

Materielle Verkörperung und personale Begegnung

von Angelika Wimmer

In der Diskussion um die richtige Auffassung der Realpräsenz Christi in der Eucharistie wird oft eine personal verstandene Gegenwart einer leiblich-dinglich verstandenen Gegenwart gegenübergestellt. Der vorliegende Artikel diskutiert die Eucharistietheologie von Marylin McCord Adams und ihren Vorschlag einer metaphysischen Modellierung. Grundlegend für ihre Argumentation ist u. a. die ontologische Überzeugung, dass menschliche Personen notwendigerweise materiell verkörpert sind. Vor diesem Hintergrund ist die Feier der Eucharistie ein gemeinsames Mahlgeschehen, bei welchem die Teilnehmenden ganzheitlich in ihrer materiell-personalen Verfasstheit eingebunden sind. Damit dieses Mahlgeschehen ein Ort der personalen Begegnung mit Christus sein kann, argumentiert Sie für eine starke ontologische Auffassung der leiblichen Realpräsenz. Diese könnte metaphysisch am besten mit Hilfe einer Impanationstheorie gedacht werden.

1. Zwischen Person und Leib

Die aktuelle, v. a. katholische, Auseinandersetzung ist immer noch geprägt von der bis dato jüngsten Eucharistiedebatte. Vor allem von deutschen und flämischen Theologen¹ geprägt und mitentwickelt, versuchte die sogenannte Transsignifikations- bzw. Transfinalisationslehre die klassische Transsubstantiationslehre neu zu interpretieren. Die Wandlung der Substanzen von Brot und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi wird sowohl philosophisch als auch theologisch als problematisch empfunden. Philosophisch wird der Rekurs auf eine (thomistisch-aristotelische) Substanzmetaphysik kritisiert. Theologisch wird eine zu starke Fokussierung auf eine leiblich-verdinglichte Gegenwart des Leibes und des Blutes als etwas, das dem eucharistischen Gesamtgeschehen nicht gerecht wird, zurückgewiesen. Natürlich sind die Ansätze, die unter den Begriffen Transsignifikation und Transfinalisation zusammengefasst werden, untereinander höchst verschieden. Dennoch können die folgenden gemeinsame Grundlegen formuliert werden: i) Der entscheidende Gehalt des sakramental-eucharistischen Geschehens ist die (subjektive und intersubjektive) *personale Begegnung* mit Christus. In diesem Kontext sind die eucharistischen Gaben in der Wandlung Realsymbole, d. h. Symbole, die die Gegenwart und Zuwendung Christi nicht nur anzeigen, sondern diese mitteilen und vergegenwärtigen. ii) Anstelle eines Substanzwandels findet ein *Sinn- oder Bedeutungswandel* statt. Die eucharistischen Gaben werden von Nahrungsmitteln oder Kultsymbolen zu Realsymbolen der Gegenwart Christi

¹ Zu nennen wären hier Edward Schillebeeckx, Piet Schoonenberg, Alexander Gerken, Georg Hintzen u. a.

und erhalten dadurch eine völlig neue Bedeutung. Entscheidend ist dabei das Argument, dass die eigentliche ontologische Seins- und Wesensbestimmung von (endlichen) Entitäten in deren Bedeutung und Sinn, die sie jeweils aus ihrer Relation zu Menschen oder zu Gott empfangen, grundgelegt ist. Wenn sich also diese Bedeutung wandelt, dann wandelt sich das Objekt ontologisch robust und objektiv. In diesem Sinne wird Brot zum Leib Christi und Wein zum Blut Christi. An diesen Grundanliegen zeigt sich bereits, dass es in dieser Debatte nicht nur darum geht, die Auffassung eines Substanzwandels als Modell der eucharistischen Wandlung durch ein anderes Wandlungsmodell zu ersetzen. Vielmehr gilt es, die eigentliche Bedeutung der Eucharistie und des ganzen eucharistischen Vollzuges als Ort der personalen Christusbegegnung zurück ins Zentrum zu rücken.²

Transsignifikationslehren und Transsubstantiationslehren werden oft dadurch unterschieden, dass erstere in personal-dynamischen und zweitere in dinglich-statischen Kategorien denken würden. Letztere könnten angeblich weder den sakramental-ekklesiologischen Vollzügen im Allgemeinen noch der eucharistischen Realpräsenz im Speziellen gerecht werden, da es um ein wechselseitiges intentionales Geschehen gehe, welches auf die personale Begegnung mit Gott und auf die *unio cum Christo* abziele.³

Besonders greifbar werden derartige Antithesen in den Abhandlungen von Piet Schoonenberg⁴ und Alexander Gerken⁵. Schoonenbergs Argumentation für eine grundlegend *personal* verstandene Gegenwart Christi an Stelle einer sogenannten dinglich-substanzhaften Gegenwart wird bis heute immer wieder rezipiert. Und auch Gerkens Betonung der Überlegenheit einer relationalen Ontologie gegenüber einer Substanzmetaphysik hat nach wie vor Einfluss auf die Debatte.

Im Zentrum der Überlegungen Schoonenbergs stehen nun aber zwei Differenzierungen: zum einen die schon angedeutete Differenzierung des Gegenwartsbegriffs, insofern zwischen personaler und räumlicher Gegenwart unterschieden werden muss. Gegenwärtig-Sein ist nach Schoonenberg ein an sich relationaler Begriff, insofern er aussagt, dass die gegenwärtige Entität in einer solche Relation zu etwas Anderen seiner selbst steht, dass die

² Vgl. *Notger Slenczka*, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchungen der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993, 13 f. Die Betonung des Verständnisses der Eucharistie als eines personalen Geschehens wird gut ersichtlich u. a. in *Georg Hintzen*, Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz, in: *Catholica* 39 (1985) 279–310; *Joseph Ratzinger*, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: *ThQ* 147 (1967) 129–158. Auch in den etablierten deutschsprachigen Handbüchern für Studierende der katholischen Theologie ist die Zentralität eines personalen Verständnisses des eucharistischen Geschehens gut ersichtlich; vgl. hierfür exemplarisch *Theodor Schneider* u. a. (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*. Band 2: Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre, Düsseldorf 1992, 293–299.

³ Vgl. *Slenczka*, Realpräsenz und Ontologie (wie Anm. 3), 30. Eine gute Übersicht zur Debattenlage rund um die Transsignifikation und eine erste Hinterfragung der Antithesen bietet die Einleitung bei *Stefan Oster*, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg i. Br. 2010, 12–20.

⁴ Zur Eucharistielehre Schoonenbergs vgl. v. a. *Piet Schoonenberg*, Christus' tegenwoordigheid voor ons, in: *Verbum* 31 (1964) 393–415; ders., Inwiefern ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?, in: *Conc(D)* 2 (1967) 305–311.

⁵ Zur Eucharistielehre Gerkens vgl. v. a. *Alexander Gerken*, Theologie der Eucharistie, München 1973; sowie ders., Kann sich Eucharistielehre ändern?, in: *ZKTh* 97 (1975) 415–429; ders., Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre, in: *ZKTh* 94 (1972) 199–226.

Entität etwas von sich mitteilt und dabei ein Verhältnis ausgedrückt wird. Räumliche Gegenwart wäre somit die Mitteilung der reinen Vorhandenheit, der reinen Anwesenheit; die Verhältnisbestimmungen zu anderen Entitäten wiederum sind die physikalischen und kausalen Relationen, die ein makrophysikalischer Gegenstand zu anderen makrophysikalischen Gegenständen ausübt. Gegenwart hat nach Schoonenberg daher immer etwas mit Mitteilung und Kommunikation zu tun. Die normale raum-zeitliche Gegenwart eines makrophysikalischen Gegenstands ist in diesem Sinn somit die absolute Minimal-Form der Kommunikation, nämlich eine unwillentliche Mitteilung von Anwesenheit. Die personale Gegenwart ist im Gegensatz dazu eine viel stärkere Form von Gegenwart, da hier nicht nur Anwesenheit angezeigt werden soll, sondern eine Selbstmitteilung stattfindet und Kommunikation auch ausgeübt wird. Diese Form der Gegenwart bildet die Basis für andere personale Verhältnisbestimmungen (wie z. B. Freundschaft) und ist wechselseitig. Entscheidend für diese intensivere Form der Gegenwart ist der Wille zur Kommunikation, d. h. die Fähigkeit und der Wille zur Selbstmitteilung bei gleichzeitiger Offenheit, dass etwas mitgeteilt wird.

Zum anderen unterscheidet Schoonenberg zwischen informierenden und realisierenden Zeichen. Informierende Zeichen sind Zeichen, die auf etwas Anderes hinweisen, während realisierende Zeichen dasjenige, was sie bezeichnen, auch mitteilen und vergegenwärtigen, beispielweise eine Umarmung. Die darin bezeichnete Zuneigung wird nicht nur angezeigt, sondern im Vollzug mitgeteilt. Gegenwart als Kommunikation und Mitteilung muss nun immer auf realisierenden Zeichen beruhen. Unser Leib ist beispielweise das realisierende Zeichen unserer personalen Gegenwart. Schoonenberg argumentiert nun, dass es in der Eucharistie um eine personale Gegenwart Christi geht. Es handle sich um ein personales Gegenwärtigwerden, welches jede Form bloß räumlicher Gegenwart übersteigt. Der Grund und der Ursprung der eucharistischen Gegenwart ist aber die Selbstdingabe Christi, der wiederum seinerseits die Selbstmitteilung Gottes ist. Anders gesagt: Christus schenkt sich uns selbst in der Eucharistie, wodurch Brot und Wein zu realisierenden Zeichen seiner Hingabe für uns werden. Die Kommunikation und Selbstmitteilung des *personal gegenwärtig-werdenden* Christus übersteigt damit auch jede nur menschliche Form der personalen Gegenwart, da Christus sich selbst maximal kundtut. In diesem Sinne ist Christus wahrhaft und wirklich gegenwärtig und Brot und Wein sind *seinsmäßig* verwandelt in realisierende Zeichen seiner Selbstdingabe in Leib und Blut.⁶

Der Rekurs auf eine personale Gegenwart Christi und die Betonung der realsymbolischen Vergegenwärtigung seiner Selbstdingabe kann aber, nach der Argumentation der meisten Vertreter einer transsignifikatorischen Eucharistielehre, auf der Basis einer klassischen Substanzontologie angeblich nicht oder nur sehr schwer gedacht werden. Insbesondere Gerkens Argumentation repräsentiert diese zweite Antithese: Eine Substanzmetaphysik sei für das Verständnis der Eucharistie überholt und an deren Stelle sollte eine relationale Ontologie treten. Diese definiert er folgendermaßen:

„Ist eine relationale Ontologie denkbar? Ist es denkbar, daß dort, wo Wirklichkeit als bezogen, d. h. als Wirklichkeit für jemanden gesehen wird, nicht nur eine Dimension angezielt wir, die

⁶ Vgl. Schoonenberg, Christus' tegenwoordigheid (wie Anm. 5), 406–410.

zum Wesen kategorial hinzukommt, die also das Wesen selbst nicht konstituiert, sondern daß eine Dimension angezielt wird, in der die Wirklichkeit in ihrem eigenen Wesen konstituiert wird?“⁷

Wenn also Relationen zum Wesen einer Person nicht sekundär hinzutreten, sondern wesensbestimmend sind und sich die Person Christi durch die vollständige Hingabe für uns wesentlich konstituiert, dann wird Christus selbst personal gegenwärtig, da dieser Vollzug der Selbstthingabe im eucharistischen Vollzug realsymbolisch vermittelt wird. Innerhalb dieses realsymbolischen Geschehens werden die eucharistischen Gaben gewandelt. Als vermittelnde Zeichen der personalen Hingabe Christi für uns werden sie zu dessen gebrochenem Leib und verschüttetem Blut. Vor dem Hintergrund einer relationalen Ontologie sei diese Form der Wandlung wahrhaft, wirklich und wesentlich.⁸

Diese Kurzskizzierung der Transsignifikationslehre wirft aber ihrerseits ontologische Folgefragen auf:

- i) Was genau ist eigentlich eine relationale Ontologie? Inwiefern kann gedacht werden, dass Relationalität fundamental ist für das Wesen einer Entität und nicht auf einem vorhergehenden ontologischen Selbststand der Entität beruhen muss?
- ii) Was wiederum ist unter einer personalen Gegenwart näherhin zu verstehen? Welche Kriterien müssen erfüllt sein für das Sich-Ereignen einer solchen Gegenwart?
- iii) Zuletzt drängt sich die Frage auf, wie die realsymbolische Vermittlung genau zu denken ist: Auf welcher ontologischen Basis kann eine realsymbolische Vergegenwärtigung überhaupt ausbuchstabiert werden?

Obwohl Theorien zur Transsignifikation starken Zuspruch gefunden haben, kann nicht davon gesprochen werden, dass auf einen Substanzwandel insistierende Erklärungsmodelle der eucharistischen Realpräsenz theologisch obsolet geworden seien. Drei Gründe sind hierfür zu nennen. Erstens wird kritisch angemerkt, dass die meisten Ansätze zur Transsignifikation doch wieder in ein Substanzdenken zurückfallen. In verschiedenen Modellen kann die Relationalität einer Entität am Ende doch nicht ohne den Rekurs auf einen ontologisch primäreren Selbststand der Entität einsichtig gemacht werden.⁹ Zweitens wird von lehramtlicher Seite immer wieder auf die dogmatische Unumgänglichkeit eines Substanzwandels verwiesen.¹⁰ Drittens werden vor allem im englischsprachigen Raum nicht nur weiterhin Verstehensmodelle der Eucharistie nach dem Muster eines Substanzwandels

⁷ Gerken, Theologie der Eucharistie (wie Anm. 6), 192–193.

⁸ Vgl. ders., Kann sich die Eucharistielehre ändern? (wie Anm. 6), 424–426.

⁹ Vgl. Stenzka, Realpräsenz und Ontologie (wie Anm. 3), 543–547.

¹⁰ Hier sei insbesondere verwiesen auf folgende Enzykliken: *Paul VI.*, *Mysterium Fidei. Über die Lehre und den Kult der Heiligen Eucharistie* (1965), Nr. 10–11; *Johannes Paul II.*, *Ecclesia de Eucharistia* (2003), Nr. 15. In beiden päpstlichen Schreiben wird auf die Notwendigkeit eines substanziellen Wandels verwiesen, um die Objektivität der Gegenwart Christi zu gewährleisten. An beiden Schreiben wurde mehrfach kritisiert, dass die transsignifikatorischen Ansätze zu schnell als relativistisch abgetan werden. Zur Debattenlage siehe auch folgenden Artikel in diesem Heft: *Benjamin Dahlke*, Sakramentenontologische Diskussionen im Vorfeld der Enzyklika *Mysterium fidei* (1965) in: MThZ 74/3 (2023) 255–169.

diskutiert, sondern gerade im ökumenischen Kontext gilt die klassische Transsubstantiation weiterhin als das römisch-katholische Modell.¹¹ Gerade im Feld der analytischen Theologie hat sich für eine „römische Theorie“ die Bezeichnung *real presence/real absence theory* etabliert:

„The Roman view has sometimes been referred to as a ‘real presence/real absence’ view, whereby one must assent to the real presence of the body of Christ and the real absence of the bread. However, within the Roman manner, the tradition has distinguished further nuances regarding how the body comes to be present. [...] These views entail that there is a separation of substance from sensible qualities that occurs at the Eucharist. Both the body of Christ and the bread are divided along substance/sensible qualities lines. For the body of Christ, the substance arrives at the location of the bread, but none of its sensible qualities do. For the bread, its substance is removed, while all of its sensible qualities remain.¹²

Bei näherer Betrachtung wird ersichtlich, dass die vermeintlichen Antithesen zwischen personaler oder leiblicher Gegenwart Christi und relationaler Ontologie oder Substanzmetaphysik auf ein noch grundlegenderes Problem verweisen: Was ist der primäre Gegenstand der eucharistischen Realpräsenz: der Leib Christi oder Christus als Ganzer? Sowohl Transsubstantiation als auch Transsignifikation versuchen ein Modell anzubieten, mithilfe dessen sowohl die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi als auch die Gegenwart von Christus selbst als Ganzem oder als Person in der Eucharistie gedacht werden kann. Dabei gehen die Theorien aber diametral anders vor: Modelle, die an der klassischen Transsubstantiationslehre orientiert sind, verweisen zunächst auf die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, welche durch einen Substanzwandel objektiv und wirklich erreicht worden sei. Durch die Gegenwart des Leibes und Blutes geht die Gegenwart des ganzen Christus mit einher, nämlich aufgrund der ontologischen Relation von Leib und Subjekt:

„In this sacrament, the words bring it about that the material things they make to be signs contain without remainder the reality they signify: the body and blood of Jesus, and thereby, naturally inseparable from these, the total reality of Jesus Christ himself.“¹³

Transsignifikatorische Ansätze hingegen argumentieren, dass im eucharistischen Vollzug Christus selbst in personaler Weise gegenwärtig wird. Dieses personale Ereignis sei derart realsymbolisch vermittelt, dass das Brot zum Leib Christi und der Wein zum Blut Christi wird. Die Gegenwart des Leibes Christi ist also vom Ereignis einer personalen Christuspräsenz abhängig:

¹¹ Vgl. beispielsweise Richard Cross, Catholic, Calvinist, and Lutheran Doctrines of Eucharistic Presence. A Brief Note towards a Rapprochement, in: IJST 4/3 (2002) 301–318; James Arcadi, On the Intelligibility of eucharistic Doctrine(s), in: J. Arcadi; J. T. Turner Jr. (Eds.), The T&T Clark Handbook of Analytic Theology, London 2021, 463–476. Darüber hinaus findet sich eine kurze Übersicht zu aktuellen analytischen Theorien zur Realpräsenz in diesem Band: Damiano Migliorini, The Eucharist according to gunk-relational ontology, in: MThZ 74/3 (2023), 315–330.

¹² Arcadi, On the Intelligibility (wie Anm. 12), 468–469.

¹³ Bruce D. Marshall, What is the Eucharist? A Dogmatic Outline, in: H. Boersma; M. Levering (Eds.), The Oxford Handbook of Sacramental Theology, Oxford 2015, 658–681, hier 673.

„Kraft der von Christus gestifteten und von der Kirche im Glauben bejahten Sinngebung sind Brot und Wein wirkliche Zeichen, eine spezifische sakramentale Erscheinungsform des schon real und persönlich für uns gegenwärtigen Herrn.“¹⁴

Als Hauptdiskussionspunkt der folgenden Überlegungen soll nach dem bisherigen Vergleich eine Theorie zur eucharistischen Realpräsenz analysiert werden, die formal mehr dem Bereich der Transsubstantiation zuzuordnen ist – auch wenn explizit keine *real presence/real absence theory* vertreten, inhaltlich aber das Grundverständnis der Feier der Eucharistie als Ort der personalen Christusbegegnung hervorgehoben wird.

2. Eucharistie und Impanation bei Marylin McCord Adams

Die anglikanische Theologin und Mediävistin Marylin McCord Adams ist vor allem für ihre Behandlung des *Problems des Übels* bekannt; und ihr theologisches Denken ist grundsätzlich soteriologisch und christologisch orientiert. Daher steht auch ihre Eucharistietheologie im Kontext ihrer Auseinandersetzung mit dem Problem des Übels. An diesem Punkt tritt McCord Adams' spezifischer methodologischer Ansatz heraus. Ihre Theologie ist sowohl stark geprägt von scholastischen Denkfiguren, insbesondere des Hoch- und Spätmittelalters, als auch durchweg beeinflusst von sogenannten „turn-of-the-twentieth-century British theologians“¹⁵ und deren reformierter Sicht bezüglich des Person-Seins Christi und der Bedeutung von Sakramentalität als des Grundvollzuges der Gemeinschaft der Gläubigen. Eucharistie ist somit zuallererst ein Ort der Christusbegegnung und zielt auf die *unio cum Christo* ab. In McCord Adams' soteriologischem und ontologischem Gesamtrahmen impliziert nun aber genau diese Überzeugung eine ontologisch starke Auffassung der leiblichen Realpräsenz Christi.

Im Folgendem wird kurz ihre soteriologische Rahmentheorie skizziert sowie ihre darin eingebettete Christologie, da beides den theoretischen Boden für ihre Auseinandersetzung mit der Eucharistie im Allgemeinen und mit der Realpräsenz im Speziellen bilden wird. Diskussion und Kritik dieser Eucharistietheologie werden dann den Hauptteil des Artikels ausmachen.

2.1 Soteriologischer Rahmen

In Ihren beiden Hauptwerken *Horrendous Evils and the Goodness of God*¹⁶ und *Christ and Horrors*¹⁷ argumentiert Sie für eine soteriologische Behandlung des Theodizeeproblems anstelle einer apologetischen: Statt nach rechtfertigenden Gründen dafür zu suchen, weshalb Gott allgemein Übel in der Welt zulässt oder zumindest nicht verhindert, soll gefragt

¹⁴ Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf² 1968, 93.

¹⁵ Marylin McCord Adams, Christ and Horrors. The Coherence of Christology, Cambridge 2006, 20.

¹⁶ Dies., Horrendous Evil and the Goodness of God, Ithaca 2000.

¹⁷ Dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15).

werden, wie Gott von den konkreten, partikularen Übeln erlösen kann, mit denen die Welt und einzelne Menschen konfrontiert sind.¹⁸

Ihr soteriologischer Ausgangspunkt liegt im Ausweis einer zweifachen ontologischen Nicht-Optimalität: Erstens ist die *conditio humana* im Allgemeinen und zweites die Gott-Mensch-Beziehung im Speziellen nicht optimal. Diese zweifache Nicht-Optimalität ist systematisch und metaphysisch begründet: Die notwendige Verbundenheit und gegenseitige Durchdringung von Personalität und Materialität ist unser metaphysisches „Design“, da wir als „embodied persons, personal animals, and enmattered spirits in a material World [...] like this“¹⁹ geschaffen wurden. Beide Dimensionen sind an sich gut, aber ihre Verbindung bringt intrinsische metaphysische Nichtübereinstimmungen („Matches“) bzw. Disharmonien mit sich: Erstens ist im Menschen selbst seine einerseits geistig-personale und andererseits biologisch-animalische Verfasstheit problemgenerierend. Zweitens ist das Verhältnis des Menschen zur materiellen Welt, in die er notwendigerweise eingegliedert ist, fragil. Drittens ist die Gott-Mensch-Beziehung und -Kommunikation mehr als heikel, da Gottsein und Menschsein „metaphysisch inkongruent“ sind.²⁰

An dieser Stelle führt McCord Adams die existenzielle Kategorie „Horror“ bzw. „horrendous Evil“ (grauenhaftes Übel) ein. Es ist die eben ausgeführte metaphysische Verfasstung, derer wegen der Mensch grundsätzlich „Horror“ ausgesetzt und fundamental vulnerabel ist. Die aktive und passive Partizipation am „Horror“ ist in McCord Adams’ Theorie das Fundament des Übels.²¹

Sie definiert „Horror“ folgendermaßen:

„I begin with the *existentialists*’ category of personal meaning, and define ‘horrors’ as ‘evils the participation in (the doing or suffering of) which constitutes *prima facie* reason to doubt whether the participant’s life could (given their inclusion in it) have positive meaning for him/her on the whole.“²²

Standardbeispiele für Horror-Erfahrungen sind sexueller Missbrauch, Folter, Kriegsverbrechen, aber auch Krebserkrankungen und schwere Depression. Was als Horror erfahren wird, ist zwar in gewissen Graden individuell und kulturell unterschiedlich, aber systematisch immer gleich: Die menschliche Kapazität, dem eigenen, partikularen Sein und Leben Bedeutung und Sinn zuzuschreiben, wird fundamental und strukturell erschüttert und korrumpt. Horror lässt den, der daran teilhat, radikal daran zweifeln, ob das eigene Leben noch lebenswert ist. Horror zerstört die Möglichkeit, dem individuellen Sein eine positive Bedeutung beizumessen und deformiert und degradiert die eigene Personalität. Nach McCord Adams ist die menschliche Fähigkeit sich selbst und der Welt Bedeutung zuzuschreiben, entscheidend für unseren Personenstatus. Horror-Erfahrungen sind genau deshalb so dramatisch und für McCord Adams der eigentliche Kern des Übels in der Welt,

¹⁸ Vgl. ebd., 32–38.

¹⁹ Ebd., 37.

²⁰ Vgl. dies., The Coherence of Christology. God, enmattered and enmattering, in: PSB 26/2 (2005) 157–179, hier 158–159.

²¹ Vgl. ebd., 157.

²² Dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 32.

weil sie genau diese „Meaning-Making“-Fähigkeit angreifen und im schlimmsten Fall dauerhaft und irreparabel zerstören.²³

Unsere Vulnerabilität für Horror ist – wie bereits dargelegt – das Ergebnis einer zweifachen ontologischen Nicht-Optimalität. Als materiell-verkörperte, partikulare Personen in einer materiellen Welt wird die Fähigkeit, die unseren Personenstatus und (damit) unsere Gottesebenbildlichkeit (am meisten) ausmacht, zu unserer Achilles-Verste. Daher ist es nach McCord Adams an dieser Stelle angebracht zu fragen: Warum hat uns Gott als materielle-verkörperte Personen *in einer materiellen Welt* wie der unseren geschaffen? Wieso schuf uns Gott als *so radikal vulnerabel* für Horror-Erfahrungen? Diese Fragen führen McCord Adams dazu, eine kosmologische Teil-Hypothese bezüglich göttlicher Schöpfungsmotive und Ziele aufzustellen. Gottes Liebe für die Schöpfung drücke sich einerseits darin aus, dass Gott die materielle Schöpfung dem Göttlichen so ähnlich wie möglich machen möchte, ohne dass sie dabei ihre Eigenheit und Integrität verliert, welche in besonderer Weise in ihrer Materialität liegt. Dies kann als „Assimilierungsziel“ bezeichnet werden. Andererseits strebt Gott nach einer Einheit/Vereinigung mit seiner Schöpfung – und zwar in einer radikal intimen, und daher personalen Weise. Dies nennt McCord Adams Gottes „Vereinigungsziel“.²⁴

Menschen als materiell-verkörperte Wesen in einer materiellen Welt sind der stärkste Ausdruck von Gottes Assimilierungsziel, da sie so gottähnlich wie möglich und gleichzeitig immer noch materiell sind. Diese Gottesähnlichkeit geht aber mit einem hohen Preis einher: nämlich der systematischen „Horror-Vulnerabilität“. Dieser Preis scheint das göttliche Schöpfungsmotiv *ad absurdum* zu führen. Doch ist nach McCord Adams im zweiten Motiv Gottes, dem Motiv der göttlichen Vereinigung, die *Lösung* schon angelegt: die intime und personale Vereinigung mit Gott, welche den individuellen Menschen mit seiner konkret erfahrenen Lebenswirklichkeit umfasst. An dieser Stelle zeigt sich in prägnanter Weise McCord Adams' spezifische soteriologische Hypothese: Gottes Erlösungswille und -wirken kann sich nicht allgemein auf den Kosmos oder auf die formale Natur des Menschen beziehen, sondern es geht um die konkrete Lebenswirklichkeit eines jeden Menschen, da genau diese der beschriebenen „Horror-Vulnerabilität“ ausgeliefert und somit von konkreten „Horror-Erfahrungen“ geprägt ist:

„Since this world is horror-infested, Divine love for created persons must mean that God knows how and intends to be good-to us even after the *prima facie* worst has already happened. My contention is that God cannot be good-to an individual created person unless God guarantees to him/her a life that is a great good to him/her on the whole, *and* unless God makes good on any horror-participation by that individual, not merely within the context of the cosmos as a whole, but within the framework of that individual horror-participant's own life.“²⁵

²³ Vgl. dies., The Coherence of Christology (wie Anm. 20), 157–158.

²⁴ Vgl. dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 39.

²⁵ Ebd., 45.

Dabei reicht es nach McCord Adams nicht, dem erfahrenen Übel – aka „Horror-Partizipation“ – ein größeres erfahrbares Gut – aka Beziehung zu Gott – gegenüberzustellen, vielmehr muss das Übel muss aufgehoben²⁶ („defeated“) werden. Aufhebung bedeutet hier wiederum, dass die konkret erfahrenen Übel organisch integriert werden in ein größeres Ganzes, welches einen vielfach größeren, positiven Wert für das Leben der konkreten Person hat. Das konkret erlebte Übel wird so einerseits ernstgenommen und erfährt andererseits durch die Integration eine Heilung und Neubewertung. Da „Horror-Erfahrungen“ aber die desaströse Eigenheit zukommt, die menschliche Fähigkeit, dem eigenen Leben Bedeutung und Sinn zuzumessen, zu korrumpern und zu zerstören, muss nach McCord Adams das größere Ganze, in welchem diese Erfahrungen integriert und aufgehoben werden, unvergleichbar gut und positiv für den konkreten Menschen und dessen Sinnbewertung sein. Dies kann nach McCord Adams nur in der intimen und personalen Beziehung mit Gott gewährleistet werden, da diese nach christlicher Überzeugung unvergleichlich gut für Gottes Geschöpfe ist und diese Beziehung letztendlich Heilung, Glückseligkeit und Heiligung bedeutet:²⁷

„My conclusion is that the only currency valuable enough to make good on horrors is God, and the horror-participant’s overall and eventual beatific intimacy with God.“²⁸

Doch wie kann eine solche persönliche und intime Beziehung gelingen? Gerade wenn die Inkongruenz zwischen Gott und Mensch die zweite, schon erwähnte metaphysische Nicht-Optimalität ausmacht, stellt sich diese Frage in aller Hartnäckigkeit. Hier kommt nun erneut Gottes zweites Motiv ins Spiel: Gottes Wunsch nach personaler Vereinigung in intimster Weise mit seiner Schöpfung führt zur radikale Solidarisierung Gottes mit dieser, insofern Gottes Wort die menschliche Natur und damit das kreatürlich-materielle Schicksal in hypostatischer Union annimmt. Indem sich Gott selbst mit einer partikularen menschlichen Natur vereint und in der Schöpfung als individuelle menschliche Person gegenwärtig wird, teilt er die Natur alles Geschöpflichen. Entscheidend ist dabei für McCord Adams, dass Gott bzw. das Wort Gottes vollumfänglich die kreatürliche Situation teilt, also auch deren „Horror-Vulnerabilität“:

„If human nature proverbially straddles the divide between matter and spirit, God can share the nature of all creatures by uniting Godself to a particular human nature and so enter creation as a particular human being. God Incarnate shares not only our nature but also our plight in a material world such as this, the divine Word also becoming radically vulnerable to horrors.“²⁹

²⁶ Aufhebung muss hier als dialektische Aufhebung im dreifachen Sinn verstanden werden. Aufhebung als Beendigung/Überwindung, als Bewahrung/Erhaltung und als Transformation/Integration.

²⁷ Vgl. dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 45–47.

²⁸ Ebd., 47.

²⁹ Dies., The Coherence of Christology (wie Anm. 20), 160. Obwohl McCord Adams' Gotteslehre sich stark am klassischen Theismus à la Thomas orientiert, lehnt sie doch (mindestens) eine klassische Eigenschaft Gottes ab: nämlich seine Leiden(schaft)slosigkeit/Impassibilität. Aufgrund dieser Abweichung vom klassischen Theismus und ihrer Rede von Gott als Person nimmt sie eindeutig personal-theistische Elemente auf.

Gott geht eine solch intime und personale Beziehung zur materiellen Schöpfung ein, dass er sich mit dieser in radikalster Weise identifiziert, da er durch die Menschwerdung selbst am Horror partizipiert: Das inkarnierte Wort Gottes ist qua menschlicher Natur nicht nur vulnerabel gegenüber dem Horror, sondern erfährt diesen im Leben Jesu von Nazareth auch ganz konkret.³⁰

Gleichzeitig führt diese göttliche Solidarität dazu, dass geschöpfliche „Horror-Vulnerabilität“ im Allgemeinen und damit auch unsere konkreten „Horror-Erfahrungen“ im Speziellen integrativer Teil unserer (bewussten oder unbewussten) Gottesbeziehung werden. Da die intime Beziehung mit Gott das ultimative und unvergleichbare Gut für das Individuum darstellt, kann die Horror-Partizipation aufgehoben („defeated“) werden:

„By catching up our horror-participation into a relationship that is incommensurately good for us, Divine participation in horrors defeats their *prima facie* life-ruining powers.“³¹

Die Inkarnation stellt also die Schlüsselrolle dafür dar, wie Gottes Erlösungswillen und -wirken nicht nur dem Kosmos im Ganzen, sondern die individuelle menschliche Person mit ihrer konkreten Lebenswirklichkeit und Erfahrung umfassen kann. Die vollständige Identifizierung und Überwindung der „Horror-Vulnerabilität“ durch die Annahme einer konkreten Menschnatur ist dabei die Lösung dafür, wie Gott sich mit seiner Schöpfung personal vereinen kann, ohne ihre materielle Integrität und Eigenständigkeit zu torpedieren.

2.2 Christus als „Horror-Defeater“

Doch inwiefern ermöglicht die Menschwerdung des Wortes Gottes die Überwindung des Horrors innerhalb der konkreten Lebenswirklichkeit partikularer Menschen? „Horror-Aufhebung“ kann, so McCord Adams, strukturell als ein Prozess verstanden werden, der in drei Stufen abläuft.

„Stage I: establishing a relation of organic unity between the person’s horror-participation and his/her intimate, personal, and overall beatific relationship with God;

Stage II: healing and otherwise enabling the horror-participant’s meaning-making capacities so that s/he can recognize and appropriate some of the positive significance laid down in Stage I;

Stage III: recreating our relation to the material world so that we are no longer radically vulnerable to horror.“³²

Die erste Stufe (*Stage I*) bezieht sich direkt auf die Menschwerdung Gottes und Gottes Identifizierung und Solidarisierung mit der Schöpfung durch göttliche „Horror-Partizipation“. Dadurch wird die Horror-Partizipation der Schöpfung in die heilende und glückselig machende, personale Beziehung zu Gott integriert. Durch die Inkarnation und die dadurch erreichte, intimere Beziehung zwischen Gott und Schöpfung kann die Gefahr entmachtet werden, dem eigenem Sein keinen Sinn und keine Bedeutung mehr zuschreiben zu können.

³⁰ Vgl. dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 40–41.

³¹ Ebd., 40.

³² Ebd., 66.

Obwohl die Menschwerdung Gottes die Überwindung der „Horror-Vulnerabilität“ und „-Partizipation“ für alle Menschen grundsätzlich ermöglicht, braucht es persönliche Annahme und Entfaltung, um die Überwindung und Heilung in der erlösenden Beziehung mit Gott fruchtbar werden zu lassen. Dies wird mit der zweiten Stufe (*Stage II*) angezeigt. McCord Adams betont, dass durch göttliche Identifikation mit der menschlichen „Horror-Partizipation“ in Leben und Sterben Jesu Christi objektiv und universell ein positiver Aspekt bezüglich der menschlichen Ausgesetztheit für Horror eingetragen wurde, es aber der freien und subjektiven Anerkennung und Entfaltung für die wirkliche Aufhebung bedarf. Letztendlich muss aber auch das Verhältnis zwischen materieller Welt und verkörperten Personen universal transformiert werden, sodass die daraus resultierenden metaphysischen Disharmonien, beseitigt werden (*Stage III*). Die Individual-Erlösung muss in die Universal-Erlösung der ganzen materiellen Schöpfung münden. Tatsächlich verweist McCord Adams darauf, dass zwar Stufe 1 mit dem Inkarnations-Ereignis erreicht ist, aber weder Stufe 2 und natürlich auch nicht Stufe 3 vollumfänglich erfüllt sind. Stufe 3 kann erst am Ende aller Zeiten vollendet werden, wenn die ganze materielle Schöpfung erlöst wird. Die Realisierung von Stufe 2 hingegen kann und soll im individuellen, endlichen Leben angestrebt werden, auch wenn für die allermeisten Menschen eine vollständige Realisierung vermutlich nicht zu Lebzeiten stattfinden wird.³³

Gerade aber diese subjektive Realisierung der „Horror-Aufhebung“ durch die Integration der eigenen „Horror-Erfahrungen“ in die Beziehung zu Gott bedarf einer Art Einübung sowie verschiedener Lernorte und Vorbilder: Gelebte kirchliche Gemeinschaft³⁴ mitsamt ihrer liturgischen und sakramentalen Ausdruckformen kann ein Ort für eine solche Integration sein.

2.3 Eucharistie als körperlich-personale Christusbegegnung

2.3.1 Sakamente: Materialität und Performanz

Sakamente umfassen in ihrer Performanz immer das Eingebettet-Sein in einen liturgischen Ritus, menschliche Akteure, ein materielles Objekt und bestimmte körperliche Handlungen. Sowohl die sogenannte Material- als auch Wortseite eines Sakraments sowie der rituell-liturgische Kontext weisen einen unhintergehbaren materiellen Aspekt auf. Christliche Liturgie und insbesondere der Sakramenten-Vollzug stellen für McCord Adams ein Drama mit materiell realisierten Kultvollzügen dar.³⁵ Dabei verteidigt und betont sie die Angemessenheit eines materiell realisierten Ritus und diskutiert die folgenden kultkritischen Argumente:

³³ Vgl. ebd., 47–48, 51–52, 66–68.

³⁴ An dieser Stelle muss kurz erläutert werden, dass es für McCord keines Christusbekenntnisses für die Realisierung der zweiten Stufe der „Horror-Aufhebung“ bedarf. Ganz im Gegenteil können gerade auch andere religiöse Traditionen in gleicher Weise zum Lernort der eigenen Gottesbeziehung werden.

³⁵ Vgl. dies., Eucharistic Drama. Rehearsal for a Revolution, in: W. V. Lugt; T. Hart (Hg.), Theatrical Theology. Explorations in Performing the Faith, Eugene 2014, 203–223, hier 203–204.

Erstens, so ein Vorwurf, würden materiell realisierte Riten ein falsches Gottesbild forcieren; Gott sei aber nicht einem Kult-Automatismus unterworfen. Gnadenwirkungen Gottes könnten zudem nicht durch menschliche Vollzüge bewirkt werden. Zweitens verkehrten materiell realisierte Riten auch das Gott-Mensch-Verhältnis; Gott sei ja nicht interessiert an äußerlichen Kulthandlungen, sondern *schaue ins Herz*. Anders gesagt: Für eine spirituelle, personale Beziehung zu Gott seien materielle, körperliche Vollzüge entweder irrelevant oder störend. Die Lösung von materiell realisierten Riten und die Konzentration auf unseren – im Vergleich zum Körper – edleren und somit gottesgefälligeren Geist sei die logische Folge.³⁶

McCord Adams' soteriologische Perspektive und anthropologische Diagnose der „Horror-Vulnerabilität“ führt sie aber zu einem anderen Ergebnis: Eine Praxis der Gottesverehrung, die von jeglichen körperlich-materiellen Vollzügen und materiellen Kultobjekten als Teil dieser Vollzüge absehe, tendiere nicht nur zu einem Elitismus, sondern übersehe auch, dass die materiell-körperliche Verfasstheit menschlicher Personen und der Welt essenzieller Teil der Schöpfung sei:

„We are by nature *embodied* persons, personified matter, enmattered spirit; both poles are brought together in our very selves. Moreover, the attempt somehow to detach or abstract the personal from the material in human beings and bring the personal to God while leaving the material behind would constitute a betrayal of the human vocation.“³⁷

Gottesdienst als Form der Kommunikation mit Gott und als Ort der gelebten Gottesbeziehung würde dann fehlgehen, wenn ein Dialogpartner – salopp gesprochen – nicht als der, der er ist, Teil dieser Kommunikation sein dürfe:

„Thus, if what God especially wants with us is enmattered personhood, personified matter, ‘ourselves, our soul and bodies,’ one would expect God to sponsor a material cult that engages human beings in every dimension and that has something for everyone at whatever stage of life.“³⁸

McCord Adams schreibt Sakramenten und Liturgie in erster Linie eine Art pädagogische Wirkung zu. Liturgie und insbesondere Sakramente dienten der subjektiven Realisierung der „Horror-Aufhebung“. Wie bereits dargelegt, ist mit der Menschwerdung des Wortes Gottes objektiv diese „Horror-Aufhebung“ bereits ermöglicht. Die Realisierung der Aufhebung durch die Integration der je individuellen „Horror-Partizipation“ an der heilenden und glückselig machenden, personalen Beziehung mit Gott muss aber im je einzelnen Subjekt selbst erst noch geschehen. Dieser Prozess kann durch Erziehung, „Hilfsmittel“, Vorbilder und Lehrer positiv gefördert, wenn auch nie erzwungen werden.

³⁶ Vgl. dies., Some Later medieval Theories of the Eucharist. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus and William Ockham, New York 2010, 32 f.

³⁷ Dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 287.

³⁸ Ebd., 288.

2.3.2 *Mahlhalten und eucharistische Begegnung*

Wie bereits herausgestellt, wendet sich McCord Adams in ihrem Werk insbesondere dem Sakrament des Altares zu. Der regelmäßige Empfang und die regelmäßige Feier der Eucharistie können, so ihre These, in außerordentlicher Weise zur Bühne und zum Lernort der Entwicklung der Gott-Mensch-Beziehung werden. Dies ist vor allem darin begründet, dass der eucharistische Ritus die Teilnehmenden als „personified matter“ integrativ mit einbezieht. Noch ganz unabhängig davon, welche Auffassung von Realpräsenz, Wandlung und eucharistischem Opfer vertreten wird, schaffen die Grundzüge der Feier der Eucharistie ein Momentum zur Entfaltung und Anerkennung der zweiten Stufe der „Horror-Aufhebung“:

„[T]he second sacrament is particularly promising because it puts horrors front and center. By Christ’s own command, its explicit purpose is ‘to show forth the Lord’s death until He comes’: ‘do this in remembrance of me’! My suggestion is that this makes the second sacrament an apt place for horror-participants to begin ‘to learn the meanings’: to enter into an ever deeper recognition of how Stage-I horror-defeat is accomplished through Christ’s Incarnation and passion, and thereby to take some steps towards Stage-II horror-defeat.“³⁹

McCord Adams betont daher, dass zwei Kernbedeutungen der Eucharistie ins Zentrum gestellt werden müssen; (i) Eucharistie als Tisch- und Mahlgemeinschaft und (ii) Eucharistie als Gedächtnismahl des Todes Christi. Beide Bedeutungsdimensionen verweisen sowohl auf die materiell-personale Verfasstheit des Menschen und dessen Verwobenheit mit der Schöpfung als auch auf die besagte „Horror-Vulnerabilität“.

(i) Eucharistie ist Tisch- und Mahlgemeinschaft: Im Kern ist die Feier der Eucharistie eine Tisch- und Mahlgemeinschaft, an der wir als materielle Personen teilnehmen und das geteilte Essen gemeinsam verzehren. Tisch- und Mahlgemeinschaften sind Orte, an denen sowohl unsere materielle als auch unsere personale und damit auch soziale Dimension untrennbar miteinander verwoben sind – schon allein aufgrund des profanen Aktes des Essens. Als materielle Personen sind wir nicht selbsterhaltend, sondern müssen andere *Materie* in uns aufnehmen; wir brauchen Essen, um zu überleben. Gleichzeitig sind wir in unterschiedliche Weise darauf angewiesen, dass Speise mit uns geteilt wird oder wir unser Essen teilen. Essen zu teilen ist aber immer ein zutiefst personaler und sozialer Akt, der über den Aspekt der materiellen Selbsterhaltung weit hinaus geht; wenn wir gemeinsam essen, müssen wir einander vertrauen. Wir sind einander ausgesetzt. Gemeinsames Essen führt immer zu einer Gemeinschaft und Begegnung auf einer Ebene, die uns sowohl im Hinblick auf unsere materielle als auch im Hinblick auf unsere personale Verfasstheit verletzlich werden lässt:

„Willingness to offer and to receive food from one another is a sign of covenant, a decision not to regard each other as enemies or strangers. [...] Daily bread, broken and shared, is a tie that binds – for better, for worse, for richer, for poorer, in sickness and in health, for all seasons. Daily bread, broken and shared, makes us members of one another.“⁴⁰

³⁹ Ebd., 282.

⁴⁰ Ebd., 293.

Eine Tischgemeinschaft hat immer das Potenzial, ein Ort der Sicherheit oder ein Ort der Gefahr, ein Ort der gegenseitigen Anteilnahme oder ein Ort des Missbrauchs zu werden. Die Feier der Eucharistie ist eine Tisch- und Mahlgemeinschaft, zu der uns Christus eingeladen hat, um in Gemeinschaft mit ihm zu essen. Damit sind aber die materiellen Vollzüge und unsere materielle Teilnahme keine Nebenprodukte oder reine Repräsentationen eines eigentlich geistigen Vollzuges mehr, sondern stellen eine fundamentale und konstitutive Dimension des sakralen Mahlgeschehens dar.⁴¹

(ii) Eucharistie ist Gedächtnismahl des Todes Christi: Neben der eher formalen Grundbestimmung der Eucharistie als Mahl- und Tischgemeinschaft gibt es nach McCord Adams eine klare inhaltliche Kernbedeutung der Eucharistie: Eucharistie als Gedächtnismahl des Todes Christi. Das Kreuzesopfer stellt erneut die geschöpfliche „Horror-Vulnerabilität“ vor Augen, gleichzeitig wird damit aber auch die Aufhebung des Horrors durch die Menschwerdung Gottes angezeigt.⁴²

Die Feier der Eucharistie im Ganzen wird dabei zur rituellen Bühne der vollständigen „Horror-Aufhebung“ in allen drei-Stufen: Einerseits wird mit der Anamnese des Kreuzestodes und damit einhergehend auch des gesamten Inkarnations-Ereignisses (Leben und Wirken Jesu Christi) die erste Stufe der „Horror-Aufhebung“ repräsentiert: Gott selbst nimmt das geschöpfliche Schicksal an. Die dadurch erreichte intime und personale Beziehung zwischen Gott und seinen Geschöpfen kann zum Ort der Heilung und Aufhebung der partikularen Horror-Erfahrungen werden. Gleichzeitig bedeutet Anamnese hier aber nicht nur Erinnerung, sondern *vergegenwärtigende Erinnerung*: Die Menschwerdung und Selbstingabe Gottes kann im Hier und Jetzt präsent und wirksam werden – Realisierung und Entfaltung der subjektiven „Horror-Überwindung“ als zweiter Stufe der „Horror-Aufhebung“. Letztendlich werden das himmlische Mahl und die himmlische Gemeinschaft in der Feier antizipiert; diese verweisen auf die vollständige subjektive und intersubjektive Transformation der menschlichen Geschöpfe und der materiellen Schöpfung in der dritten Stufe der „Horror-Überwindung“.⁴³

In gewisser Weise kann jeder eucharistischen Auffassung diese pädagogische Wirkung zugeschriebenen werden. Die Perspektive auf die Feier als Tisch- und Mahlgemeinschaft, versammelt zum Gedächtnismahl des Todes Christi, sowie der Blick auf die personal-materielle Verfasstheit der Versammelten als Repräsentanten der ganzen (materiellen) Schöpfung plausibilisieren nach McCord Adams zudem ein bestimmtes Eucharistieverständnis. Denn nur eine ontologisch starke Auffassung der realen und objektiven Gegenwart von Leib und Blut Christi kann auch gewährleisten, dass wir in der Eucharistie *Christus selbst begegnen*. Die Feier der Eucharistie wird somit zu einer „scene in which we meet embodied person to embodied person [...]“⁴⁴.

⁴¹ Vgl. Ebd., 294–295.

⁴² Vgl. dies., Coherence of Christology (wie Anm. 20), 172–173.

⁴³ Vgl. ebd., 172–173.

⁴⁴ Dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 292.

2.3.3 *Impanation und somatische Realpräsenz*

Das Verständnis der Eucharistie als Ort der personalen Christusbegegnung führt McCord Adams dazu, die wahre, wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes zu betonen: Personale Entitäten in einer materiellen Schöpfung müssen immer und notwendigerweise materiell verkörpert (*embodied*) sein. Eine personale Begegnung in der Schöpfung ist nämlich immer eine leibliche, d. h. eine durch einen materiellen Körper vermittelte. Personalität superveniert über Materialität und kann im Bereich der Immanenz niemals von dieser losgelöst sein. Somit muss Christus *leiblich* gegenwärtig werden, um für jemanden *personal* gegenwärtig zu sein – was nichts anderes bedeutet, als dass der Körper Christi wirklich präsent sein muss. Aus diesem Grund ist McCord Adams' Theorie formal eher den klassischen Theorien zur Realpräsenz zuzuordnen: Durch das Gegenwärtig-Werden des Leibes und Blutes Christi wird Christus als Ganzer (mit) gegenwärtig – begründet mit der ontologischen (natürlichen) Einheitsrelation zwischen Leib/Körper und Person.

Dennoch könne die klassische Transsubstantiationslehre⁴⁵ der Untrennbarkeit von materieller und geistiger Dimension nach McCord Adams nicht genügend gerecht werden, weshalb sie selbst eine Impanationslehre vertritt:

„The theory of impanation holds that just as the Divine Words becomes in-carnate (en-fleshed) when it assumes a particular human nature into hypostatic union with itself, so the Divine Word becomes im-panate (em-breaded) when [...] it hypostatically assumes the eucharistic bread nature on the altar.“⁴⁶

Ihre, auf einem Impanationsmodell beruhende, Theorie der Realpräsenz geht selbstverständlich mit entsprechenden ontologischen Verpflichtungen einher.

Wenn also die Präsenz Christi in der Eucharistie in analoger Weise zur Präsenz Christi in der Inkarnation zu verstehen ist, dann muss zuerst geklärt werden, wie und in welchem Modell die Inkarnation kohärent gedacht werden kann.

McCord Adams sollte angesichts ihres Vorschlags als „Chalcedon-Realistin“ bezeichnet werden.⁴⁷ Das heißt: Die Zwei-Naturen-Lehre, wie sie auf dem Konzil von Chalcedon festgehalten wurden, kann erstens nicht (ausschließlich) metaphorisch verstanden werden, vielmehr sind ontologische Aussagen immer (mit-)intendiert. Zweitens gibt uns das Konzil ein Bündel von Grundsätzen vor, die von verschiedenen ontologischen Entwürfen auch in ein kohärentes metaphysisches Modell gebracht werden können. Dadurch sind die Kohärenz und die Intelligibilität einer Chalcedon-Christologie gewährleistet. Für ihre Darstellung der Metaphysik der Inkarnation skizziert McCord Adams zuerst einen auf Chalcedon und auf dem scholastischen Denken basierenden theoretischen Entwurf, um in einem zusätzlichen Schritt die dadurch skizzierte Theorie mit Hilfe scholastischer Substanzmetaphysik⁴⁸ weiter zu entfalten.

⁴⁵ Für eine kurze Skizzierung ihrer Argumentation gegen eine Transsubstantiation siehe Fußnote 62.

⁴⁶ Dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 296.

⁴⁷ Vgl. dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 106–107 sowie 108–109.

⁴⁸ Sie bezieht sich stark auf die christologischen Überlegungen von Thomas, Scotus und Ockham.

Nach McCord Adames gibt uns Chalcedon (u. a.) folgende (ontologisch relevanten) Grundsätze für ein Modell der Inkarnation vor: (i) Christus besitzt zwei verschiedene NATUREN – eine göttliche und eine menschliche. (ii) Christus ist eine Person, ja ein Subjekt, da beide NATUREN eine Einheit bilden (unvermischt und ungetrennt). Diese VORGABEN werden ergänzend erläutert durch folgende v. a. scholastische Interpretationen der Zwei-NATUREN-Lehre: (iii) In der Inkarnation nimmt das WORT GOTTES, d. h. die zweite Person der göttlichen TRINITÄT, eine partikulare, menschliche Natur in hypostatischer UNION an. (iv) Das WORT GOTTES ist die eine Person, d. h. das eine (ontologische) Subjekt und somit das eine SUPPOSITUM „in“ CHRISTUS, dem beide NATUREN (unvermischt und ungetrennt) zukommen. (v) Die Inkarnation resultierte aus einem freien und kontingenten WILLENSCHLUSS GOTTES. (vi) Die Annahme der Menschnatur kann (theoretisch) jederzeit zurückgenommen werden, auch wenn Gott dies (aufgrund seiner Güte) niemals tun würde.⁴⁹

Um die Zwei-NATUREN-Lehre und das Dogma der Inkarnation vor dem Hintergrund einer aristotelischen Substanzmetaphysik formulierbar zu machen, wird von McCord Adams die folgende metaphysische These aufgestellt:

„(T10) it is possible for a primary substance x that is essentially of substance-kind K also to possess/be/come to be of substance K' (where K is not the same K') contingently and non-essentially.“⁵⁰

Darin zeigt sich die Verbundenheit zu aristotelischen Grundannahmen, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses von erster und zweiter Substanz:

„(T9) for each primary substance x , there is *only one* secondary substance-kind K that pertains to it through itself and is essential to it, in the sense that x could not exist without being a K .“⁵¹

Entsprechend dieser VORGABEN ist es also unmöglich, dass eine individuelle Substanz zwei verschiedenen Substanzarten essenziell zugehörig sein kann. Obwohl menschliche Natur und die göttliche Natur zwei verschiedenen Substanzarten angehören, wird nach scholastischem VERSTÄNDNIS der in (T9) angezeigte aristotelische GRUNDSATZ nicht verletzt, da nach Chalcedon nicht verlangt wird, dass das WORT GOTTES beiden Substanzarten *essentiell* zugehörig ist. Das WORT GOTTES ist essentiell göttlich und nur kontingenzt menschlich (da das WORT GOTTES die Annahme der Menschnatur zurücknehmen könnte), d. h. T10 steht nicht im Widerspruch zu T9. Es bleibt aber zu klären, wie eine Substanz x gleichzeitig einer Substanzart essentiell und einer anderen Substanzart nur kontingenzt zugehörig sein kann (siehe T10). Das damit aufgeworfene Problem wird durch folgenden Gedanken noch verschärft: Von dem einen WORT GOTTES als Subjekt der hypostatischen UNION müssen sowohl göttliche als auch menschliche Eigenschaften ausgesagt werden können (*communicatio idiomatum*). Göttliche Eigenschaften (z. B. allwissend-zu-sein) stehen aber in einem scheinbaren Widerspruch zu menschlichen Eigenschaften (nicht-allwissend-zu-sein). Wie

⁴⁹ Vgl. dies., Christ and Horrors (wie Anm. 15), 109.

⁵⁰ Ebd., 112.

⁵¹ Ebd., 111.

also können von dem gleichen Subjekt widersprüchliche Eigenschaften ausgesagt werden?⁵² Die folgende Darstellung eines Lösungsvorschlags, den McCord Adams formuliert, ist nur eine Skizzierung der scholastischen Behandlung beider Probleme und erfolgt in etwas verschlankter Weise.⁵³ T10 und das Problem widersprüchlicher Eigenschaftszuschreibung können durch folgende metaphysische Annahme versöhnt werden:

„(T13) it is metaphysically possible for any creatable substance nature to be ontologically dependent upon something else as its subject.“⁵⁴

Entscheidend in der aristotelischen Substanzmetaphysik ist, dass eine erste Substanz immer das Subjekt, das ultimative Suppositum sein muss, welches niemals einem anderen Subjekt/Suppositum zukommen kann und somit metaphysisch unabhängig ist. Für die scholastischen Anwendung der aristotelischen Substanzmetaphysik auf ein Modell der Inkarnation wird die differenzierte Rede von der Substanznatur und einer Transformation der aristotelischen Vorgaben prägend insofern, als zwischen dem metaphysischen Normalfall und einem metaphysischen Sonderfall für geschaffenen Substanznaturen unterschieden werden darf: (i) Jede erste Substanz hat notwendigerweise seine eigene individuelle Substanznatur, die einer bestimmten Substanzart zugehörig ist. Sokrates ist eine erste Substanz und hat eine individuelle Substanznatur der Art Mensch und gehört somit essenziell der Art Mensch an. (ii) Im metaphysischen Normalfall sind geschaffenen Substanznaturen von nichts außer sich selbst als Subjekt ontologisch abhängig, d. h. das Subjekt, das die individuelle Substanznatur hat, wird genau zu der individuellen ersten Substanz von der Art, die die in Rede stehende Substanznatur hat. Damit ist die erste Substanz das metaphysisch unabhängige Subjekt/Suppositum, das von keinem anderen Subjekt ausgesagt werden kann und von dem, aufgrund der eigenen individuellen Substanznatur, bestimmte Eigenschaften ausgesagt werden können. Diese Systematik gilt immer – außer freilich im metaphysischen Sonderfall der Intervention Gottes. Durch Gottes Eingreifen kann eine geschaffenen Substanznatur einer bestimmten Art ontologisch von etwas anderem außer sich selbst abhängig sein, d. h. die Substanznatur wird von einem „alien supposit“, einem Fremdsubjekt, angenommen. Das annehmende Fremdsubjekt muss dabei ontologisch unabhängig sein, d. h. es handelt sich um eine erste Substanz und somit um das metaphysisch unabhängige Subjekt/Suppositum mit einer eigenen Substanznatur. Zu der eigenen Substanznatur, die das Subjekt notwendigerweise haben muss, um den Status einer ersten Substanz zu besitzen, kommt eine weitere Substanznatur einer anderen Art *hinz*. Die *annehmende* Substanz wird zum Subjekt/Suppositum beider Substanznaturen und somit zum *Träger* von Eigenschaften *beider* NATUREN. Da die annehmende Substanz die eigene Substanznatur notwendigerweise und die angenommene (Fremd)-Substanznatur nur kontingenterweise hat, ist die annehmende Substanz das eine, einzige Subjekt, von dem jeglichen Eigenschaften bei der NATUREN ausgesagt werden – allerdings auf unterschiedliche Weise. Im Rahmen der

⁵² Vgl. ebd., 111–113.

⁵³ Für eine ausführliche Diskussion siehe beispielsweise Richard Cross, The Metaphysics of the Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus, Oxford 2002; Marilyn McCord Adams, What sort of human nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology (The Aquinas Lecture), Milwaukee 1999.

⁵⁴ McCord Adams, Christ and Horrors (wie Anm. 15), 134.

aristotelischen Substanzmetaphysik kann also die metaphysische Möglichkeit, dass durch Gottes Eingreifen eine geschaffene Substanznatur von einem anderen Subjekt ontologisch abhängig wird, durchaus eingeräumt werden. Somit kann gewährleistet werden, dass die Vorgaben von Chalcedon und die darauf Bezug nehmende scholastische Interpretation im Rahmen einer aristotelischen Substanzmetaphysik in ein kohärentes Modell gebracht werden können; ein und das gleiche Subjekt kann zwei Substanznaturen haben. Auch kann auf dieser Grundlage das Problem kontradiktorischer Eigenschaftszuschreibung gelöst werden: Das eine, einzige Subjekt ist der Träger aller Eigenschaften beider Naturen, aber auf unterschiedliche Weise: Nur die essenziellen Eigenschaften der eigenen Substanznatur kommen dem Subjekt notwendigerweise zu. Eigenschaften der angenommenen Substanznatur kommen dem Subjekt immer nur kontingenterweise zu. Dies ist auch die Grundlage für die berühmte *qua*-Klausel: Christus (= Das Wort Gottes) ist allwissend *qua* göttlicher Natur, Christus (= Das Wort Gottes) ist nicht allwissend *qua* menschlicher Natur. Da niemals Eigenschaften der Menschnatur und Eigenschaften der Gottnatur auf gleiche Weise dem Subjekt zukommen, können von dem einen, einzigen Subjekt sowohl menschliche als auch göttliche Eigenschaften ausgesagt werden, ohne dass dies zu einer Annahme einer in sich widersprüchlichen Natur des Subjektes führen müsste.⁵⁵ Mit Hilfe dieses Instrumentariums kann nun ein analoges Modell für die eucharistische Realpräsenz skizziert werden.

McCord Adams theologische und anthropologische Argumente führen sie, wie bereits skizziert, zu einer Favorisierung einer Impanationslehre:

„If corporeal eucharistic presence is desirable so that we can meet Christ embodied person to embodied person, then it seems better if it is *Christ's Body* – rather than mere bread or mere wine or their accidents – that we meet. Impanation gives us this pragmatic desideratum without turning eucharistic reception into the biting and tearing of raw meat.“⁵⁶

McCord Adams stellt nun zwei Optionen vor, eucharistische Realpräsenz in Form einer Impanation zu denken. Die erste Option geht von der folgenden These aus: Das Wort Gottes nimmt in der Eucharistie die Brotnatur (und die Weinnatur) in gleicher Weise an, wie das Wort Gottes in der Inkarnation die partikulare Menschnatur angenommen hat. Durch die Annahme der jeweiligen Brotnatur in hypostatischer Union wird in der eucharistischen Feier das Subjekt selbst, also das Wort Gottes, in gleicher Weise gegenwärtig, wie es durch die Annahme der partikularen Menschnatur in der Schöpfung selbst gegenwärtig geworden ist. Allerdings gilt es, diese Hypothese mit Hilfe der oben ausgeführten scholastische Modellierung der hypostatischen Union im Rahmen einer aristotelischen Substanzmetaphysik zu erläutern: Genau wie in der Inkarnation ist das *annehmende* Subjekt das Wort Gottes. Durch Gottes Eingreifen wird also die partikulare Brotnatur auf dem Altar der jeweiligen Eucharistiefeier ontologisch abhängig von einem Fremdsubjekt. Da dieses Fremdsubjekt das Wort Gottes ist, ist es ontologisch unabhängig und hat neben der angenommenen Natur noch die eigene Gottnatur als Substanznatur. Das annehmende Subjekt wird zum einen, einzigen Subjekt sowohl der eigenen Natur als auch der angenommenen Natur und somit

⁵⁵ Vgl. ebd., 134–137.

⁵⁶ Vgl. ebd., 304.

zum Träger aller Eigenschaften beider Naturen, die diesen aufgrund ihrer (unterschiedlichen) Artenzugehörigkeit zukommen. Da es zu den Eigenschaften einer Brotnatur gehört, materiell (d. h. auch in Raum und Zeit ausgedehnt) zu sein, wird in der Eucharistie das annehmende Subjekt, welches das Wort Gottes ist, qua Brotnatur verkörpert (*embodied*), d. h. in gewisser Weise materiell gegenwärtig. In analoger Weise wurde das Wort Gottes schon durch die Annahme der Menschnatur qua *natura humana* verkörpert, d. h. auch materiell in der Schöpfung gegenwärtig, da es eine Eigenschaft der Menschnatur ist, einen materiellen Körper zu haben.⁵⁷

Zwei Punkte müssen an dieser Stelle freilich näher betrachtet werden: McCord Adams gelingt es mit diesem Modell zum einen darzulegen, dass wir es konsistent denken können, dass Christus verkörpert gegenwärtig wird in und unter den eucharistischen Elementen, sodass unsere körperlichen Vollzüge mit den eucharistischen Gaben tatsächlich Vollzüge mit Christus werden. Im Hintergrund stehen natürlich McCord Adams' anthropologisch-theologische Überzeugungen, die besagen, dass unsere materielle Dimension und unser Leben und Handeln als „embodied persons“ alle Aspekte unseres Seins, also auch unsere Spiritualität durchdringt. Eine rein geistige Christusbegegnung wäre in diesem Sinne ja gar keine Begegnung: Eben deshalb gibt sich uns Christus selbst buchstäblich zur Gabe. Gleichzeitig schützt dieses Modell aber vor einem kruden Sakramenteralismus insofern, als in der Eucharistie nicht das Fleisch Christi verzehrt wird. Zwar ist es das Wort Gottes, das als Subjekt der Brotnatur (wahrhaft und wirklich) gegenwärtig wird auf dem Altar, das gebrochen und von uns gegessen wird, allerdings qua Brotnatur und niemals qua Gottnatur.

Zum anderen darf die Eucharistie dieser Theorie zufolge nicht als zusätzliche Epiphanie des Wort Gottes aufgefasst werden, welche sich isoliert von der Menschwerdung des Wortes Gottes in und durch Jesus Christus ereignen könnte. Entscheidend ist nämlich, dass es sich um ein und dasselbe Wort Gottes handelt, welches Mensch geworden ist, unter uns gelebt hat und für uns gestorben ist, welches auf dem Altar qua Brotnatur gegenwärtig wird. Wichtig ist hierbei auch die Überzeugung, dass die Menschwerdung des Wortes Gottes durch die Annahme einer partikularen Menschnatur auch nach Tod und Auferstehung fortbesteht. Das bedeutet aber, dass das Subjekt, welches in der Eucharistie durch die Annahme der Brotnatur gegenwärtig wird, eben das Subjekt der fortbestehenden hypostatischen Union von Gottnatur und Menschnatur ist. Das Wort Gottes nimmt neben der Menschnatur also zusätzlich noch die Brotnatur an. Daraus folgt, wie McCord Adams ebenfalls herausstellt, dass das Wort Gottes nicht nur zwei Naturen in hypostatischer Union annimmt, sondern auch zwei Körper hat, da Verkörperung sowohl mit der Menschnatur als auch mit der Brotnatur einhergeht. Tatsächlich muss an dieser Stelle sogar stringent folgen, dass Christus nicht nur zwei, sondern sogar viele Körper hat: Grundsätzlich hat er natürlich den menschlichen Körper Jesu Christi. Darüber hinaus geht mit jeder Eucharistiefeier die Annahme einer partikularen Brot- und Weinnatur und damit eine partikulare Brot- und Wein-Verkörperung einher. Die Probleme der Multilocation lösen sich dadurch, dass in jeder Eucharistiefeier zwar ein und dasselbe Subjekt aber dieses immer durch unterschiedliche partikulare Körper gegenwärtig werde.

⁵⁷ Vgl. ebd., 305 f.

Das Hauptproblem dieser ersten Option liegt für McCord Adams daher an einer anderen Stelle. Nicht die Annahme von so vielen partikularen Brotnaturen sei das Problem, sondern vielmehr, dass in jeder Eucharistiefeier eigentlich ein neuer Leib/Körper Christi gegenwärtig werde und eben nicht jener Leib/Körper Christi, der von der Jungfrau Maria geboren wurde, der gelitten hat, gekreuzigt wurde und auferstanden ist am dritten Tag. Zwar ist ein und dasselbe Subjekt, welchem all diese Erfahrungen qua Menschnatur zukommen, qua Brotnatur gegenwärtig – allerdings nicht jener Körper, der qua angenommener Menschnatur in verklärter Form zur Rechten des Vaters sitzt.⁵⁸

Daher schlägt McCord Adams eine zweite Option vor: Die annehmende Substanz ist nicht das Wort Gottes selbst, sondern jener verklärte Leib Christi, welchen das Wort Gottes qua menschlicher Natur besitzt. Die zweite Option rekuriert stärker als die erste Option auf die Vorstellung eines *verklärten* menschlichen Leibes Christi. Da Gott niemals seine Willensentscheidung, sich selbst mit einer partikularen Menschnatur in hypostatischer Union zu vereinen, revidieren wird und somit die Annahme der Menschnatur nicht wieder aufgelöst wird, und weil es konstitutiv für eine menschliche Natur ist, einen Körper zu haben, gibt es einen verklärten Leib Christi, welcher weiterhin vom Wort Gottes qua menschlicher Natur als Körper im Sinn des „*Embodiment*“ angenommen ist.

Eben dieser Körper wird nun zum Fremdsubjekt für die partikulare Brotnatur und nimmt diese in hypostatischer Union an. Damit ist dasjenige Subjekt, welches qua Brotnatur und damit qua Brotkörper in der Eucharistie gegenwärtig wird, der verklärte (menschliche) Leib/Körper Christi, welcher in einer Identitätsrelation zum Körper Jesus Christi während der Inkarnation steht, sodass in der Eucharistie nicht ein (neuer) Leib Christi gegenwärtig werde. Diese zweite Option hat allerdings mit dem (metaphysischen) Problem zu kämpfen, dass der verklärte Leib Christi nicht ontologisch unabhängig ist. Wie bereits dargelegt wurde, kann aber nur ein ontologisch unabhängiges Subjekt, also ein Subjekt, das den Status einer ersten Substanz und eine eigene Substanznatur hat, als Fremdsubjekt für eine weitere Substanznatur fungieren. McCord Adams war sich dieses Problems nur allzu bewusst und verweist auf eine ockhamsche Lösungsstrategie:

„Like a human soul, the human body of Christ is not a complete individual substance, but only part of one. If one allows with Ockham that God could make an individual substance nature depend on a substance part, then one could say that the human body of Christ is the proximate assumer of the bread nature. This would make it more natural to say that numerically the same body has two natures, a human nature and a bread nature. This version underwrites [...] that the very Body that Mary bore is present on the altar: Mary bore it according to its human nature, while it is touched and seen, bitten and chomped, according to its bread nature.“⁵⁹

Damit wäre wohl das Problem, dass dem verklärten Leib Christi nicht die geforderte ontologische Unabhängigkeit zukommt, gelöst; und man könnte gleichzeitig einen Vorteil dieser Option beibehalten: Da dieser Leib selbst kein unabhängiges Subjekt ist, ist mit der Gegenwart des Leibes qua Brotnatur auch das eigentliche Subjekt des Leibes (mit)gegenwärtig. Da dieses Subjekt das Wort Gottes ist, welches qua Menschnatur leiblich verkörpert

⁵⁸ Vgl. ebd., 304–306.

⁵⁹ Ebd., 307.

ist, ist auch das Wort Gottes und somit Christus als Ganzer in der Eucharistie gegenwärtig.⁶⁰

Tatsächlich stellt die zweite Option eine Möglichkeit dar, das zu Beginn aufgeworfene Problem des eigentlichen Gegenstandes in der Eucharistie systematisch zu lösen. Mit der Gegenwart *des Leibes Christi*, durch die Annahme der Brotnatur geht die Gegenwart von Christus als Ganzem, als Person mit göttlicher und menschlicher Natur einher, da das Subjekt des Leibes Christi das Wort Gottes ist, welches in immerwährender hypostatischer Union die partikulare Menschnatur angenommen hat. McCord Adams tendiert in ihrer Arbeit zur zweiten Option, auch wenn diese nur skizzenhaft von ihr dargestellt wird und noch weiterer Durchdringung bedarf. Dennoch stellen für sie *beide* Optionen ein kohärentes und intelligibles metaphysisches Modell der Realpräsenz dar.

2.3.4 Kritik des Ansatzes

Als erster großen Kritikpunkt an McCord Adams Ansatz muss wohl eine Unklarheit in ihren christologischen Überlegungen zur „Horror-Aufhebung“ gelten. Wie bereits dargelegt, argumentiert McCord Adams, dass durch die Menschwerdung Gottes in und durch Jesus Christus die Überwindung der „Horror-Vulnerabilität“ und „-Partizipation“ für alle Menschen grundsätzlich ermöglicht wurde. Trotzdem braucht es noch die subjektive Realisierung für die in Rede stehende Aufhebung und Heilung der je eigenen „Horror-Partizipation“. An dieser Stelle bleibt aber völlig unklar, wie durch die Annahme einer *partikularen* Menschnatur in hypostatischer Union das Heil für *alle anderen partikularen Menschen* ermöglicht wird. McCord Adams argumentiert, dass durch die Annahme einer partikularen Menschnatur Gott generell mit der materiellen Schöpfung eine intimere Beziehung eingehen kann. Doch wie kann etwas, das einer partikularen, individuellen Menschnatur zukommt, etwas konstitutiv Neues für die Schöpfung und für alle anderen partikularen Menschen im Allgemeinen eintragen? Wie kann die erste Stufe der „Horror-Aufhebung“ etwas objektiv ermöglichen, was dann in der zweiten Stufe erst noch je subjektiv realisiert werden muss?

Ein zweiter großer Kritikpunkt bezieht sich auf die Motivation für eine Theorie der Impanation⁶¹. Durch die Impanationstheorie kann nach McCord Adams gewährleistet werden, dass wir in der Eucharistie Christus „embodied person to embodied person“ begegnen. Mit Blick auf die vorgestellte metaphysische Durchdringung ist tatsächlich gewährleistet, dass wir qua Brotnatur mit dem Subjekt Christus interagieren. Dennoch steht die Frage im Raum, ob es nicht einen menschlichen oder zumindest bewusstseinsfähigen Körper braucht, damit man einem Subjekt, das durch diesen Leib verkörpert ist, personal begegnen kann. Selbstverständlich handelt es sich bei dem gegenwärtig werdenden Subjekt um das

⁶⁰ Vgl. ebd., 306 f.

⁶¹ McCord Adams befürwortet die Impanations- gegenüber der Transsubstantiationslehre, da ihrer Ansicht nach im zweiten Modell die Gegenwart des Leibes eigentlich verborgen bleibt. Da die Substanz des Leibes ohne Ausdehnung und körperlicher Materialität gegenwärtig wird, bleibt dessen Präsenz materiell-personalen Entitäten verborgen. Keine körperlich vermittelte personale Begegnung kann stattfinden. Hinzu kommt das Argument der ontologischen Sparsamkeit. Es gibt schon ein Modell der Gegenwart des Wort Gottes in der Schöpfung. Warum sollte dies nicht in analoger Weise auf den Fall der Eucharistie anwendbar sein?

Wort Gottes, weshalb jene Einschränkungen, die für *menschliche* Personen gelten, nicht eins zu eins auf die zweite Person der Trinität übertragen werden können. Dennoch stellt sich mit Blick auf den menschlichen Akteur in diesem Beziehungs- und Begegnungsge- schehen die Frage, ob von menschlicher Seite aus eine personale Begegnung stattfinden kann. Die Vorstellung, dass man qua Brotnatur und qua materiell-sozialer Vollzüge, in die das Brot miteinbezogen ist, am eigentlichen liturgisch-rituellen Geschehen und so an Christus selbst partizipiert, müsste noch stärker kontextualisiert und ins Relief gehoben werden. Damit könnte auch der in diesem Ansatz unterbelichteten Bestimmung des ekklesiologischen Leibes Christi als der Gemeinschaft aller Gläubigen Rechnung getragen werden.

3. Leiblich-körperliche Realpräsenz und personale Christusbegegnung: Abschließende Bemerkungen

Grundsätzlich stehen McCord Adams metaphysische Ausführungen zur eucharistischen Realpräsenz nicht im Mittelpunkt ihrer Überlegungen zum eucharistischen Geschehen, sondern stellen einen Vorschlag dar, wie somatische Realpräsenz, personale Begegnung und Eucharistie als Mahlgeschehen systematisch zusammengedacht und metaphysisch durchdrungen werden könnten. Der soteriologisch-christologische Rahmen und die Betonung der unhintergeharen materiellen Dimension der Schöpfung im Ganzen und von Personen im Einzelnen sind die entscheidenden Angelpunkte ihrer Überlegungen. Ihre Argumentation für eine Theorie der Impanation, also für ein Modell der eucharistischen Realpräsenz, das in gewisser Weise sogar radikaler ist als dasjenige der Transsubstantiation, ist sicherlich herausfordernd. Die Intuition, dass Sakramentalität im Allgemeinen und insbesondere die Eucharistie den Menschen und die Schöpfung in seiner Ganzheit umfassen müssen und nicht von deren Materialität und Verkörperung gelöst werden können, hat jedoch unleugbares Gewicht. Eine stärkere Einfassung der ebenfalls unhintergeharen sozialen und ekklesiologischen Dimension der Eucharistie könnte hier vielleicht brückenbildend werden, um die vermeintliche Antithese zwischen leiblicher und personaler Gegenwart zu überwinden.

In the discussion about the proper understanding of the real presence of Christ in the Eucharist, a presence understood in personal terms is often contrasted with a presence understood in bodily and material terms. This article discusses Marylin McCord Adams' theology of the Eucharist and her proposal for a metaphysical modeling of the real presence of Christ. Fundamental to her argumentation is, among other things, the ontological conviction that human persons are necessarily materially embodied. Against this background, the celebration of the Eucharist is a communal meal in which the participants are integrated in their material-personal constitution. In order for this meal to be a place of personal encounter with Christ, she argues for a strong ontological conception of the bodily real presence of Christ. This could be best thought of metaphysically by an impanation theory.