

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Stefanie Ertz · Heike Schlie ·
Daniel Weidner

Sakramentale Repräsentation

Substanz, Zeichen und
Präsenz in der Frühen Neuzeit

Mit einem Beitrag von
Stefan Manns

Wilhelm Fink

Das dieser Publikation zugrundeliegende Vorhaben wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01 UG 07 112 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Umschlagabbildungen:

Lukas Cranach (Schule?), Luther und Hus teilen das Abendmahl aus,
Holzschnitt, um 1550-1560
Jan Davidz. de Heem, Blumen- und Früchtestillleben mit Kelch und Hostie,
1648, Wien, Kunsthistorisches Museum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5248-1

STEFANIE ERTZ

Die Oberflächen der Substanz: Descartes, Leibniz und die Eucharistie

Dass die Konfessionalisierung zumindest philosophiegeschichtlicher Feinunterscheidungen das 19. Jahrhundert um einiges überdauerte, lässt sich an einem sehr zentralen Beispiel illustrieren: Außerhalb des katholischen Einzugsbereichs haben die cartesischen Hypothesen zur eucharistischen Substanzverwandlung kaum eingehendere Beachtung gefunden.¹ Dass Descartes in der zweifellos strategischen Widmung seiner *Meditationen* an die Theologen der Sorbonne die Überzeugung kundtut, mit dieser Schrift die Beweise für die Existenz Gottes und der unkörperlichen Seele „bis zu der Klarheit gebracht [zu haben], zu der, wie ich überzeugt bin, sie sich bringen lassen, d. h. dahin, daß sie als durchaus zwingende Beweise angesehen werden müssen“,² lässt sich zwar leicht den Erfolgsschemata einer (protestantisch) aufgeklärten Philosophiegeschichtsschreibung zuordnen. Weniger schon, dass Descartes die Auffassung der Theologiekonformität seiner Physik in den nachfolgenden Debatten mit bekannten Theologen (unter ihnen der in der Folge gleichsam zum Cartesianismus bekehrte Antoine Arnauld) zur Behauptung zuspitzte, dass sich seine physikalische Theorie problemlos mit dem Dogma der Transsubstantiation vereinbaren lasse – ja dass sogar erst auf ihrer Basis eine befriedigende naturwissenschaftliche Erklärungshypothese für das Mysterium der Präsenz des Körpers Christi *sub specie panis et vini* formulierbar werde:

Was die Konzilien über das heilige Sakrament lehren, stimmt so sehr mit den Prinzipien meiner Philosophie überein, dass ich nicht nur behaupten kann, es lasse sich unmöglich durch die vulgäre Philosophie erklären, sondern sogar, dass man diese als dem Glauben widerstreitend hätte verwerfen müssen, hätte man die meine zuerst gekannt.³

Mit den Widersprüchen der scholastischen Erklärungsmodelle der Transsubstantiation beseitige die cartesische Physik nämlich zugleich alle Widersprüche zwischen Glauben und Wissen, so dass sich zumindest von dieser Seite her der reformierten Kritik keine Angriffsfläche mehr biete:

Ich bin überzeugt, dass sich in meinen Argumenten nichts findet, was dem Glauben widerstreitet; ich wage sogar zu behaupten, dass der Glaube niemals stärker durch die menschliche Vernunft bestärkt worden ist [...]; so lässt sich insbesondere die Trans-

1 Vgl. etwa Gouhier: *La Pensée religieuse de Descartes*; Armogathe: *Theologia cartesiana*; Tilliette: *Philosophies eucharistiques*; Adam: *L'eucharistie chez les penseurs français*.

2 Descartes: *Meditationes*, S. XI.

3 Descartes an Marin Mersenne, 31. März 1641; zit. nach Adam: *L'eucharistie chez les penseurs français*, S. 47.

substantiation, von der die Calvinisten behaupten, sie lasse sich unmöglich durch die vulgäre Philosophie erklären, mit Hilfe der meinen mit Leichtigkeit demonstrieren.⁴

An einem weniger öffentlichen Ort – in seinen Korrespondenzen mit dem Jesuiten Denis Mesland, mit Claude Clerselier und Marin Mersenne – wird Descartes einige Jahre später zudem noch eine erweiterte Fassung seiner physikalischen Eucharistiehypothese vortragen. Diese Hypothese wird nicht mehr nur den Anspruch erheben, das Mysterium der Transsubstantiation in ein überzeugendes physikalisches Modell zu übersetzen. Sie wird vielmehr und darüber hinaus beanspruchen, auch die Möglichkeit der Verkörperung des *integrum Christi corpus* in den Altarsakramenten zu demonstrieren.

Die sichtliche Eigenlogik des Problems widerstreitet offenbar seiner vorschnellen Rubrizierung als bloßes Hindernis, als einen durch das historische Umfeld vorgegebenen, der Sache nach aber absplattbaren Umweg auf dem Weg der Naturwissenschaft in die Moderne. Sicherlich ist der theologische Input historisch; aber er ist dadurch nicht notwendig zugleich kontingent. Es gibt zumindest eine auffällige Koinzidenz (auch im Sinne werkbiographischer Querverbindungen und Überkreuzungen) zwischen Descartes' Behandlung des Eucharistieproblems und der Konstitution des cartesischen Körperbegriffs im interferentiellen Bereich von Erkenntnistheorie, spekulativer Physik und den Medien der experimentellen Beobachtung. Schon dies würde ausreichen, um ein mehr als marginales wissenschaftliches Interesse an den historischen Erklärungsmodellen der Transsubstantiation zu motivieren. Aber der interferentielle Ort der cartesischen Eucharistiekontroverse fällt nicht allein in die Konzeptualisierung des physikalischen Körpers und der Grenz- und Überschreibungsbegriffe seiner Erzeugung – Analyse und Re-creation, physikalische Modalität und organismische Identität. Was in der Konfrontation der cartesischen Physik mit dem Dogma der Transsubstantiation auf dem Spiel steht, ist zugleich (und zumal, nämlich unter gänzlich anderen Prämissen als in den ihr vorausgehenden scholastischen Sakramentsphysiken) die problematische Wechselbeziehung der Schlüsselkategorien der abendländischen Epistemologie, die Wechselbeziehung zwischen dem Denken des Körpers und dem Denken der Substanz. Es ist das – nicht nur in die ‚nachträglichen‘ Verwissenschaftlichungen, sondern schon in die sich ablösenden kanonischen Formulierungen und theologischen Interpretationen des Dogmas eingehende – problematische Wechselverhältnis von naturwissenschaftlicher Spekulation und den komplexen Vermittlungsweisen der Erfahrungstereotypen und Reflexionsformen dessen, was später ‚Empirie‘ genannt werden wird; wobei man sich fragen kann, ob das von Hegel gebrandmarkte Denken der Positivität nicht weit mehr Anleihen bei dem Denken der Substanz als bei dem Denken des Körpers machen wird: bei dem Denken dessen, was, so Descartes in den *Prinzipien der Philosophie*, „so existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf“.⁵

4 Descartes an den Pater Antoine Vatie, 22. Februar 1638; zit. nach ebd., S. 59.

5 Descartes: *Principia philosophiae*, I, 51, S. 17.

Substanz und Quantität: Dogmenentwicklung und Sakramentsphysiken im Übergang zur Frühen Neuzeit

Am methodischen Beginn der cartesischen Erkenntnistheorie steht der ambivalente Akt der Setzung und – in der einmaligen Überschreitung der epistemischen Ordnung, die sie begründen soll – der Negierung einer Indifferenz: der im methodischen Zweifel radikal auf den Körper des Denkens bezogenen Indifferenz der abstrakten Begriffe beider, des Körpers und des Denkens. An ihrem Ende steht ein System von Differenzen, von Prinzipien und Erzeugungsregeln, die in einer dialektischen Wiederkehr der Indifferenz des Anfangs festlegen werden, welche ‚Körper‘ Gegenstände welcher Wissenschaften sind. Zwischen methodischem Anfang und methodischem Ziel steht die dezisionistische Substitution der *deceptio sensorum* durch den *Deus non decipiens*, der, so könnte man sagen, deshalb das Denken über die Wirklichkeit nicht täuschen kann, weil seine Schöpfung mit der Setzung des ‚realen‘ Unterschieds der Substanzen, *res cogitans* und *res cogitata*, zusammenfällt. ‚Realität‘ ist fortan ein bloßer Differenzbegriff zwischen dem Selbstdenken des Denkens und den Repräsentationen der Materie, die all das ist, was das Denken nicht ist: nicht selbstbewegend, nicht identisch, reine Ausdehnung in Raum und Zeit. Weil sie kein Attribut mit dem Denken teilt, ist alle Materie nicht nur ein legitimer, sondern prinzipiell auch erkennbarer Gegenstand desselben. Es ist das Denken, das die Unterschiede setzt. Die Aufrichtung der Grenze zwischen *res cogitans* und *res extensa* im Modus einer wechselseitigen Negation der essentiellen Attribute impliziert mit der Unilinearität – und Überkomplexität – der Repräsentation zwangsläufig den physikalischen Holismus,⁶ der das Individualkonzept des Körpers, diesen Restbestand des Aristotelismus, zu einem spekulativ-technischen Grenzbezug werden lässt, weil die Definition dessen, was ‚Körper‘, was Gegenstand der Wissenschaft ist, fortan nicht mehr in die Gesetze seiner Selbstbewegung, sondern ausschließlich in die Methode der Hervorbringung bestimmter Ideen von bestimmten Körpern fallen wird. Gerade daher repräsentiert der Nominalismus nur bedingt die letztgültige Option der neuzeitlichen Epistemologie (schon deshalb, weil er den Universalismus der Zeichen nicht begründen, sondern nur als empirische Evidenz postulieren kann). Die ‚modernere‘ Option liegt vielleicht eher dort, wo keine Abspaltung in die diskursiven Binnenlogiken der Repräsentation die Reflexion auf die Grenzfälle der wechselseitigen Konstitution von Zeichen und Sache stillzustellen vermag.

Diese Reflexion ist keine nur nachträgliche. Tatsächlich entwickelte sich in der Folge des zweiten (berengarschen) Abendmahlstreites und seiner ‚realistischen‘ Entscheidung im vierten Laterankonzil (1215), mit der erstmals der Terminus

6 Der cartesische Gott ist nicht mehr Garant der Ordnung, sondern, als *primum movens*, nur noch Garant des abstrakten Seins der Materie. Die spekulativtheologische Verschiebung der Perspektive vom *wie* auf das *dass* der Wirklichkeit impliziert nicht nur den physikalischen, sondern auch den moralischen Holismus, weil sie die Grenze zwischen Physik und Moral vom Prinzip her unscharf werden lässt. Aus dieser Grenzverwischung erst entspringt die moderne Fassung des Theodizeeproblems.

transsubstantiatio Eingang in die konziliare Dogmatik fand, schon in der Hochscholastik eine intime Verbindung zwischen dem Denken der Eucharistie und dem Denken derjenigen substantiellen Eigenschaft, die bei Descartes unter dem Namen der Ausdehnung zum essentiellen und differentiellen Attribut der Materie avancieren sollte: der Quantität.⁷

Die 1215 gefundene kanonische Definition des Konzils – „wenn durch göttliche Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut transsubstantiiert worden ist [transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina]“⁸ – war allerdings noch offen genug für alternative Bestimmungen des Verhältnisses von ‚Natürlichem‘ (*transsubstantiatio*) und ‚Wunderbarem‘ (*potestas divina*) in der sich nun geradezu unausweichlich aufnötigenden Naturalisierung der Sakramentslehre. Solange das Sprechen von den Eigenschaften Gottes selbst einen legitimen Bestandteil der naturwissenschaftlichen Hypothesen- und Modellbildung ausmachte,⁹ wäre Naturalisierung ohnehin eher im juridisch-technischen Sinne aufzufassen; denn das theoretische Bedürfnis fiel weniger in die wissenschaftliche Explikation eines Ereignisses *extra ordinem* als in die Rubrizierung des ontologischen – und d. h. zugleich des institutionellen – Ortes dieses gesetzmäßigen Wunders *par excellence*.

Die Häresie Berengars, die mit der Erklärung des Konzils abgewehrt werden sollte, lag in gewisser Weise nämlich gerade darin, den sakramentalen Realismus zu der paradoxen Konsequenz zuzuspitzen, den nach der Substanzverwandlung fortbestehenden Akzidenzien von Brot und Wein keine physikalische, sondern nur mehr die Realität von Zeichen zuzugestehen. Der konsequenteste sakramentale Realismus entmaterialisierte zugleich das Wirkobjekt des Mysteriums. Die Querverbindungen zur gleichzeitig sich herausbildenden ekklesiologischen Lehre vom *corpus mysticum*, deren sakramentale Implikationen Hasso Hofmann dargelegt hat,¹⁰ liegen auf der Hand: Die Wirkung des Sakraments bedarf der institutionellen Vermittlung und daher eines definierbaren physikalischen Substrats. Welche

7 Zum berengarschen Abendmahlsstreit vgl. Hofmann: *Repräsentation*, S. 65-73. Zur thomistischen und ockhamistischen Substanzenlehre vgl. Specht: *Innovation und Folgelast*, S. 78 ff.

8 Denzinger/Schönmetzer (Hg.): *Enchiridion*, Nr. 802.

9 Sicherlich ist dies nur eine Nuancierung des Charakteristikums der vormodernen Naturwissenschaft, ihre Hypothesen nicht als Aussagen über den Zusammenhang von Gesetzen, sondern über den Zusammenhang von Eigenschaften (Kategorien) und Ereignissen zu bilden. Es handelt sich aber vielleicht um eine nicht ganz unwesentliche Nuancierung, weil sie den Verdacht ermöglicht, dass sich in der Übertragung religionssoziologischer Figuren auf die Kritik der Naturwissenschaft zwangsläufig eine Art sekundärer Polytheismus einschleicht. Tatsächlich entspricht das Kriterium der ‚absoluten Metaphern‘ Blumenbergs ungefähr jenem von Rainer Specht für die Funktion theologischer Begriffe in der vor- und frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte in Anspruch genommenen: „dadurch ausgezeichnet zu sein, dass sie das, was heute ‚Fortschritt der Wissenschaft‘ heißt, besonders intensiv gefördert haben“ (*Innovation und Folgelast*, S. 70). Diese Funktion konnten sie gerade deshalb haben, weil es sich nicht um Metaphern, sondern um – explikationsbedürftige und/oder selbst mit explikativen Funktionen ausgestattete – Begriffe handelt, in beiden Fällen also um alles andere als um bloße Operatoren vorwissenschaftlicher Evidenzen. Zu den politisch-sozialen Bedingungen der Formierung des modernen, nomothetischen Konzepts von Naturwissenschaft vgl. Zilsel: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, S. 66-97.

10 Zur Genealogie Ockham – Luther vgl. Specht: *Innovation und Folgelast*, S. 82 f.

Gefahr dergestalt von der Hypothese Berengars für die sakramentale Ekklesiologie ausging, lässt sich indirekt und *post festum* einer Äußerung Descartes' gegenüber seinem Korrespondenten Mersenne entnehmen:

Wenn die Theologen sagen, dass die Anwesenheit des Leibes Jesu Christi in der Eucharistie eine Sache des Glaubens ist, so bedeutet dies keineswegs, dass seine Anwesenheit in einer bestimmten Hostie nur geglaubt werden kann; denn dass der Priester die Konsekrationskraft hat, die richtigen Konsekrationsworte ausspricht, dass er rechtmäßig ordiniert worden ist usf. – all dies gehört ganz offensichtlich nicht dem Bereich des Glaubens an.¹¹

So klar konnte die Grenze zwischen physikalischem Substrat und institutionellem Akt wohl erst postreformatorisch gekennzeichnet werden. Ihre Unterscheidung – als wechselseitige Vindikation – regiert implizit aber schon die vorreformatorische Sakramentstheologie. Denn es war das vollständige Verschwinden des Körpers in der Substanz, das die Konzilsentscheidung als Ort der Häresie identifizierte – was deutlich werden lässt, dass die hauptsächliche Schwierigkeit nicht darin lag, die (unsichtbare) Substanzverwandlung zu erklären, sondern den physikalischen Status der fortbestehenden Akzidenzien zu definieren. Alle künftigen Erklärungen der Transsubstantiation, die dem Wortlaut des Konzils gerecht werden wollten, waren daher genötigt, das Verhältnis der Kategorien von Substanz, Körper und Eigenschaften des Körpers in einem Sinne der Differenz, aber Nicht-Ausschließlichkeit zu klären. Sie waren, in anderen Worten, genötigt, den physikalischen Ort des übernatürlichen Geschehens zu retten. Jede der vorgetragenen Hypothesen musste daher das Konzept einer generellen physikalischen Theorie über die Relation von Substanz und Eigenschaften enthalten, die weit genug gefasst sein musste, die generellen Eigenschaften der natürlichen Körper *und* die besonderen Eigenschaften der *res sacramentales* in sich einzuschließen.

Die Alternative lag in der (dialektischen) Wahl zwischen einer Aufspaltung des Einheitsbegriffs der Substanz oder einer Quasi-Substantialisierung ihrer essentiellen Eigenschaften. Beide Varianten sollten in den einflussreichen Sakramentsphysiken des William of Ockham und Thomas von Aquin durchgespielt werden. Auf lange Sicht erfolgreicher war die thomistische Option für das zweite Modell. Thomas bestimmte nicht die Substanz selbst, sondern die Quantität zum Träger der physikalischen Eigenschaften. Das Fortbestehen der Akzidenzien war so relativ einfach zu erklären, weil das substantielle ‚Innere‘ der Körper, reduziert auf das abstrakte *esse per se*, prinzipiell autonom gegenüber ihrer physikalischen Realität gedacht werden konnte. Diese Unterscheidung versetzte die Theologie zugleich in den Stand, gleichsam ein physikalisches Kriterium für die sakramentstheologisch zentrale Unterscheidung von Mysterium und Wunder anzugeben (ein Kriterium, auf das sich noch die aufklärerische Kritik des Aberglaubens implizit und paradox berufen sollte und durch das sie gewissermaßen gefesselt blieb).

11 An Mersenne, 21. April 1641; zit. nach Armogathe: *Theologia cartesiana*, S. 57.

Zur Definition des Mysteriums der Eucharistie nämlich gehört, dass es sich unsichtbar vollzieht; es ist, gerade weil es kategorial die Ordnung der natürlichen Phänomene (*causae secundae*) nicht überschreitet, nur dem Glauben nach vom Natürlichen zu unterscheiden – ganz im Unterschied zu den die Sinne frappierenden Wundern, die, als Aufhebung der Naturgesetzlichkeit durch unmittelbares Wirken der göttlichen *causa prima*, sich gleichsam nur dezisionistisch, kraft institutionellen Dekrets, von bloßer Sinnestäuschung unterscheiden lassen.¹² Wird im Mysterium – der Substanzverwandlung bei gleichbleibenden Akzidenzien – das Natürliche selbst zum Ort der göttlichen Präsenz, so gehören die eucharistischen Wunder, in denen sich auf übernatürliche Weise ein Gestaltwandel der Akzidenzien vollzieht (indem etwa ein Knabe oder ein Stück Fleisch an die Stelle der geweihten Hostie tritt), unmittelbar der göttlichen Ordnung an; gerade weil sinnlich wahrnehmbar, haben die Wunder, als Ereignisse *extra ordinem*, jedoch nur den Charakter singulärer Zeichen.¹³ Wenn dagegen das Aussprechen der eucharistischen Formel durch den geweihten Priester eine Verwandlung des Brotes in den Leib Christi bewirkt, dann ist diese Wirkung weder ein Wunder noch lediglich ein Zeichen für den Glauben: An die Stelle des Wunders tritt in der katholischen Auffassung die Legitimität der Institution, an die Stelle des Glaubens ihre sichtbare Hierarchie.

Der dauerhafte Erfolg der thomistischen Sakramentenlehre verdankte sich zweifellos weniger einer bestimmten physikalischen Hypothese über das Verhältnis von Substanz und Eigenschaften als dem hier wirksamen Rationalisierungsprinzip: der Unterscheidung zwischen dem auf natürlichem Wege bewirkten sakramentalen Mysterium, dessen Unsichtbarkeit seine institutionelle Reproduzierbarkeit garantiert, und dem sich – sichtbar und *extra ordinem* – vollziehenden Wunder.¹⁴

Den Gegenpart des thomistischen Modells kennzeichnet Ockhams Preisgabe der strikten kategorial-ontologischen Unterscheidbarkeit von Substanz und Quantität. In Ockhams *res quanta* fällt der Quantitätsbegriff geradezu mit der essentiellen und ersten Eigenschaft jeden (ontologischen) Dinges zusammen, Träger von Eigenschaften zu sein. Der Individualismus der Substanz, dieses *essential* des Nominalismus, hat jedoch eine eigene Dialektik, weil das Unterscheidungsprinzip der Körper nun gleichsam nach innen geschlagen wird. Bestimmt als (individuierendes) Prinzip der internen Disposition des Körpers, vermeidet der ockhamistische Quantitätsbegriff zwar die thomistische Verdoppelungsfigur, dies aber um den Preis einer tendenziellen Auflösung des Substanzbegriffs in, gewissermaßen, ein Akzidenz seiner selbst. Zumindest für den sakramentalen Realismus konnte das Modell Ockhams vermutlich nur so lange plausibel bleiben, wie der Blick der

12 Vgl. Descartes: *Meditationes*, Erwiderungen auf die vierten Einwände (Arnaulds), S. 230. Die eucharistischen Wunder sind auch deshalb nicht erklärungsbedürftig, weil ihr Status keiner ist, der (in dogmatischer oder institutioneller Hinsicht) den Rechtsbereich der Kirche tangieren würde. In der Terminologie Foucaults könnte man sagen, dass es sich hierbei um Phänomene handelt, deren Status erst durch eine Rechtsentscheidung festzulegen ist; um Anwendungsfälle des *juger*, nicht des *interpréter* (Foucault: „Les déviations religieuses“, S. 19).

13 Der Priester war in solchen Fällen gehalten, Gott um eine Rückverwandlung bitten.

14 Unbeschadet aller Modernisierungen der Naturwissenschaft repräsentiert bis heute das thomistische Eucharistiemodell am besten das offizielle Verständnis der katholischen Kirche.

Beobachtung noch nicht gleichsam habituell unter die natürliche Oberfläche vorgedrungen war, die die absolute Grenze zwischen den Individuen markierte.

Optische vs. physikalische Oberfläche: Das cartesische Modell

Zu einem physikalischen Paradox wird die Transsubstantiation – als, so die kanonische Definition des Tridentinum (1551),¹⁵ vollständige Verwandlung der Substanzen von Brot und Wein in die Substanzen des Leibes und Blutes Christi – erst unter der Voraussetzung des experimentellen Paradigmas der neuzeitlichen Naturwissenschaft, dessen Leitkategorien die Optik vorgibt – nicht weniger, als sie dessen Grenze bestimmt: Die einfachen Ideen überzeugen mit der Evidenz von Bildern; erst die zusammengesetzten, nicht mehr visualisierbaren Ideen, aus denen sich das Denken der Materie rekrutiert, verlangen nach dem Realitätsbeweis.

Tatsächlich lässt sich die eucharistische Substanzverwandlung gleichsam als Inversion des optischen Experiments verstehen, dieses sinnfälligsten Paradigmas der cartesischen Physik, in der der Begriff des Körpers sich tendenziell zum Grenzbegriff der Methode verflüchtigt: begründet auf einer Technik des Wahrnehmens, mit deren Hilfe es gelingt, neue, nie zuvor wahrgenommene Eigenschaften der Gegenstände sichtbar werden zu lassen.¹⁶ Die Gesetze der Optik nämlich sind weder Gesetze der Wahrnehmung noch unmittelbare Aussagen über die Eigenschaften der sichtbaren Gegenstände, sondern ein bestimmter Bereich von Gesetzen über die physikalischen Zusammenhänge von Materieelementen; sie sind die Physik des Lichtes und seiner Brechungsmedien, der bewegten Oberflächen dessen, was in der zufälligen Interaktion zwischen der Trägheit der Körper und der Trägheit der Wahrnehmung als ‚Element‘, ‚Körper‘ oder ‚Figur‘ eines Körpers erscheint. Insofern sie die Unmittelbarkeit des sinnlichen Eindrucks durch die mathematisch-physikalische Berechnung der Eigenschaften seiner Medien – der Wechselwirkungen zwischen dem Licht, seinen Brechungsmedien und den Oberflächen der in dieser Wechselbeziehung erscheinenden Gegenstände – ersetzt, liefert die Optik zugleich das Paradigma für den cartesischen Begriff des physikalischen Körpers. (Descartes war, nach dem Fall Galilei, vorsichtig genug, seine Lehre von der Entstehung der Elemente und Planeten als fiktionales Modell vorzutragen.)

Als Inversion sowohl des optischen Paradigmas der experimentell erzeugten Gegenständlichkeit als auch des geometrischen der hypothetischen Physik¹⁷ erfordert das Paradox der Transsubstantiation einen speziellen Rückgang auf die epistemologischen Grenzbegriffe, die im cartesischen Modell das Sprechen von den Eigenschaften der Körper aus dem Bereich der irrtumsanfälligen Wahrnehmung in den Bereich des verifizierbaren Wissens transportieren. So ist es eine nur nachträglich

15 Denzinger/Schönmetzer (Hg.): *Enchiridion*, Nr. 877.

16 Vgl. Descartes: *Discours de la méthode. La dioptrique*, S. 180 ff.

17 Die Grenze beider Paradigmen, den epistemischen Zwischenraum zwischen sinnlich wahrnehmbaren und mathematisch konstruierten Eigenschaften der Körper, markiert der cartesische Begriff der Figur.

verwirrend scheinende Folgerichtigkeit, dass sich der cartesische Bruch mit dem aristotelisch-scholastischen Denken der Substanz am konsequentesten nicht an den Indifferenzpunkten von Idee und Repräsentation, sondern entlang der Interferenzen von sakramentalem und physikalischem Körperbegriff vollziehen wird; in einer Konsequenz allerdings, die selbst ihre eigenen Indifferenzen und systematischen Überschreitungen erzeugen wird; diejenigen *transgressifs* (Foucault) des Denkens des Körpers und der Substanz, die, nach der Verflüchtigung ihres ontologischen Substrats, beide Begriffe für ihre charakteristischen modernen Metaphorisierungen freisetzen wird.

Die Auflösung der scholastischen Einheitsvorstellung von Körper und Substanz datiert vor Descartes. Um 1435 begründete Leon Battista Alberti in seinen *Elementa picturae* das Renaissanceparadigma der Naturwissenschaft, indem er den Körper – in ausdrücklichem Gegensatz zur geometrischen Beschreibung der ‚Alten‘, d. i. zum euklidischen Begriff eines dreidimensionalen räumlichen Gegenstandes – als „ein Ding“ definierte, „welches von einer Oberfläche bedeckt ist, auf welcher unser Sehen endet“.¹⁸

Es bedurfte nur der Abstreifung der platonischen Elemente des optischen Körperbegriffs der Renaissancewissenschaft (man könnte auch sagen: einer Rechristianisierung des gleichsam professionellen Heidentums ihrer Erfinder), um den modernen Körperbegriff der Experimentalphysik freizulegen. Der Sakramentsformel des Tridentinum (1551) kommt in dieser Entwicklung zumindest eine katalysatorische Funktion zu; denn sie beseitigte jede Zweideutigkeit der älteren Formulierung des Dogmas, indem sie das *transsubstantiare* eindeutig auf die *vollständige* Substitution der Substanzen festlegte:

So erklärt diese heilige Synode von neuem, dass die Konsekration des Brotes und des Weines eine Konversion der ganzen Substanz des Brotes in den Leib unseres Herrn Christi und der ganzen Substanz des Weines in das Blut desselben bewirkt. Diese Konversion wird von der heiligen katholischen Kirche als Transsubstantiation bezeichnet.¹⁹

In zumindest einer Hinsicht bedeutete diese antireformatorische Verschärfung des Dogmas zugleich eine Modernisierung. Denn moderner als die an Ockham anschließende lutherische Konsubstantiationslehre (auch und gerade in ihrer ‚spirituellen‘ Auslegung) war zweifellos die Auffassung der Transsubstantiation nicht als eine Imprägnierung oder Durchdringung der materiellen Trägersubstanzen durch den sakramentalen Leib Christi, sondern ihrer vollständigen Vernichtung durch denselben;²⁰ eigentlich war es erst auf dem Boden dieser Definition des Dogmas

18 Alberti: *Elementa picturae*; zit. nach Olschki: *Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaften*, S. 69.

19 Denzinger/Schönmetzer (Hg.): *Enchiridion*, Nr. 877.

20 Wie diese Vernichtung vorzustellen war bzw. was nach ihrer Ersetzung durch den Leib Christi mit den Substanzen von Brot und Wein geschehen sollte, warf allerdings ein neuerliches Erklärungsproblem auf, und es musste von daher verdächtig erscheinen, dass Descartes die Möglichkeit einer physikalischen Leere entschieden bestritt.

möglich, die in den – in der Frühen Neuzeit häufiger denn je beobachteten – eucharistischen Wundern auflebenden heidnischen Restbestände der Lehre von der sakramentalen Realpräsenz zu eliminieren. Tatsächlich könnte man behaupten, dass die tridentinische Formulierung geradezu eine Wahlverwandtschaft zur cartesianischen Physik aufweist; nicht nur insofern sie den Begriff der körperlichen Substanz gleichsam als homogenes und opakes Medium vorauszusetzen scheint (zwei materielle Substanzen können nicht denselben physikalischen Ort einnehmen), sondern vor allem insofern sie voraussetzt, dass (zumindest im Fall der konsekrierten Substanzen von Brot und Wein) die sichtbaren physikalischen Eigenschaften eines Gegenstandes nicht auf dessen substantielle Realität rückzuschließen erlauben: Was Brot und Wein zu sein scheint, ist in Wahrheit Christi Leib und Blut. Diese Wahlverwandtschaft erübrigte in der Tat (zumindest in diesem Fall) eine Immunisierung der modernen Physik gegen die Ansprüche der Theologie: Das Dogma selbst enthielt alle Bedingungen derselben.

So scheint es signifikant, dass Descartes' Kritik der thomistischen Erklärung der Transsubstantiation durch die Lehre von den realen Akzidenzien sich gerade jener Figur bediente, die bei Thomas von Aquin die Grenze von Mysterium und Wunder bezeichnet: der Bestreitung der Möglichkeit der *deceptio sensorum*. Die cartesische Begründung dieser Figur indiziert einen weiteren Schritt in der neuzeitlichen Zurückdrängung des Wunders,²¹ und dies vollkommen konform mit dem tridentinischen Dogma: Das Fortbestehen der Akzidenzien unabhängig von ihren Träger-substanzen wäre, so Descartes, ein Wunder, weil diese Hypothese implizieren würde, die Eigenschaften selbst unter der Seinsweise der Substanz aufzufassen.

Und in der Tat bestand, nach dem erreichten Stand der dogmatischen Entwicklung, die Herausforderung an eine Physik der Transsubstantiation einzig noch darin, eine *relative* (beobachtungsabhängige) Unabhängigkeit der sichtbaren von den physikalischen Eigenschaften eines Körpers zu demonstrieren. Diese Strategie bestimmt Descartes' Widerlegung der Einwände Antoine Arnaulds, der (auf Anregung Mersennes) den gravierendsten Einwand der Theologen gegen die Vereinbarkeit des cartesianischen Körperbegriffs mit dem eucharistischen Dogma formuliert hatte: Wenn Descartes alle wahrnehmbaren sinnlichen Qualitäten auf „verschiedene Bewegungen der uns berührenden Körper“ reduziere und als primäre oder konstitutive Eigenschaften der Materie nur mehr Ausdehnung, Gestalt und Bewegung anerkenne, die lediglich formal, d. i. durch das Denken, vom Begriff der Substanz unterschieden werden könnten, dann widerstreite dies offenbar dem, „was die Kirche über die heiligen Mysterien des Altars lehrt“: „daß das Brot im Abendmahl die Substanz des Brotes verliert und allein die Accidentien dort übrigbleiben; das sind aber Ausdehnung, Gestalt, Farbe, Geruch, Geschmack und andere wahrnehmbare Eigenschaften“.²² Die Widerlegung dieses Einwandes fiel nicht schwer: Hierfür war nichts anderes nötig, als die in der *Dioptrique* auf der Basis der Physik

21 Descartes glaubte, nicht nur die Transsubstantiation, sondern auch die Schöpfung, bei Thomas noch in eine Reihe mit den Wundern gesetzt, physikalisch erklären zu können.

22 Arnauld: „Einwände“, in: Descartes: *Meditationes*, S. 197. Vgl. Adam: *L'eucharistie chez les penseurs français*, S. 51.

des Lichtes vorgetragene Kritik der thomistischen *species visibiles*²³ auf die Eucharistie (zurück) zu übertragen. Denn reale, als physikalische Entitäten, weil von ihrer Trägersubstanz unabhängig fortbestehende Akzidenzien könnten nicht anders denn selbst als Substanzen gedacht werden: Gerade diesen substantialen Fortbestand der sakramentalen Spezies hatte das Tridentinum aber verneint. Die auf dem Boden der cartesianischen Physik mögliche einfache Lösung des scheinbaren physikalischen Paradoxes lag somit darin, die Transsubstantiation als einen Vorgang zu denken, der sich innerhalb der durch die Oberflächen des Brotes und des Weines definierten materialen Grenzen vollziehe. Der eucharistische Leib Christi, so Descartes, erscheine deswegen unter der Gestalt des Brotes, weil er denselben physikalischen Raum einnehme und daher dieselben phänomenalen Eigenschaften zeigen müsse:

Nun lehrt aber die Kirche auf dem Tridentinischen Konzil, 13. Sitzung, can[ones] 2 und 4: ‚Es findet eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes unseres Herrn Christus statt, während nur die Gestalt des Brotes bleibt.‘ Hierbei kann ich nicht einsehen, was man denn anders unter der Gestalt [species] des Brotes verstehen könne, als nur jene Oberfläche, die zwischen seinen einzelnen Teilchen und den sie umgebenden Körpern gelegen ist. Wie ich nämlich schon sagte, allein auf dieser Oberfläche findet eine Berührung statt.²⁴

Entgegen dem terminologischen – und sinnlichen – Schein ist die cartesianische *superficies* also gerade nicht das, was sich zeigt. Sie entspricht nicht der sinnlich wahrnehmbaren Gestalt eines Gegenstandes, sie bezeichnet überhaupt keine Eigenschaft oder Summe von Eigenschaften, die sich einem substantiellen Träger vindizieren ließen, sondern ein Konzept der lokalen Wechselwirkung zwischen den Materieteilchen, aus dessen Spektrum die subjektiven, sinnlich wahrgenommenen Eigenschaften der physikalischen Körper nur einen kleinen, beobachtungsabhängigen Ausschnitt bilden:

[...] unter der Oberfläche des Brotes oder Weines oder irgendeines anderen Körpers [ist] hier nicht irgendein Teil der Substanz, noch auch der Quantität eben dieses Körpers, noch auch ein Teil der ihn umgebenden Körper zu verstehen [...], sondern allein die Begrenzung, die man sich denkt als zwischengelagert zwischen seinen einzelnen Teilchen und den sie umgebenden Teilchen und die kein anderes als ein modales Sein besitzt.²⁵

Nun unterscheidet sich die mittlere Oberfläche zwischen der Luft und dem Brot in Wirklichkeit weder von der des Brotes noch von der der Luft, die dieses berührt, sondern die drei Oberflächen sind tatsächlich ein und dieselbe Sache und unterscheiden sich nur in unserem Denken.²⁶

23 Vgl. Michaud-Quantin: „Les champs sémantiques de *species*“. Tellkamp: *Sinne, Gegenstände und Sensibilia*, S. 37 ff.

24 Descartes: *Meditationes*, Erwiderung auf die vierten Einwände (Arnaulds), S. 227.

25 Ebd., S. 226.

26 Descartes: Brief an Denis Mesland vom 9. Februar 1645; zit. nach Scheib (Hg.): „*Dies ist mein Leib*“, S. 81.

Wenn aber die Materieteilchen oder Elemente sich lediglich durch ihre Größe und Bewegung unterscheiden und Descartes zugleich von einer prinzipiell unendlichen Teilbarkeit der Materie ausgeht,²⁷ dann bedeutet das nichts anderes, als dass dies auch für die Oberfläche eines Körpers gelten muss: Auch deren Ausdehnung ist prinzipiell unendlich, d. h. jeder (scheinbare) Körper muss sich in unendlich viele Oberflächen ebenso vieler möglicher Konzeptualisierungen anderer Körper auseinanderlegen lassen. Weit konsequenter als die im Begriff der *res extensa* implizierte Aufhebung der Unterscheidung von Substanz und Quantität lässt der Begriff der Oberfläche – indem und weil er das Prinzip der Bewegung und Wechselwirkung der Materie in die Lehre von den Körpern einträgt – die Unterscheidung zwischen Substanz und Eigenschaften obsolet werden. Denn dieser Begriff impliziert, dass physikalischen Körpern generell nur mehr ein modales Sein zugeschrieben werden kann. Sie werden durch die unablässige Bewegung der Materieteilchen sozusagen in jedem Moment neu konfiguriert:

Und da das Brot immer ein und dasselbe bleibt, wenn sich auch die Luft oder andere Materie, die in seinen Poren enthalten ist, ändert, so ergibt sich, daß jene Dinge nicht zu seiner Substanz gehören, und daß somit seine Oberfläche nicht die ist, die es im kleinsten Umfange ganz einschließt, sondern die, welche unmittelbar jedes einzelne seiner kleinsten Teilchen berührt und umgibt. [...] Daher muß man sich denken, daß, wenn einige Körper solcher Natur sind, daß einige oder alle ihrer Teile sich beständig in Bewegung befinden (was ich von den meisten Teilen des Brotes und von allen des Weines für wahr halte), ihre Oberflächen in gewisser ständiger Bewegung sich befinden.²⁸

Grenzbegriffe des Körpers: Modalität und Identität

Die theologische Brisanz des Modells liegt nicht darin, dass mit dem Konzept der Oberfläche, durch das sich im Wortsinne erst ein physikalischer Körper definieren lässt, die epistemische Differenz von Substanz und Akzidenz vollständig aufgehoben wird; in anderen Worten: dass nach diesem Modell der eucharistische Leib Christi seinen Eigenschaften nach vollständig mit dem physikalischen Körper des Brotes zusammenfällt.²⁹ Sie liegt vielmehr darin, dass die cartesische Eucharistiephysik derselben Voraussetzung unterliegt wie der cartesische Begriff der *res extensa* überhaupt: der Aufgabe der Vorstellung, ‚Körper‘ sei mehr als ein Phänomen der Beobachtbarkeit.³⁰

27 Descartes: *Principia philosophiae*, II, 20, S. 40 f.

28 Descartes: *Meditationen*, Erwiderung auf die vierten Einwände (Arnaulds), S. 226.

29 Zur kategorialen Differenzierung der Unterschiede zwischen Substanzen und Eigenschaften vgl. Descartes: *Principia philosophiae*, I, 60-62, S. 21-23. Nur für das Verhältnis von denkender und ausgedehnter Substanz erkennt Descartes einen „realen Unterschied“ an, d. h. nur diese „können durch göttliche Kraft voneinander getrennt werden“, nicht aber die Substanzen von ihren Akzidenzien respektive „Affektionen“.

30 Höchst aufschlussreich sind in dieser Hinsicht die Metamorphosen, die das Konzept der Oberfläche in der *Dioptrique* durchläuft und an denen sich gleichsam seine physiologische Eintragung ins Subjekt der Beobachtung ablesen lässt.

Herausgefordert wurde die cartesische Physik jedoch weniger durch das *transsubstantiare* als durch jenen anderen (und älteren) dogmatischen Lehrsatz, der über die lokale Präsenz hinaus die Anwesenheit des *integrum Christi corpus* nicht nur in beiden sakramentalen Spezies zugleich, sondern jeweils auch in allen Partikeln derselben behauptete: die reale und nicht nur repräsentationale Anwesenheit des Ganzen im Teilbaren.³¹ Descartes selbst hatte in den *Meditationen* seine Hypothese unter den Vorbehalt gestellt, mit ihrer Hilfe die Transformation von Brot und Wein in den Leib Christi, nicht aber die Weise von dessen sakramentaler Präsenz erklären zu können. Es ist dieses Problem, dem sich die zweite Stufe der Reflexion zuwendet; und zwar zunächst im scheinbar paradoxen Rückgriff auf ein Konzept, das noch in den *Meditationen* eine geradezu entgegengesetzte argumentative Funktion hatte. So wird Descartes, durch den Jesuiten Mesland herausgefordert, vorschlagen, sich die Präsenz des ganzen und ungeteilten Leibes Christi in den eucharistischen Gestalten in Analogie zu organismischen Assimilationsprozessen vorzustellen. Auch wenn ein Organismus sich durch Prozesse der Assimilation und Ausscheidung permanent neu konstituiert, so dass es kein „Partikel in unseren Gliedern gibt, das auch nur für einen einzigen Augenblick der Zahl nach dasselbe bleibt“, bilde der Organismus doch, solange er mit seiner Seele vereinigt sei, in jedem Augenblick und in jedem seiner Bestandteile eine Einheit:

Und in diesem Sinne ist er sogar unteilbar; denn wenn man einen Arm oder ein Bein eines Menschen abtrennt, denken wir wohl, dass sein Körper geteilt würde, wenn wir den Körper im ersten Sinne [als bloßes Agglomerat von Materie; Anm. d. Verf.] auffassen, nicht aber wenn wir ihn im zweiten Sinne auffassen.³²

Wenn im ersten Sinne, also nach einem bloß physikalischen Begriff der Körper, Brot und Wein nach ihrem Verzehr immer noch als Brot und Wein angesehen werden könnten, auch wenn ihre Partikel sich durch den Blutkreislauf im menschlichen Organismus zerstreuten respektive mit dessen Teilen vermischten, so lasse sich im zweiten Sinne diese Vereinigung als eine „natürliche Transsubstantiation“ von Brot und Wein in Bestandteile unseres Körpers beschreiben. Auf analoge Weise lasse sich auch die eucharistische Transsubstantiation der Sakramente in den Leib Christi begreifen: Deren ‚ganzes Wunder‘ bestehe darin,

dass die Partikel des Brotes und des Weines sich nicht mit dem Blut Jesu Christi mischen müssen, um so auf bestimmte Weise im einzelnen disponiert werden zu müssen, dass seine Seele sie auf bestimmte Weise informiert, sondern dass seine Seele sie ohne all dies durch die Konsekrationsworte informiert. [...] Auf diese Weise ist leicht einzusehen, wie der Leib Christi nur einmal in der ganzen Hostie ist, solange sie nicht geteilt wird, und dass er dennoch ganz in jedem ihrer Teile ist, sobald sie geteilt wird, weil die gesamte Materie, die gemeinsam von der menschlichen Seele informiert

31 Vgl. Denzinger/Schönmetzer (Hg.): *Enchiridion*, Nr. 1199. Mit diesem Argument hatte das Konstanzer Konzil (1415) die von Jan Hus und John Wycliffe geforderte Kommunikation unter beiderlei Gestalt, also die Austeilung auch des Weines an die Gemeinde, abgelehnt.

32 Descartes: Brief an Denis Mesland vom 9. Februar 1645; zit. nach Scheib (Hg.): „*Dies ist mein Leib*“, S. 83.

wird, so groß oder so klein sie auch sein mag, für einen ganzen menschlichen Leib genommen werden mag.³³

Die Organismusanalogie markiert also zugleich die Grenze der physikalischen Beschreibbarkeit der Transsubstantiation. Denn selbst wenn es möglich wäre, die vollständige Übernahme der Eigenschaften einer körperlichen Substanz durch eine andere physikalisch zu erklären, so stößt diese Art der Erklärung dort an ihre natürliche Grenze, wo es sich nicht mehr um einen Begriff teilbarer Materie, sondern um den Begriff der Identität mit sich der (transsubstantiierten) Substanz handelt: einer Identität, deren Kriterien kein Begriff eines physikalischen Körpers anzugeben vermag – oder dies offenbar nur unter Preisgabe der wechselseitigen Postulierung von physikalischer Modalität und unendlicher Teilbarkeit der Materie, auf deren Voraussetzung nicht nur die Eucharistiehypothese der *Meditationen* beruht, sondern zugleich das Prinzip der Selbstvergewisserung der Einheit des Denkens:

Nun bemerke ich hier [...], daß ein großer Unterschied zwischen Geist und Körper insofern vorhanden ist, als der Körper seiner Natur nach stets teilbar, der Geist dagegen durchaus unteilbar ist. [...] Und wengleich der ganze Geist mit dem ganzen Körper verbunden zu sein scheint, so erkenne ich doch, daß, wenn man den Fuß oder den Arm oder irgendeinen anderen Teil des Körpers abschneidet, darum nichts vom Geiste weggenommen ist.³⁴

Die Grenze zur Häresie, zur bloßen Präsenz qua Repräsentation, zur Indifferenz des Objekts der Vergegenwärtigung wird hier ebenso schmal wie die Grenze zu einem Selbstwiderspruch der Kategorien. Aber im Gegensatz zu den *Meditationen*, deren Konzept von ‚Seele‘³⁵ ausschließlich den Ort der Einwirkung sinnlicher Empfindungen auf das Denken bezeichnet, handelt es sich bei dem im Kontext der Eucharistieproblematik entwickelten Seelenbegriff offensichtlich um ein komplexeres, aber zugleich paradoxes Konzept. Als Komplementärbegriff zum Konzept der Oberfläche und damit zum Prinzip der unendlichen Teilbarkeit ist der Begriff der Seele gleichsam der Konvergenzpunkt von äußerer und innerer Oberfläche des Körpers, deren Problematik aber damit nicht behoben, sondern nur auf eine höhere Ebene – nämlich auf die Ebene ihrer wechselseitigen Repräsentation – verschoben wird. Wenn, wie Descartes bekanntlich annimmt, der Seele ein materiell definierter Ort im Körper zugeschrieben werden kann, dann folgt daraus offensichtlich, dass die Seele selbst ebenso teilbar sein muss wie dieser; während dem eucharistischen Seelenmodell die Annahme zugrunde liegt, dass die Seele in jedem dieser Teile zugleich selbst ganz enthalten ist und *daher* den gesamten Körper zur Einheit disponiert (‚informiert‘). Beide Modelle divergieren insofern, als die Seele eines Organismus, insofern sie sich materiell fixieren lässt, nicht zugleich als Prinzip der

33 Descartes: Brief an Denis Mesland vom 9. Februar 1645, S. 83 f.

34 Descartes: *Meditationes*, S. 74.

35 Descartes spricht hier aber offenbar nur vom Gehirn, vgl. ebd.

Repräsentation seiner Einheit gedacht werden kann,³⁶ während das eucharistische Seelenkonzept gerade die Kategorien liefern soll, die Repräsentation des Ganzen durch jedes seiner Teile als materiale Präsenz zu denken.

Postcartesische Konstellationen: Das Beispiel Leibniz – Pellisson

Es bleibt das Paradox der restlosen Entontologisierung der Substanz, die ihre cartesische Verdoppelung in *res cogitans* und *res extensa* ermöglicht und vollzieht, dass dieser theoriegeschichtlich radikalste Bruch zwischen Körper und Substanz die Verbindung zwischen beiden Konzepten vielleicht stärker befestigen wird als je zuvor. Auch wenn der Sog der Rationalisierung zunehmend eine Reihe ehemals essentieller konfessionstheologischer Unterschiede zu nivellieren beginnt, bleiben die theologischen Debatten um den Cartesianismus paradigmatisch für die epistemische (naturwissenschaftliche, sprachphilosophische, politisch-soziale) Produktivität der operativen Metaphorik der sakramentalen Verkörperung in der Frühen Neuzeit.

Eine der wichtigsten und direktesten wirkungsgeschichtlichen Linien, die von hier ausgehen, führt auf das Werk von Leibniz, vielleicht den letzten großen Versuch einer einheitswissenschaftlichen Synthese der zumindest konfessionell schon unrettbar dissoziierten Koordinaten des sakramentalen Diskurses: der Physik der Präsenz und der Metaphysik der Repräsentation. Einer Synthese, die allerdings andere und offenere Lösungen dominant werden ließ und eigene wissenschaftliche Dynamiken in Gang setzte, die zum Vergessen des ihr vorausliegenden Austauschs von naturwissenschaftlicher Spekulation und konfessioneller Dogmatik beitragen mussten. So könnte man sich fragen, ob nicht dasjenige Modell, durch das Leibniz die cartesische Physik über ihre Grenzen hinaus zu führen versuchte, ohne die epistemischen Unterscheidungen derselben aufzugeben: die Dynamik als Lehre von der Immaterialität der die Körper bewegenden Kräfte, auf die lutherische Lehre von der *consubstantiatio* zurückverweist. Leibniz selbst jedenfalls hat der Dynamik auch in Hinblick auf die Physik das Eucharistieproblem den Status einer vielversprechenden Hypothese zugeschrieben.

Der Ort dieser Zuschreibung – die Korrespondenz mit dem einflussreichen Konvertiten Paul Pellisson-Fontanier, der nach seiner Konversion die Sache der Rekatholisierung Frankreichs nicht nur ideologisch eifrig betrieb, sondern als Verwalter der königlichen Konversionskasse auch fiskalisch betreute, offenbart aber zugleich, dass der Höhepunkt der naturwissenschaftlichen Eucharistiekontroversen schon überschritten war. Die politisch-territorialen Grenzziehungen zwischen den Konfessionen, mit deren Realitäten sich die leibnizschen Reunionsprojekte konfrontiert sahen, waren schon zu festgelegt, um durch naturwissenschaftliche

36 Vgl. die Verdoppelung des Sehaktes in der *Dioptrique* (S. 205 ff.) sowie die Debatte mit Mersenne um die Frage der ‚Ausdehnung‘ der Bewusstseinsinhalte in Descartes: *Meditationes*, S. 110 ff., S. 117 ff., S. 145 ff.

Argumente noch mehr als äußerlich tangiert zu werden.³⁷ Auch die theologische Repräsentation des *Mars christianissimus*, wie Leibniz 1684 den ‚allerchristlichsten König‘ Ludwig XIV. epigrammatisch ironisierte,³⁸ setzte mehr auf die Überzeugungskraft von Ästhetik und Kult, und in der populären Konversionsliteratur wurden die politischen Kampfschriften gleichzeitig von trivialeren Genres zurückgedrängt.

Dass der Katholizismus letztlich keiner Sekundierung weder durch eine cartesianische noch durch eine leibnizsche Physik mehr bedurfte, brachte Pellisson selbst wohl eher unfreiwillig, aber sehr schön in der Bemerkung zum Ausdruck, dass seine cartesianischen Freunde zwar sicherlich rechtgläubige (*fort bons*) Katholiken seien, die Lehrmeinung ihres Meisters sich aber kaum eigne, das Wunderbare (*le merveille*) des Sakraments irgendeinem zu vermitteln, der nicht ohnehin schon davon ergriffen sei.³⁹ Auch wenn um 1700 der naturwissenschaftliche Diskurs über die Eucharistie nicht mehr der zentrale Ort war, von dem aus sich die widerstreitenden Positionen hätten integrieren oder Konversionen sich in bedeutendem Umfang hätten motivieren lassen, ist Pellissons Argument durchaus suggestiv. Denn Leibniz‘ bekanntermaßen distanzierte Haltung zum Cartesianismus machte ihn, zumal nach der teilweisen postumen Indizierung der cartesianischen Werke,⁴⁰ weiterhin für die offiziellen katholischen Kreise interessant. Zu den Rekatholisierungsversuchen Pellissons gehörte so auch das Auslegen einer philologischen Schlinge: der Vorschlag einer überlieferungsgeschichtlich und grammatisch plausibleren Übersetzungsvariante einer (für die Katholiken) heiklen Augustinus-Passage zur Eucharistie. Die raffinierte Pointe der Konjektur Pellissons lag darin, durch die schlichte Verwandlung eines *paene* bzw. *pene* (‚fast‘; in diesem Fall: ‚fast alle‘) in das Adverb *penes* (‚bei‘, ‚im Besitz von‘ oder ‚in der Gewalt von‘) mit einem Schlage nicht nur die unliebsame Lesart der Reformierten auszuschließen – dass nämlich offenbar schon Augustinus von der Verbreitung unterschiedlicher Sakramentstheologien ausgegangen sei – sondern sie darüber hinaus auch zur Formel der *unio mystica* umzuschreiben: „Was das Sakrament betrifft, so werden alle, die an ihm teilhaben, als Leib des Herrn (*corpus ejus; corps du Seigneur*) bezeichnet.“⁴¹

Leibniz hatte (nicht ohne eigene Prüfung und nicht ohne in einem Brief an eine ebenso missionseifrige französische Katholikin die durchsichtigen Motive Pellissons

37 Auf Seiten der deutschen Protestanten wiederum zeigten sich ganz andere, akademisch-institutionelle Widerstände als vorrangiges Hindernis der leibnizschen Reunionsbemühungen. Vgl. hierzu die Einleitung der Herausgeber in: Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe IV: *Politische Schriften*, Bd. 7, S. XXXVI-LII.

38 [Leibniz]: *Mars christianissimus ou Apologie des Armes du Roy Tres-Chrestien contre les Chrestiens*.

39 Paul Pellisson-Fontanier an Leibniz, 23. Oktober 1691, in: Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I: *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel*, Bd. 7, N. 101, S. 169.

40 Zur anticartesischen Reaktion in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts vgl. Tilliette: *Philosophies eucharistiques*, S. 70 ff.

41 Paul Pellisson-Fontanier für Leibniz, 16. Juni 1691, in: Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I: *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel*, Bd. 6, N. 94, S. 213.

zu kritisieren⁴²⁾ die Variante schließlich akzeptiert. Im selben Brief sieht er sich genötigt, zugleich seine theologische Position und sein Verhältnis zu Descartes zu klären:

Was mich betrifft, mein Herr, so halte ich mich an die Augsburger Konfession, die eine reale Präsenz des Leibes Christi im Sakrament annimmt. Dies halte ich auch für übereinstimmend mit dem überlieferten Glauben der alten Kirche [...]. Dennoch gebe ich gerne zu, dass ich, wenn ich, wie einige, annehmen würde, die Essenz der Materie bestünde allein in der Ausdehnung, auf einen Begriff wie die Figur zurückgreifen müsste [um das Mysterium der Realpräsenz zu erklären; Anm. d. Verf.], denn die Essenzen sind unveränderlich, und einem Ding etwas zuzuschreiben, was gegen seine Natur ist, ist ein Widerspruch und daher eine Unmöglichkeit. [...] Und ebenso wahr ist es, dass ich selbst, unabhängig von irgendwelchen Rücksichten auf die Theologie, die Natur des Körpers immer in einem von der bloßen Ausdehnung unterschiedenen Prinzip gesucht habe. Da aber von dieser Frage auch abhängt, was ich in Fragen des Glaubens für wahr annehme, so habe ich seit längerem auch hierüber nachgedacht. [...] Ich habe also bemerkt, dass in der Natur der Körper außer der Größe, ihrer Veränderung oder der Veränderung der Lage, d. h. außer den Begriffen der reinen Geometrie noch ein übergeordnetes Prinzip [une notion supérieure] anzunehmen ist; und dies ist die Kraft, durch die die Körper sich bewegen oder widerständig gegen Bewegung sind [peuvent agir et résister]. Der Begriff der Kraft ist ebenso unmittelbar evident wie die Begriffe des Handelns und Erleidens, weil er das Prinzip bezeichnet, aus dem eine Aktion folgt, wenn kein Hindernis vorhanden ist. [...] Anders als Bewegung und Zeit, die stets nur im Modus der Sukzession teilbarer Einheiten, nie als Ganzes gegeben sind und daher im strengen Sinne nicht existieren, existiert die Kraft in jedem Moment in ihrer ganzen Vollständigkeit und muss daher als etwas Wirkliches angesehen werden.⁴³

Die implizite Schärfe der Polemik richtet sich nicht nur gegen Descartes, sondern auch gegen den katholischen Kontrahenten. Wenn Leibniz im gleichen argumentativen Kontext eine Aussage Christiaan Huygens' kolportiert, der vom cartesianischen Begriff des Körpers gesagt hatte, er entspreche dem, was er selbst sich unter der Leere vorstelle,⁴⁴ dann richtet sich das offenbar zugleich gegen eine sakramentale Theologie, die die Verkörperung des *corpus Christi* nur unter der Bedingung einer Vernichtung des Elements denken kann – als Lücke im raumzeitlichen Kontinuum, in dem das Existierende sich allein zur Substantialität qualifiziert. Von hier (und den ‚substantiellen Formen‘ des *Discours de Métaphysique*) aus ist es offensichtlich kein allzu weiter Schritt mehr bis zur Substanzkonzeption der *Nouveaux Essais* und der *Monadologie*. Die Kraft ist für Leibniz ein metaphysisches Prinzip, weil sie sich in der und durch die Materie individuiert, ohne selbst in materiale Elemente zu zerfallen. Der nächste Schritt wird in der Rückanwendung dieses ‚übergeordneten Prinzips‘ auf die Prinzipien der internen Organisation der Materie

42 Vgl. Leibniz an Marie de Brinon, 7./17. Juni 1691, in: Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I: *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel*, Bd. 6, N. 95 sowie die (verworfenen) Aufzeichnungen für Pellisson in: ebd., N. 98, S. 221 f.

43 Leibniz an Paul Pellisson-Fontanier, zweite Junihälfte 1691, in: ebd., N. 99, S. 225.

44 Tilliette: *Philosophies eucharistiques*, S. 38.

liegen – und in deren Verbindung mit dem Prinzip der Repräsentation des Teilbaren in der Einheit. Einer Einheit allerdings, die nicht mehr als abstrakter Gegenbegriff, sondern als notwendiges Komplement zur unendlich teilbaren Materie gedacht wird, die sich gerade erst unter den Bedingungen der Teilbarkeit als Einheit formiert: Jede Monade repräsentiert graduell das gesamte Universum, weil jede Monade Durchgangsform und Differenzierungsmodus eines einheitlichen Substantiierungsprinzips ist.

Nach der Wende zum 18. Jahrhundert sollte der Jesuit Bartholomäus des Bosses Leibniz erneut in eine Eucharistiedebatte verwickeln. Und auch diesmal nahm Leibniz die Herausforderung an. Dies nicht zuletzt wohl, weil sich hier die stellvertretende Gelegenheit bot, jene Kontroverse abzuschließen, die in Leibniz' Korrespondenz mit Arnauld offen geblieben war: die Kontroverse um die Bedingungen der Formierung wahrer, identischer substantieller Einheiten unter den Bedingungen der Teilbarkeit und Kontinuität.⁴⁵ Diese Kontroverse hatte Leibniz Anlass gegeben, die begrifflogischen Grundlagen einer Metaphysik der individuellen Substanzen zu entwickeln, deren positive naturwissenschaftliche Möglichkeitsdemonstration allerdings ein Desiderat geblieben war. Die Einwände des Bosses' zielen auf zwei heikle Punkte, von deren Lösung pars pro toto der Rationalitätsanspruch der leibnizschen Substanzlehre insgesamt abhängt: auf die Frage nach dem metaphysischen Prinzip der (Selbst-)Repräsentation, die die menschliche Seele von den animalischen Formen des Bewusstseins unterscheidet, und auf die Frage der Transsubstantiation. Des Bosses' Argumentation ist insofern vertrackt, als sie eine Wechselseitigkeit der Begründungen voraussetzt: Das katholische Modell der Substitution der Substanz ist für des Bosses die einzige plausible Analogie, nach der sich die Schöpfung vernünftiger Substanzen denken lässt.⁴⁶ Denn worin anders bestehe die Substantialität des eucharistischen Brotes, nach Leibniz, als in den Monaden, aus denen es sich zusammensetzt, und worin anders seine Phänomenalität als in den *forces dérivées* derselben, die sich durch das Hinzukommen einer anderen, der Substanz des *corpus Christi*, nach dem leibnizschen Modell der kontinuierlichen und totalen Repräsentation des Universums in jeder Monade notwendig verändern müssten?

Auch hier wird sich Leibniz auf die eigene konfessionelle Position berufen; er wird darauf insistieren, dass sich die Frage nach den Qualitäten der (transsubstantiierten) Substanz – die alte Frage nach der Realität der Akzidenzien – im strengen Sinne nur bei den Katholiken stelle, da die Augsburger Konfession nur eine Präsenz

45 In seiner Korrespondenz mit Arnauld hatte Leibniz das Prinzip *praedicatum inest subjecto* entwickelt, die Lehre vom vollständigen Begriff, der alle seine Attribute in der Reihenfolge ihrer notwendigen Verknüpfung oder sukzessiven Hervorbringung in sich einschließt. Dieses Prinzip wird Leibniz in seinen *Nouveaux Essais* zur Lehre von den *petites perceptions*, der epistemischen Grundlage seiner Monadenlehre, weiterführen. Ebenso wichtig wie der Einfluss Lockes sind für diesen Übergang zweifellos die *idées accessoires* der *Logique de Port Royal*. Vgl. unten Kapitel 5: REPRÉSENTER – EXCITER.

46 Bartholomäus des Bosses an Leibniz, 6. September 1709, in: Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, Bd. 2, S. 385-388.

des *corpus Christi*, nicht eine Ersetzung oder Union der Substanzen behauptete.⁴⁷ Dennoch war die Herausforderung gravierend. Denn ob Präsenz oder Union, jede Sakramentaltheologie, die keine Vernichtung der Brotsubstanz annimmt, setzt sich, wie des Bosses insistiert,⁴⁸ unter leibnizschen mehr noch als unter cartesischen Prämissen dem Verdacht aus, der Multipräsenz eine Rekreation – Vervielfältigung und Fraktalisierung – des *corpus Christi* unterzuschieben (auch hier liegt der ekklesiologische Hintersinn auf der Hand). Aus dieser Problematik entspringt Leibniz' ebenso berühmte wie umstrittene Hypothese des *vinculum substantiale*, des quasi-substantiellen Einheitsprinzips der zusammengesetzten Substanzen:

Zweifellos ist die substantielle Einheit eines organischen Naturkörpers eine andere als die des bloß Zusammengesetzten. Jene Einheit – das scholastische *unum per se* – ist eine neue substantielle Einheit der Monaden unter der Herrschaft einer Zentralmonade [der Seele; Anm. d. Verf.], die Einheit des Zusammengesetzten – das scholastische *unum per accidens* – besteht in der reinen Gleichzeitigkeit [in unione praesentiae seu locali]. [...] Dennoch lässt sich durchaus ein Einheitsprinzip der zusammengesetzten Substanzen annehmen, wenn man nämlich annimmt, dass Gott die einzelnen Monaden derselben auf einer höheren Ebene, ohne Modifikationen ihrer Zustände, zu einer Einheit verbindet, die solange bestehen bleibt, wie Gott sie bestehen lässt, und der ebenso, auf natürliche Weise, andere Monaden verbunden werden können wie sie, auf übernatürliche Weise, von den Monaden, die sie zuerst vereinigte, abgezogen und auf andere Monaden übertragen werden kann. [...]

So glaube ich auch Ihre Transsubstantiation erklären zu können, ohne die Realität der Monaden angreifen zu müssen (was offenbar besser mit den Gesetzen und der Ordnung des Universums übereinstimmt). Es reicht nämlich die Annahme, dass Gott das substantielle Band [*vinculum substantiale*], das die Monaden des Brotes und Weines vereinigte, aufhebt und durch das substantielle Band des Körpers Christi ersetzt. Brot und Wein bestehen also mit all ihren natürlichen Eigenschaften fort, ihre substantielle Vereinigung aber wird nun durch die substantielle Einheit des Körpers Christi bewirkt [a vinculo substantiali corporis Christi]. Wenn es also heißt, *hoc est corpus*, dann bezeichnen *hoc* und *corpus*, vorausgesetzt diesen Begriff der zusammengesetzten Substanz, nicht die einzelnen Monaden derselben, sondern eben jene durch das *vinculum substantiale* entstehende und in ihm verbundene Einheit.⁴⁹

Ganz offenbar zeigt die *vinculum*-Hypothese eher den Status eines Problems als eine befriedigende Lösung an. Sie bezeichnet in gewisser Weise einen absoluten Endpunkt der physikalischen und metaphysischen Spekulation, denn was sie ausschließen soll, ist gerade jene Interpretation, die Leibniz selbst in den Durchgangsstadien des Modells noch als Möglichkeit festgehalten hatte: *ex pluribus substantiis oritur una nova*.⁵⁰ Und ausgeschlossen wird zugleich jene andere, repräsentationslogische Figur: die metonymische Lesart von *hoc* und *corpus*, die in der reformier-

47 Leibniz an Bartholomäus des Bosses, 8. September 1709, in: ebd., S. 390. Vgl. Leibniz: *Theodicée*, Discours préliminaire, § 18.

48 Bartholomäus des Bosses an Leibniz, 14. Juli 1710, in: Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, Bd. 2, S. 405.

49 Leibniz an Bartholomäus des Bosses, 20. September 1712, in: ebd., S. 458 f.

50 Entwurf einer Beilage zum Brief an Bartholomäus des Bosses vom 5. Februar 1712, in: ebd., S. 438.

ten Interpretation den Namen mit dem Zeichen, in der katholischen den Namen mit der Substanz identifiziert. Zwischen beiden Extremen lokalisiert sich das leibnizsche Modell einer Übertragbarkeit der substantiellen Form, in der Präsenz und Repräsentation gleichsam ihren Status vertauschen. Das *vinculum substantiale* des *corpus Christi* hypostasiert weder eine (rezeptive) Wirkmaterie noch ein physikalisches Verschwinden. Es hypostasiert eine metaphysische Leere, um das Paradox einer Präsenz einzufangen, die weniger eine systematische Funktion hinzufügt als das Verschwinden einer metaphysischen Option repräsentiert. Man sollte nicht vergessen, dass im Hintergrund auch der sakramentstheologischen Rettung der Monaden die Gefahr des spinozistischen *deus sive natura* steht. Auch daher dürfen die zusammengesetzten Monaden nicht Träger oder Wirkprinzipien sein, sondern nur ‚Requisiten‘ ihrer substantiellen Vereinigung sein. Dennoch bleibt, vom Ganzen des leibnizschen Erkenntnisinteresses her gesehen, die – nahezu private, auf die Korrespondenz mit des Bosses beschränkte – Option des *vinculum* enigmatisch. Und vielleicht ist die Suche nach einer korrespondierenden Lücke im System weniger aussichtsreich als ihr Rückbezug auf die fundamentale Ambivalenz jener Rationalisierung qua ‚Entzauberung der Natur‘, in deren Geschichte auf lange Sicht der Festlegung der Inkarnation auf das Sakrament gleichsam der Status einer Prämisse zukommt.

Hier schließt sich offenbar eine Genealogie mit sich zusammen, um sich fortan zunehmend nur noch in den ‚Ähnlichkeits‘-Transfers (Foucault) der Diskurse fortzusetzen. Anders als in Samuel Pufendorfs *De Iure Naturae et Gentium* (1672), dessen Lehre von den *entia moralia* die Terminologie mit einiger Wahrscheinlichkeit entlehnt ist,⁵¹ ist das *vinculum* Leibniz‘, des erklärten Gegners der naturrechtlichen Gesellschafts- und Staatsvertragstheorien, kein bloßer Name, keine physikalisch-moralische Analogie, sondern eine epistemische Realität. Wenn Hasso Hofmann in seiner wichtigen Studie zu einer vergleichenden Geschichte der theologischen, politisch-juridischen und epistemologischen Repräsentationsbegriffe festgestellt hat, dass „die Terminologie der eucharistischen Repräsentation [...] unmittelbar nicht an die Juristen, sondern an die Erkenntnistheoretiker vererbt worden“ sei,⁵² so müsste man ergänzen: und zumindest hier, auf dem Umweg der cartesischen Eucharistiedebatten, wiederum an die politische Theorie. Dies aber nicht unter dem Namen der Repräsentation, sondern ihrer Kritik – und im Zeichen jener leichten, modernisierenden Abweichung, die in der Unterscheidung zwischen dem *unum per se* der Substanzmonaden und den zusammengesetzten Monaden als ‚Requisiten‘ ihrer substantiellen Einheit liegt.

51 Pufendorf: *De Iure Naturae et Gentium*, S. 12.

52 Hofmann: *Repräsentation*, S. 121.