständnis der eucharistischen Brotrede Jesu gemeint. Radberts Sicht der Eucharistie ist aber, wie sich zeigen wird, differenzierter und hat mit Theophagie nichts zu tun.

In ihren Schriften zur Wirklichkeit der Eucharistie setzten sowohl Radbert als auch Ratramnus die Zeichentheorie Augustins voraus, wobei nicht der allgemeine Begriff des *signum* im Vordergrund stand, sondern der spezifische Begriff *figura*, der auch in den „Libri Carolini“ neben *imago* begegnet. *Figura*, von *fungere*, bilden, formen, gestalten, diente in der lateinischen Patristik als Übersetzung von τύπος, Urbild beziehungsweise Vorbild, der schon im Neuen Testament mehrfach belegt ist. So nennt Paulus Adam τύπος τοῦ μέλλοντος, *figura futuri*, „Vorbild des kommenden Christus“. Tertullian, der diese Typologie aufgreift, bezeichnet Adam und Mose als *figura Christi*, Eva als *figura ecclesiae*. Ebenso nennt er die eucharistischen Elemente Brot und Wein *figura*, nämlich *figura corporis et sanguinis Christi*. Davon unterscheidet er das *corpus veritatis*, den historischen, sinnlich wahrnehmbaren Leib Christi.³⁵

Auch Ambrosius nennt Brot und Wein *figura corporis et sanguinis Christi*; so werden sie auch in der Wandlungsepiklese des vom Mailänder Bischof überlieferten Eucharistiegebets bezeichnet.³⁶ Anders als die alttestamentli-

³³ M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926.

³⁴ Vgl. Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, herausgegeben von D. Nachtmann, München 1998.

³⁵ Vgl. Tertullian, *Adversus Marcionem* III, 19, 4; ebd. IV, 40, 3.

³⁶ Vgl. Ambrosius, *De sacramentis* IV, 21–22 (FC 3, 148 f.). – In dem seit Gregor dem Großen verbreiteten *Canon Romanus* fehlt dagegen der Ausdruck *figura corporis et sanguinis*.

chen Vorbilder der Eucharistie, das Manna und das Opfer des Hohenpriesters Melchisedek, die Ambrosius Schatten (*umbra*) des Sakraments nennt, ist die Eucharistie aber nicht irgend ein Bild, sondern gefülltes Bild und wird auch Wahrheit (*veritas*) und Licht (*lux*) genannt.³⁷ Um den Vorgang zu beschreiben, der sich bei der Konsekration der Gaben von Brot und Wein ereignet, verwendet Ambrosius die Verben *convertere*, *transfigurare*, *mutare* und *commutari*. Durch die in der Kraft des Geistes gesprochenen schöpferischen Worte des menschengewordenen Wortes Gottes, die *Verba Testamenti*, werden Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt.³⁸ Davon geht auch Radbert aus, dessen Position im Folgenden dargestellt wird.

4. Brot und Wein als „figura et caracer corporis et sanguinis Christi“

Wie Tertullian und Ambrosius nennt Radbert die konsekrierten Gaben von Brot und Wein Bild (*figura*) des Leibes und Blutes Christi. In Brot und Wein sind Christi Leib und Blut aber nicht nur *in figura*, sondern *in veritate* gegenwärtig: *in figura* sind Leib und Blut Christi gegenwärtig, da sie nicht sinnlich wahrgenommen werden, *in veritate*, weil Christus die Wahrheit ist und daher die Worte Christi wahr sein müssen, die der Priester bei der Konsekration spricht – mag die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi auch eine *in mysterio* sein. Radberts Position wird besonders deutlich an folgendem Zitat:

Da daher das Sakrament mystisch ist, so können wir auch nicht leugnen, dass es ein Bild (*figura*) ist; wenn es aber ein Bild ist, so müssen wir fragen, wie es denn Wirklichkeit sein kann [...] Abbild oder Abprägung (*caracter*) der Wirklichkeit ist, was äußerlich wahrgenommen wird, Wirklichkeit (*veritas*) aber, was von diesem Mysterium innerlich richtig erkannt oder geglaubt wird. Denn nicht jedes Bild (*figura*) ist Schatten oder Unwirklichkeit (*falsitas*).³⁹

Radbert verbindet *figura* und *veritas*, indem er auf Hebr 1,3 zurückgreift. Christus, der Sohn Gottes, wird an dieser Stelle als *χαρακτήρ τοῦ ὑποστάσεως αὐτοῦ*, als Abdruck, Abprägung oder Abbild des unsichtbaren göttlichen Wesens bezeichnet. Radbert betrachtet damit wie zahlreiche Kirchenväter die sakramentale Gegenwart Christi in Analogie zu seiner Menschwerdung. Wie Christus Abbild (*caracter*) des unsichtbaren Gottes ist, sind Brot und Wein Abbild (*caracter*) des Leibes und Blutes Christi. Radbert vergleicht Brot und Wein auch mit den Schriftzeichen als Abdruck (*caracter*) der gesprochenen Worte.⁴⁰

³⁷ Vgl. Ambrosius, *De mysteriis*, 48 f. (FC 3, 242 f.).

³⁸ Ambrosius, *De mysteriis*, 52 (FC 3, 246).

³⁹ Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* IV: „Unde quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus. Sed si figura est, quaerendum quomodo veritas esse possit. [...] sit figura vel caracter veritatis quod exterius sentitur, veritas vero quicquid de hoc mysterio interius recte intellegitur aut creditur. Non enim omnis figura umbra vel falsitas“ (= Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*. Cum appendice: Epistola ad Fredugardum, cura et studio Bedae Paulus, Turnhout 1969, 28 f.).

⁴⁰ Vgl. ebd. 29.

Den Satz, den man Radbert besonders ankreidete, hatte er aus Ambrosius übernommen: „Das wahre Fleisch Christi, das gekreuzigt und begraben wurde, ist wirklich das Sakrament seines Fleisches.“⁴¹ Radbert nimmt eine Identität von historischem und sakramentalem Leib Christi an und spricht von einer Wiederholung (*reiteratio*) des Kreuzesopfers Christi im Sakrament der Eucharistie. Damit verdunkelt er die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi. Allerdings ist man bei unbefangener Lektüre seines Eucharistietraktats erstaunt, wie sehr sich Radbert darum bemüht, das Verhältnis des historischen und des sakramentalen Leibes Christi ausgeglichen zu bestimmen. So unterstreicht er immer wieder, dass der Leib des Auferstandenen kein physischer, sondern ein geistiger Leib ist, da bei der Auferweckung Christi sein Leib in einen pneumatischen verwandelt wurde, worin Radbert die Identität von historischem und sakramentalem Leib begründet sieht.⁴² Mehrfach betont Radbert auch, dass es sich beim täglichen Opfer Christi in der Eucharistie um ein mystisches Opfer handelt.⁴³

Die Frage nach dem Verhältnis des Kreuzesopfers Christi und des Opfers der Eucharistie hatte schon Alcuin in seinem Kommentar zum Hebräerbrief aufgeworfen, und sie wurde seitdem intensiv diskutiert.⁴⁴ Eine endgültige lehramtliche Klärung erfolgte erst auf dem Konzil von Trient, angestoßen durch Luthers Kritik an der katholischen Messopferlehre: Das Opfer der Eucharistie, so erklärt das Tridentinum, ist keine Wiederholung, sondern eine sakramentale Vergegenwärtigung (*repraesentatio*) des Kreuzesopfers Christi.⁴⁵ Wie Ambrosius sagt Radbert vom Sakrament der Eucharistie, dass es „durch den Priester auf dem Altar auf Christi Wort hin durch den Heiligen Geist in göttlichem Auftrag konsekriert wird. Daher bezeugt der Herr laut: ‚Das ist mein Leib‘.“⁴⁶ Wenn der Priester die *Verba Testamenti* spricht, wird Christi Wort Wirklichkeit: „vere hoc fit quod dictum est: *Hoc est corpus meum*“⁴⁷. In der sakramentalen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sieht Radbert ebenso ein Wunder wie in der Verwandlung des sterblichen in den

⁴¹ Ebd. 30: „Vera utique caro Christi quae crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum“. Vgl. Ambrosius, De mysteriis ad neophytos (I, IX, 53).

⁴² Das übersieht Chazelle, *The Crucified God in the Carolingian Era and Art of Christ's Passion*, 216, wenn sie den sakramentalen Leib Christi als Leib im physischen Sinne (*physical sense*) bezeichnet.

⁴³ Vgl. Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini II (ed. Paulus, 23): „in mysterio cotidie veraciter immolatus“; ebd. IV (ed. Paulus, 28): „vero cotidie pro mundi vita mystice immolari“; ders., Epistola ad Fredugardum (ed. Paulus, 151): „immolatur pro nobis cottidie in mysterio“.

⁴⁴ Vgl. Alcuin, Ad Hebraeos 10 (PL 100, 1077B-D).

⁴⁵ Vgl. DH 1740.

⁴⁶ Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini IV (ed. Paulus, 28): „quod per sacerdotem super altare in verbo Christi per Spiritum Sanctum divinitus consecratur. Unde ipse Dominus clamat: *Hoc est corpus meum*.“

⁴⁷ Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini XV (ed. Paulus, 94). Vgl. ders., De corpore et sanguine Domini II (ed. Paulus, 22); ders., De corpore et sanguine Domini IV (ed. Paulus, 28). – Ausführlich entfaltet Radbert die Position, die Ambrosius zur eucharistischen Konsekration einnimmt, in: Ders., De corpore et sanguine Domini, XV (ed. Paulus, 92–97).

verklärten Leib Christi. Wenn Radbert erklärt, aus der Substanz (*substantia*) des Brotes und Weines werde bei ihrer Konsekration der Leib und das Blut Christi⁴⁸, so reicht er damit schon nahe an die spätere Transsubstantiationslehre heran. Ganz anders als Radbert versteht Ratramnus das *Hoc est corpus meum*.

5. Brot und Wein als „pignus et species corporis et sanguinis Christi“

Karl der Kahle hatte Ratramnus um die Klärung folgender Frage gebeten: Empfangen die Gläubigen bei der Kommunion den Leib und das Blut Christi *in mysterio* oder *in veritate*?⁴⁹ Damit verbunden waren weitere Fragen, die Ratramnus gleich zu Beginn seines Gutachtens formuliert: Können Leib und Blut Christi allein mit den Augen des Glaubens oder auch sinnlich wahrgenommen werden? Handelt es sich beim Leib Christi, den wir empfangen, um denselben Leib, den Maria geboren hat, der starb, der begraben wurde und der auferstand?⁵⁰ Im Hintergrund der Fragen stehen vermutlich die ersten Berichte von Eucharistiewundern. Das älteste ist das Wunder, das sich zwischen 730 und 750 in Lanciano bei Chieti ereignet haben soll. Ein Mönch, der an der Realpräsenz Christi in Brot und Wein zweifelte, bemerkte bei der Zelebration der heiligen Messe sichtbare Veränderungen von Brot und Wein in menschliches Fleisch und Blut. Da Radbert mit Ausnahme von Eucharistiewundern eine sinnliche Wahrnehmung von Leib und Blut Christi in Brot und Wein bestreitet, und Ratramnus dies kaum verborgen geblieben sein dürfte, wird vermutet, dass es in Corbie und Corvey einzelne Mönche gegeben hat, die meinten, Leib und Blut Christi würden sich bei der Konsekration in die Substanz von Brot und Wein wandeln, sodass sie sinnlich wahrnehmbar seien.⁵¹

Wie sieht Ratramnus das Verhältnis von historischem und sakramentalem Leib Christi sowie von Bild (*figura*) und Wirklichkeit (*veritas*)? Ratramnus geht davon aus, dass die Eucharistie „im Bild und als Gedächtnis des Todes unseres Herrn“ gefeiert wird, „um in Erinnerung zu rufen, was sich unabhängig von unserem gegenwärtigen Gedächtnis ereignet hat“⁵² und als Ereignis der Vergangenheit nicht zurückgerufen werden kann.⁵³ Im Gedächtnis (*memo-*

⁴⁸ Vgl. *Paschasius Radbertus*, De corpore et sanguine Domini III (ed. *Paulus*, 27): „Unde nec mirum Spiritus Sanctus qui hominem Christum in utero virginis sine semine creavit, etiam si ipse panis ac vini substantia carnem sui sanctificationem operator.“

⁴⁹ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini II (*Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini. Texte original et notice bibliographique, édition renouvelée par *J. N. Bakhuizen van den Brink*, Amsterdam 1974, 42).

⁵⁰ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini V (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 44).

⁵¹ So von *Chazelle*, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 8.

⁵² *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini C (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 69): „in figuram sive memoriam dominicae mortis ponatur ut quod gestum est in praeterito praesenti revocet memoriae.“

⁵³ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XXXVII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 43):

ria) wird das Mysterium des Leidens und Sterbens Christi gegenwärtig. Brot und Wein werden daher Leib und Blut Christi genannt.⁵⁴ Während Radbert *figura* und *veritas* im Begriff des Abbildes (*character*) miteinander verbindet, stellt Ratramnus sie stärker zueinander in Gegensatz. Unter *figura* versteht er ein Bild wie im Wort Jesu: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist“ (Joh 15,5).⁵⁵

Die Einsetzungsworte vergleicht Ratramnus mit einer *figurata locutio*, wie in den Worten Jesu über das lebendige Brot und den Weinstock: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“. „Denn hinsichtlich ihrer Substanz sind Brot und Wein nicht Christus, so wie die Reben keine Apostel sind.“⁵⁶ Unter *veritas* versteht Ratramnus eine unverhüllte Wirklichkeit (*res manifesta*), die „durch reine und klare“ und das heißt „natürliche Zeichen mitgeteilt wird. So sagt man etwa, Christus ist geboren aus der Jungfrau, hat gelitten, ist gekreuzigt worden, gestorben und begraben worden.“⁵⁷

Denn Mysterium kann eine Wirklichkeit nicht genannt werden, in der nichts verborgen, nichts den körperlichen Sinnen entzogen, nichts mit einem Schleier bedeckt ist.⁵⁸

Brot und Wein konzipiert Ratramnus als Bild (*figura*) einer geistigen, nicht-leiblichen Wirklichkeit, sodass

das Brot, welches Leib Christi, und der Kelch, welcher Blut Christi genannt wird, Bild ist, weil Mysterium, und dass kein geringer Unterschied besteht zwischen dem Leib, der in der Form des Mysteriums existiert, und dem Leib, der gelitten hat, begraben worden ist und der auferstand. Denn dies ist der eigene Leib des Erlösers, und in ihm ist keine Bildhaftigkeit und kein Hinweis auf etwas anderes.⁵⁹

Der historische Leib Christi, der auferweckt wurde, existiert *in veritate*. Der verklärte Leib Christi, den wir im Himmel schauen werden, wird sich uns, im Unterschied zum sakramentalen Leib Christi, ohne Bild und Zeichen zeigen.⁶⁰

„cum semel in seipso passus sit et resurrexit nec dies illi iam possint revocari, quoniam praeterierunt“.

⁵⁴ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini, XXXIX–XL (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 44 f.).

⁵⁵ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini VII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 34): „Figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus quod intendit ostendens [...] omnia aliud dicunt et aliud innuunt.“

⁵⁶ *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini VIII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 35): „nam substantialiter nec panis Christus nec vitis Christus nec palmites apostoli“.

⁵⁷ Ebd. 34: „Veritas vero est, rei manifestae demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur naturalibus significationibus insinuatæ; utpote cum dicitur Christus natus de virgine, passus, crucifixus, mortuus et sepultus.“

⁵⁸ *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini IX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 35): „Quoniam mysterium dici non potest in quo nihil est abditum, nihil a corporalibus sensibus remotum, nihil aliquo velamine contactum.“

⁵⁹ *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini, XCVII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 59): „quod panis qui corpus Christi, et calix, qui sanguis Christi appellatur, figura sit, quia mysterium, et quod non parva differentia sit inter corpus, quod per mysterium existit, et corpus, quod passum est, et sepultum, et resurrexit. Quoniam hoc proprium salvatoris corpus existit, nec in eo vel aliqua figura, vel aliqua significatio“. Vgl. ebd. LXIX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 51).

⁶⁰ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XCVII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 59): „nec in eo vel aliqua figura vel aliqua significatio“.

Ratramnus trennt den sakramentalen vom verklärten Leib Christi und die unvollkommene Erkenntnis durch das Sakrament von der himmlischen Schau des Leibes Christi.⁶¹ Anders als Radbert nimmt Ratramnus keine substantielle Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi an. Den sakramentalen Leib Christi, den wir empfangen, nennt er Unterpfang (*pignus*) und Bild (*species*)⁶² des verklärten Leibes Christi im Himmel, den wir bei Gott schauen werden.⁶³ Christi Leib und Blut empfangen wir unter dem Schleier des sakramentalen Zeichens des Brotes in *mysterio*, nicht *in veritate*: „Unter dem Schleier (*velamen*) des leiblichen Brotes und des leiblichen Weines ist der geistliche Leib Christi und das geistliche Blut da“⁶⁴. Brot und Wein sind Bilder der Wahrheit des Leibes und Blutes Christi im Himmel. Es handelt sich um eine Gegenwart „nach dem unsichtbaren Wesen“⁶⁵.

Wie Radbert beruft sich Ratramnus auf Ambrosius, obschon dieser eine Identität des historischen und verklärten Leibes Christi mit dem sakramentalen Leib annimmt.⁶⁶ Es ist unklar, ob Ratramnus die Position des Bischofs von Mailand falsch verstanden oder einfach ignoriert hat.⁶⁷ Jedenfalls ist Ratramnus der Auffassung, dass sich Brot und Wein unter der Konsekration nicht verwandeln.⁶⁸ Im eucharistischen Brot des Altares wird der Leib Christi, den Maria geboren hat und der von den Toten auferstand, bezeichnet (*signatur*).⁶⁹ Das eucharistische Brot benennt (*clamat*) den Leib Christi.⁷⁰ Die Gegenwart Christi in der Eucharistie ist für Ratramnus keine leibliche, sondern eine spirituelle.⁷¹ Denn das eine ist, was die Sinne äußerlich wahrnehmen, Brot und Wein, das andere, was sich innerlich dem Geist der Gläubigen zeigt.⁷² Die Gläubigen, die das Sakrament der Eucharistie empfangen, werden spirituell genährt „secundum vero quod creduntur“⁷³. Die Eucharistie schenkt dem,

⁶¹ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XIX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 38); ebd. XVI (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 37); ebd. LXXI-LXXII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 52). Siehe *Chazelle*, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 22.

⁶² Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini, LXXXXVI (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 56).

⁶³ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini LXXXXVII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 56).

⁶⁴ *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XVI (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 37): „sub velamento corporei panis corporeique vini spiritale corpus Christi spiritualisque sanguis existit“.

⁶⁵ *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XLIX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 55): „secundum invisibilem substantiam“.

⁶⁶ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini LIX-LX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 49).

⁶⁷ Vgl. *J. F. Fabey*, The Eucharistic Teaching of Ratram of Corbie, Mundelein 1951, 50–52; *D. Ganz*, Corbie in the Carolingian Renaissance, Sigmaringen 1990, 89; *Chazelle*, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 5.

⁶⁸ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 36).

⁶⁹ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XCVI (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 59).

⁷⁰ Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini IX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 35).

⁷¹ Vgl. *Chazelle*, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 24.

⁷² Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini IX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 35).

⁷³ *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XIX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 38).

der sie gläubig empfängt, die „lebendige Kraft“ (*virtus vitalis*) des Auferstandenen⁷⁴, die „Kraft des göttlichen Wortes“ (*divini potentia verbi*)⁷⁵. – Wie reagiert Radbert auf seinen Kritiker?

6. „non omnes qui beatum Augustinum legunt, eum intellegunt“

Fredugard, ein nicht näher bekannter Mönch des karolingischen Klosters von Saint-Riquier (Centulum), den Radbert eine Zeit lang unterrichtet hatte, war besorgt, Augustins Bezeichnung der eucharistischen Brotrede Jesu als *figurata locutio* könnte die Position seines Lehrers ins Wanken bringen. Radbert antwortete Fredugard mit einem Brief, dem er ein Kompendium von Väterzitate und die Erklärung des letzten Abendmahls aus seinem Kommentar zum Matthäusevangelium beifügte.⁷⁶ In seinem Brief versichert Radbert seinem früheren Schüler, Augustinus nenne die Brotrede Jesu deshalb eine *tropica locutio*, weil es nicht darum gehe, Christi physisches Fleisch zu essen und sein physisches Blut zu trinken.⁷⁷ Augustinus lehre aber, dass wir in Brot und Wein wahrhaft den Leib und das Blut Christi empfangen. Zum Beleg führt er folgendes Zitat an: „Empfange in dem Brot, was am Kreuz hing, und im Kelch, was aus der Seitenwunde floss.“⁷⁸ Wir wissen heute, dass das Zitat nicht von Augustinus stammt, sondern von Faustus von Riez.⁷⁹ Allerdings findet sich in Augustins Psalmenkommentar ein ganz ähnlicher Satz: „Und weil er [Christus; H. H.] in diesem Fleisch auf Erden gelebt hat, gab er uns dieses Fleisch zur Speise des Heils. Niemand isst nun aber von diesem Fleisch, ohne zuvor angebetet zu haben.“⁸⁰

Ratramnus wird Augustinus nicht gerecht, weil er die Bezeichnung der eucharistischen Brotrede Jesu als *figurata locutio* auf die *Verba Testamenti* so überträgt, dass er sich dabei eng an den Begriff des Zeichens (*signum*) und Bildes (*figura*) in „De doctrina christiana“ hält.⁸¹ Die allgemeine Zeichendefinition Augustins reicht aber nicht aus, um seine Sicht der Wirklichkeit der Eucharistie zu bestimmen. Denn die Sakramente im engeren Sinne sind Zeichen *sui generis*. Es handelt sich bei ihnen weder um ein natürliches Zeichen, wie der Rauch Zeichen des Feuers ist⁸², noch um ein Symbol,

⁷⁴ Vgl. Ratramnus, De corpore et sanguine Domini XVIII (ed. Bakhuizen van den Brink, 38).

⁷⁵ Ratramnus, De corpore et sanguine Domini LXIII (ed. Bakhuizen van den Brink, 50).

⁷⁶ Das Kompendium und der Abschnitt aus Radberts Matthäuskommentar sind der 3. und 4. Auflage seines Eucharistietraktats beigelegt.

⁷⁷ Vgl. Radbert, Epistola ad Fredugardum (ed. Paulus, 146 f.).

⁷⁸ Radbert, Epistola ad Fredugardum (ed. Paulus, 147, 149).

⁷⁹ Vgl. Sermo Denis 3 (19, 7–9).

⁸⁰ Augustinus, Enarrationes in Psalmos XCVIII, 9 (CCSL 39, 1385): „Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit: nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.“

⁸¹ Vgl. Chazelle, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 27.

⁸² Vgl. Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus XXVI, 11, 19 f. (CSEL 36, 265); LXXX, 3, 9–12 (CSEL 36, 529).

wie das Kreuz Zeichen des christlichen Glaubens ist⁸³. Das Sakrament der Eucharistie wird uns nicht nur dem äußeren Zeichen nach gereicht; wir empfangen wahrhaft den Leib und das Blut Christi – so Augustinus in „De civitate Dei“ (413–426).⁸⁴ In einem seiner Briefe erklärt Augustinus, dass das Sakrament des Leibes und Blutes Christi Leib und Blut Christi sind: „sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est“⁸⁵. Radbert hat in diesem Punkt durchaus Augustinus auf seiner Seite, sodass er gegenüber seinem Schüler Fredugard erklären kann, nicht alle, die Augustinus lesen, würden ihn auch verstehen: „Ex quo datur intellegi, quia non omnes continuo qui beatum Augustinum legunt, eum intellegunt.“⁸⁶

7. Ausblick: Signifikation und Substantiation

Keine hundert Jahre nach dem Tod des Mönchs Ratramnus verurteilte die Synode von Vercelli (1050) die Bezeichnung der Eucharistie als „similitudo, figura et pignus corporis et sanguinis Christi“⁸⁷. Ratramnus war zu dieser Zeit schon weithin vergessen. Als Autor seines Werkes „De corpore et sanguine Domini“ galt Johannes Scottus Eriugena, der Theologe und Dichter am Hofe Karls des Kahlen. Während Ratramnus persönlich niemals für heterodox erklärt wurde, zog Berengar von Tours, der sich auf den Eriugena zugeschriebenen Eucharistietraktat berief, gleich mehrere Verurteilungen auf sich. Für Berengar, der die dialektische Methode in der Theologie anwendete, ist eine Wandlung der Substanz von Brot und Wein, wie sie Radbert annimmt, ausgeschlossen, da sich die *species* von Brot und Wein unter der Konsekration nicht verändert.⁸⁸ Ausgangspunkt bei Berengar ist nicht mehr die Frage nach dem Verhältnis von *signum*, *figura* und *veritas*, Zeichen, Bild und Wirklichkeit, sondern diejenige der Substanz der eucharistischen Elemente, die in der karolingischen Eucharistiekontroverse noch nicht im Zentrum stand. In der Auseinandersetzung mit Berengar legten Lanfrank von Bec und sein Schüler Guitmund von Aversa die Grundlagen für die Lehre von der *conversio substantialis*, der Wandlung der Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Christi Leib und Blut.⁸⁹ Seitdem dominierte ein substanzontologischer Zugang zur Eucharistie.

⁸³ Vgl. *Augustinus*, De doctrina christiana II, 46 (CCSL 32,7).

⁸⁴ Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XXI, 25 (CCSL 48, 798): „sed re vera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere; hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus“.

⁸⁵ *Augustinus*, Epistola XCVIII, 9 (CCSL 31,531).

⁸⁶ *Radbert*, Epistola ad Fredugardum (ed. *Paulus*, 151).

⁸⁷ *Mansi*, Amplissima Collectio Conciliorum XIX, col. 773 f.

⁸⁸ Vgl. *Beringerius Turonensis*, Rescriptum contra Lanfrancum, herausgegeben von R. B. C. Huygens, Turnhout 1988.

⁸⁹ Vgl. *Lanfranc of Canterbury*, On the Body and Blood of the Lord; *Guitmund of Aversa*, On the Truth of the Body and Blood of Christ in the Eucharist, translated by M. G. Vaillancourt, Washington D. C. 2009.

Erneut virulent wurde die Frage der Signifikation im innerreformatorischen Abendmahlsstreit. Auf dem Marburger Religionsgespräch (1529)⁹⁰ erklärte Luther gegenüber Huldrych Zwingli, der eine ausschließlich tropische Deutung der *Verba Testamenti*⁹¹ vertrat, dass in und unter dem Zeichen des Brotes Christi Leib wahrhaft gegenwärtig sei, so dass *Hoc est corpus meum* mehr bedeute als ein *significat*.⁹² In Verbindung mit der Rezeption der modernen Semiotik und Sprechakttheorie entwickelte sich in der Theologie des 20. Jahrhunderts die Auffassung, die Wandlung der Gaben von Brot und Wein sei eine Art Transsignifikation, eine Bedeutungsumwandlung, was sie ohne Zweifel ist. Doch die Gegenwart Christi in Brot und Wein hängt nicht von menschlicher Signifikation ab, sie wird auch nicht durch das Bewusstsein der Gemeinde konstituiert. Wenn daher Brot und Wein für uns eine neue Bedeutung erhalten, dann deshalb, weil sie eine neue Wirklichkeit geworden sind. Da es in einer nichtaristotelischen Ontologie aber so etwas wie eine Substanz des Brotes und Weines nicht gibt, könnte man statt von ihrer *Transsubstantiation* von der *Substantiation* des Leibes und Blutes Christi im Sakrament der Eucharistie sprechen.⁹³

Summary

Following the semiological observations made by the evangelical literary and media scientist Jochen Hörischs concerning the Lord's Supper, the foregoing article deals with a sign-theoretical *relecture* of the Carolingian eucharistic controversy. Until now, the sign-theoretical aspect of the controversy has not played a central role in theological research on the eucharistic controversy of the ninth century (Josef Rupert Geiselman, Hans Jorissen), though it has gained increasing attention among mediaevalists. Both Paschasius Radbertus and Ratramnus invoke Saint Augustine's sign-theory as well as the term *figura* found in the writings of Saint Ambrose. After a brief introduction into Augustine's sign-theory as presented in *De doctrina christiana*, an overview is given on the emergence and the development of the Carolingian eucharistic controversy. It is then shown how Radbertus and Ratramnus each determine

⁹⁰ Vgl. Das Marburger Religionsgespräch (1529), herausgegeben von G. May, Gütersloh 1979.

⁹¹ Vgl. Huldrych Zwingli, Antwort auf die Predigt Luthers gegen die Schwärmer (1527), in: *Ders.*, Schriften IV (ed. Th. Brunnschweiler), Zürich 1995, 1–31; *ders.*, Amica exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum (1527), in: *Ders.*, Sämtliche Werke 5 (ed. E. Egli), Zürich 1982, 548–758.

⁹² Vgl. Martin Luther, Marburger Religionsgespräch (1529): WA 30,3; 137,12 f. Zu beachten ist Luthers frühere Stellungnahme in: *Ders.*, Dass diese Worte Christi ‚Das ist mein Leib‘ noch fest stehen, wider die Schwarmgeister (1527): WA 23; 177, 27–29.

⁹³ Vgl. H. Hoping, Mehr als Brot und Wein. Zur Phänomenologie der Gabe, in: Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?, herausgegeben von Th. Böhm, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 187–202, 196. – Vgl. jetzt auch R. Spaemann, Substantiation. Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung, in: IKAz 3 (2014) 199–202.

the relation between being and sign with regard to the reality of the Eucharist. With his realistic understanding of eucharistic signification, Radbertus sees himself as the superior exegete of Augustine and his teacher Ambrose, while accusing Ratramnus of interpreting the *verba testamenti* symbolistically as *figurata locutio*. The question of the eucharistic signification also lies at the heart of the controversy between Berengar of Tours and Lanfranc of Bec, as well as the Protestant eucharistic controversy between Martin Luther and Huldrych Zwingli.