

# 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](http://www.fink.de)

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

ISBN 978-3-7705-5248-1

## Sakramentale Repräsentation als Modell und Figur

Im September 1529 lud der Landgraf Philipp von Hessen die wichtigsten Vertreter der Protestanten aus dem deutschen Raum – Martin Luther, Philipp Melanchthon, Ulrich Zwingli und Johannes Oekolampad – für ein „öffentliches, freundliches, undisputierliches Gespräch“ nach Marburg.<sup>1</sup> Es war der Versuch, die protestantische Seite zu einen, die sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in der Frage des Abendmahls entzweit hatte. Die Einführung des evangelischen Abendmahls anstelle der Messfeier war während der Reformation oft der wichtigste praktische Einschnitt – wie er aber zu verstehen war, darin unterschieden sich Luther und Zwingli und damit die verschiedenen protestantischen Gruppen. Beide forderten die Kommunion ‚in beiderlei Gestalt‘, also die Austeilung von Brot und Wein an alle Gläubigen, beide lehnten die Transsubstantiationslehre und die Interpretation der Messe als frommes Werk ab, stimmten aber in anderen Punkten nicht überein: Nachdem Zwingli das Abendmahl als Erinnerungsmahl interpretiert und die Einsetzungsformel *hoc est corpus meum* so ausgelegt hatte, dass das *est* eigentlich *significat* bedeute, hatte Luther ihn scharf als Schwarmgeist kritisiert und darauf bestanden, dass Brot und Wein im Abendmahl wirklich Leib und Blut Christi seien. Das hatte die Züricher Seite wiederum als Verehrung eines *deus impanatus* kritisiert, als Idolatrie und als Rückfall in die Praxis der Messfeier. Die Kontroverse war also bereits in vollem Gang, als man sich in Marburg traf.

Die Logik der Kontroverse bestimmt dann auch das Marburger Religionsgespräch; noch die Berichte, die wir über dieses Ereignis haben, sind allesamt parteiisch. Man fordert jeweils die andere Seite auf, ihre Deutung zu beweisen, die Berichterstatter suggerieren jeweils, dass ‚die meisten‘ überzeugt worden seien. Immerhin scheint es eine gemeinsame Grundlage zu geben: die Heilige Schrift. Zwingli zitiert „das Fleisch ist nichts nütze“ (Johannes 6,63), aber Luther argumentiert, dass hier nicht von Christi Fleisch im Abendmahl die Rede sei, sondern von sündlichem Fleisch. Zwingli führt eine ganze Reihe von Stellen an, nach denen Christus in allem Mensch geworden sei mit Ausnahme der Sünde, und dass daher sein Leib wie der eines Menschen nur an einem Ort sein könne. Nun fordert Zwingli Luther seinerseits auf, einen Schriftbeleg anzuführen. Dieser hat sich gut vorbereitet und, so die von Osiander überlieferte Anekdote, bereits vor der Disputation mit Kreide *hoc est corpus meum* auf seinen Tisch geschrieben, was er nun enthüllt: „Da hob Luther die Samtdecke auf und zeigte ihm den Spruch ‚Das ist mein Leib‘, den er mit der Kreide vor sich hingeschrieben hatte und sprach: ‚Hier steht unsere Schrift. Die habt ihr uns noch nicht abgerungen wie ihr euch erboten

---

1 Zit. nach Junghans (Hg.): *Die Reformation in Augenzeugenberichten*, S.393, zur Situation vgl. Kaufmann: *Geschichte der Reformation*, S. 522 ff.

habt. Wir brauchen keine andere.“<sup>2</sup> Auch über diese Stelle wird weiter diskutiert, aber alle möglichen Einwände weist Luther zurück: „Vernunft, Philosophie und Mathematik gehören nicht hierher“, denn auch wenn ein natürlicher Leib nur an einem Ort sein könne, sei doch Gottes allmächtigem Wort mehr möglich. Nach einem Beispiel gefragt, entgegnet er: „Der allergrößte Leib, darin alle anderen Leiber enthalten sind, nämlich die ganze Welt, erhält Gott ohne eine Stelle, darum hat die Welt keine Stelle, darin sie ist.“<sup>3</sup> Daraufhin schweigen alle, überliefert der Bericht, und scheint zu implizieren, dass auch die Anhänger Zwinglis beeindruckt sind – vielleicht sind sie aber auch ein wenig entsetzt, dass die ganze Welt der Leib Gottes sein soll. Jedenfalls hat das Gespräch einen toten Punkt erreicht. Den Tag über werden weitere Argumente ausgetauscht, aber keine der beiden Seiten ist wirklich überzeugt. Es sei offensichtlich, so Luther unwirsch, dass man nicht eines Geistes sei, und man verabschiedet sich zwar in Freundschaft, bittet aber auch Gott, er möge die jeweils andere Seite zur Vernunft bringen.

Das Marburger Religionsgespräch kann man als eine Urszene des neuzeitlichen Übergangs von Präsenz- zu Repräsentationskultur lesen, die sich an dem zentralen christlichen Ritual der Eucharistie entfaltet: Zwinglis Versuch, das Abendmahl als zeichenhafte Repräsentation zu verstehen, steht Luthers Bestehen auf der Präsenz gegenüber. Urszenen sind freilich immer komplex – und komplexer, als dass sie in allgemeine Formeln wie etwa ‚von der Präsenz zur Repräsentation‘ aufzulösen wären. Bemerkenswert ist bereits, dass der Dissens nicht zwischen der traditionellen Interpretation als Messe und der neuen Abendmahlspraxis verläuft, sondern innerhalb der letzteren. Bemerkenswert ist weiter, dass nicht zwei Deutungen miteinander konkurrieren, sondern mindestens drei Modelle im Spiel sind, die sich verschiedener Begrifflichkeiten bedienen: Form und Substanz in der Transsubstantiationslehre, Sinn und Bedeutung in Zwinglis Modell, Tropen und Redefiguren bei Luther.<sup>4</sup> Diese Modelle durchdringen einander nicht nur, sie werden auch eigenartige Kompromisse eingehen, wenn etwa die lutherische Theologie bald in ihrer Polemik gegen die Reformierten immer häufiger auf das Substanzmodell zurückgreifen wird. Die Rede von Modellen macht aber auch deutlich, dass hier mehr auf dem Spiel steht als einfache konzeptuelle Unterscheidungen: Es geht auch um das Verhältnis von Diskursen, Disziplinen, Evidenzquellen, also etwa um die Frage, welche Argumente in der Kontroverse herangezogen werden dürfen, oder wie man mit der Schrift umzugehen habe – bis hin zu Praktiken der Inszenierung dieser Argumente wie Luthers Kreideschrift. Vor allem wird die Logik der Kontroverse deutlich, in der sich beide Seiten beständig voneinander abgrenzen und gerade dadurch gegenseitig negativ bestimmen, so dass auch die Unterscheidung von Präsenz und Repräsentation nicht einfach vorausgesetzt werden kann, sondern Teil der Kontroverse ist und sich in ihr herausbildet.

2 Zit. nach Junghans (Hg.): *Die Reformation in Augenzeugenberichten*, S. 396. Nach anderer Überlieferung hat Luther den Satz vorher auf den Tisch geschrieben, „damit er sich nicht von diesem Wort abbringen ließe“ (ebd., S. 394), also um sich selbst zu kontrollieren.

3 Zit. nach ebd., S. 397.

4 Vgl. von Soosten: „Präsenz und Repräsentation“ sowie unten Kapitel 2: RHETORIK DES ABENDMAHLS.

Tatsächlich sind die Positionen in dieser Szene weit weniger eindeutig, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Vertritt Zwingli wirklich die Position der Repräsentation? Er liest den Ausspruch ‚Dies ist mein Leib‘ als ‚Dies bedeutet mein Leib‘, aber was repräsentiert wird – ‚mein Leib‘ –, ist eben keine allgemeine Wahrheit, sondern ein wirklicher historischer Körper. Für Zwingli ist das Abendmahl zentral ein Erinnerungsmahl, das an das wirkliche Abendmahl Christi erinnert – es bedeutet also in der peircischen Terminologie nicht symbolisch, sondern indexikalisch. Die Interpretation des Ritus als Repräsentation setzt damit gerade die Präsenz und Singularität des Ereignisses voraus. Dementsprechend liest Zwingli die Einsetzungsworte nicht einfach als übertragene Rede, sondern gewissermaßen als Akt der Benennung, eben als Einsetzung: ‚Dies bedeutet von nun an mein Leib, dieses Brot soll jetzt ‚mein Leib‘ heißen‘. Auch die für die reformierte Tradition charakteristische Interpretation des Sakraments als Zeichen oder ‚Feldzeichen‘ betont diesen indexikalischen Charakter. Ambivalent ist diese Position auch in anderer Hinsicht: Wenn *est* ‚significat‘ bedeutet, dann ersetzt die Frage nach der Bedeutung die Frage nach dem Sein und Grammatik tritt an die Stelle von Metaphysik – genau das ist ja in der Debatte, in der es immer wieder um die Schrift und ihre Deutung geht, tatsächlich der Fall. Das bedeutet aber, dass die Sprache selbst aufgewertet wird, dass ihr selbst Effekte der Präsenz zugesprochen werden: Das Abendmahl ist auch deshalb ein Zeichen, weil sonst die Predigt der Gnade Gottes nicht mehr als eine Ergänzung wäre. Die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Wortes sind aber für Zwingli ganz offensichtlich, denn es ist das Wort, das die Präsenz Christi hervorbringt.

Auch Luthers Position ist keineswegs einfach. Für ihn soll das Abendmahl die Realpräsenz Christi stiften, er versteht die Einsetzungsworte performativ, als einen Akt, der sich im Abendmahl immer wieder vollzieht und sich nicht vollständig in Repräsentation übersetzen lässt. Und er inszeniert sein Argument performativ, als Enthüllung. Aber was genau wird in Osianders Anekdote eigentlich enthüllt? Wieder ist es das Wort, genauer: eine Schrift. Auch die performative Interpretation der Einsetzungsworte kann nicht verhehlen, dass es sich um ein *Zitat* handelt, dass die Präsenz des Körpers daher nicht nur – wie bei Zwingli – vom Wort abhängig ist, sondern sogar von der Schrift: also von der Spur eines Wortes und eines vergangenen Aktes, wie ja auch die eucharistische Präsenz nicht einfach durch quasi magisches Sprechen heraufbeschworen wird, sondern durch das Zitat eines vergangenen Sprechakts. Im Zitat einer performativen Geste verschränken sich Präsenz und Abwesenheit, und daher findet auch der Vollzug der Eucharistie niemals im eigentlichen Sinne statt, sondern setzt den Glauben voraus. Ob etwas geschieht, ob der Leib Christi erscheint – und darin ist Luther wieder ganz im Einklang mit Zwingli –, ist also offen, radikal unbeobachtbar.

Es ist nicht die Aufgabe einer kulturwissenschaftlichen Untersuchung, dogmatisch die Kohärenz der einen oder anderen Position zu rekonstruieren oder gar zu beurteilen, wer von beiden Recht hat. Es interessiert hier auch nicht primär das, was ‚Katholiken‘, ‚Lutheraner‘ und ‚Reformierte‘ unterscheidet, sondern, wie die Verhandlungen über das Abendmahl eine Vielzahl von Argumenten, Figuren und Diskursen hervorbringen, die gerade durch ihre inneren Aporien oder Unschärfen

kulturell fruchtbar werden. In Marburg führen sie nicht nur zur Ausbildung zweier Konfessionen innerhalb des Protestantismus, sondern potenzieren sich schnell zu immer komplexeren Doktrinen. Ironischerweise wird die Eucharistie bzw. ihre offizielle Interpretation hier tatsächlich zum Banner, um das sich die jeweiligen Gruppen sammeln. Unter diesen ‚Feldzeichen‘, in einer permanenten Polemik, aber auch Systematisierung und Ausarbeitung, entspringt die Sakramentale Repräsentation als das Ensemble derjenigen Praktiken und Diskurse, die am Sakrament oder mit sakramentalen Modellen in der Frühen Neuzeit die Frage nach Substanz, Zeichen und Präsenz verhandeln.

### Präsenz und Repräsentation als kulturgeschichtliche Paradigmen

Seit Michel Foucaults *Les mots et les choses* wird die Frühe Neuzeit oft als Zeitalter der ‚Repräsentation‘ betrachtet, und zwar sowohl im epistemischen wie im politischen Sinn: Epistemisch, so Foucault, löse das binäre Modell der Repräsentation, paradigmatisch vorgebildet in der Logik von Port-Royal, ältere Modelle von Ähnlichkeit ab; politisch stehe die kulturelle Produktion der Frühen Neuzeit vor allem im Zeichen der Herstellung von Souveränität in den sich herausbildenden Nationalstaaten. Gerade diese Verbindung von Politik und Epistemologie hat sich als fruchtbar erwiesen, weil sie erlaubte, die Frage von Wissen und Herrschaft immer auf die Frage der Darstellung rückzubeziehen, also nicht nur zu fragen, wie Wissen und Herrschaft erzeugt werden, sondern auch: Wie stellen sie sich dar? Dadurch wurde es möglich, die Vielfalt und Brüchigkeit dieser Epoche unter dem Titel einer ‚Krise der Repräsentation‘ zu verhandeln.

Allerdings scheint Foucaults Modell einen blinden Fleck zu haben, und zwar ausgerechnet am Ausdruck ‚Repräsentation‘ selbst. Denn nicht nur hat Louis Marin in einer gewissermaßen konkurrierenden Lektüre der Logik von Port-Royal gezeigt, dass deren zentrales Beispiel einer Aussage ausgerechnet der Satz ‚Dies ist mein Leib‘ ist, der nach Marin den Schlüssel zur Repräsentation darstellt, weil sich in ihm Ausgesagtes und Aussagen, performative Handlung und zeichenhafte Bedeutung, symbolische und indexikalische Referenz überkreuzen.<sup>5</sup> Bernard Cottret und Frank Lestringant haben außerdem zu Recht hervorgehoben, dass sich die neue Bedeutung des Zeichens und auch ein neuer Sinn von Repräsentation bereits ein Jahrhundert vor Port-Royal finde: in den Debatten der Reformation.<sup>6</sup> Auch der begriffsgeschichtliche Befund legt nahe, dass der Sinn von *repraesentatio* in der Frühen Neuzeit ohne einen Durchgang durch die Debatte über das Abendmahl nicht verstanden werden kann.<sup>7</sup> Anscheinend spielt Religion eine wichtige und von Foucault weitgehend ausgeblendete Rolle im Kern der Repräsentation, und einiges scheint dafür zu sprechen, dass sie in der Reformation und durch die reformatorischen Konflikte in diesen Kern eingeschrieben wurde.

5 Vgl. dazu Marin: *La critique du discours* sowie unten Kapitel 5: PRÄSENZ – REPRÄSENTATION.

6 Vgl. Cottret: „Pour une sémiotique de la Réforme“; Lestringant: *Une sainte horreur*.

7 Vgl. Hoffmann: *Repräsentation*, insb. S. 65 ff.

Neuere Forschungen haben diesen Prozess im Anschluss an Foucault noch einmal anders beschrieben: als Übergang von einer Kultur der Präsenz zu einer Kultur der Repräsentation, als Wechsel vom Körper zum Zeichen und in weiteren, ähnlichen Oppositionen. Die Reformation erscheint aus dieser Perspektive als Zäsur zwischen einer stärker performativ ausgerichteten Kultur des Mittelalters und einer beginnenden Moderne, die auf Repräsentation setzt. So stellt die Reformation etwa nach Edward Muir eine Krise der kollektiven Rituale dar,<sup>8</sup> nach Hans Ulrich Gumbrecht markiert sie den Umschlagpunkt von einer „Präsenzkultur“ zu einer „Sinnkultur“, die von derartiger Universalität sind, dass sie mit Leichtigkeit die ganze Menschheitsgeschichte umfassen können.<sup>9</sup> In diesem Narrativ sind die Eucharistie und deren reformatorische Kritik oft ein zentrales Beispiel: Für Jochen Hörisch etwa markiert Luthers Kritik der Messe einen mediengeschichtlich entscheidenden Schritt von einer Ontosemiologie zu einer Semantologie, in der die Zeichen nicht mehr Sachen, sondern andere Zeichen bedeuten.<sup>10</sup> All diese Positionen verbergen nicht den aktuellen Index ihrer Fragestellung: Ging es Foucault zumindest auch um eine Genealogie der eigenen Position nach dem Ende der Moderne, so schwingt in den Debatten über die Präsenzkultur überdeutlich die Reflexion über die mediale Gegenwart mit. Gerade das macht diese Ansätze fruchtbar auch über ein rein historisches Interesse hinaus: Wenn die Moderne oder auch die Gutenberg-Galaxis wirklich zu Ende gehen sollten, so wäre es umso relevanter, sich ihrer Herkunft zuzuwenden.

Aber auch die Unterscheidung von Präsenz und Repräsentation ist in hohem Maße fragwürdig, zumindest wenn mit ihr die Reformation beschrieben wird. Denn in dieser werden nicht einfach Sachen durch Wörter ersetzt: Einerseits lässt sich gerade hier das Wort nicht auf bloße Repräsentation und Zeichenhaftigkeit reduzieren. Theologisch betrachtet, ist etwa die Predigt ja nicht nur einfache Sprache, sondern immerhin das Wort Gottes, die lebendige Verkündigung der Bibel, die von der Schrift ausgeht und diese auch zitiert; sie lebt vom Wechselspiel zwischen fester Schrift und belebender Stimme und von der Verkörperung dieser Stimme durch den Prediger. Nicht zu Unrecht hat man von einem ‚Sakrament des Wortes‘ gesprochen, um zu betonen, dass die Predigt in der religiösen Praxis weit mehr ist als sprachliche Kundgabe. Darüber hinaus steht das ‚Wort‘ in der theologischen Dogmatik keinesfalls im Gegensatz zum Körper, denn das ‚Wort Gottes‘ ist schließlich nicht nur die Wortverkündigung in der Predigt und der Druckerpresse, sondern auch Christus, und zwar gerade aufgrund seiner Körperlichkeit: „das Wort ward Fleisch“ (Johannes 1,14). Daher bleibt die Rede vom Wort theologisch immer überdeterminiert, und diese Überdeterminierung wird auch die nicht-religiöse Kultur des Wortes und des Textes beeinflussen.

Andererseits ist die Dichotomisierung zwischen Körper und Wort auch von der Seite des Körpers her problematisch. Denn dieser hat nicht nur eine komplexe

8 Vgl. Muir: *Ritual in Early Modern Europe*.

9 Vgl. Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*.

10 Vgl. Hörisch: *Brot und Wein*, insb. S. 120 ff.



Geschichte, in der ganz verschiedene Körperbilder nebeneinander existieren, er ist auch keinesfalls per se mit Präsenz zu identifizieren. Tatsächlich wird man die Geschichte des europäischen Imaginären kaum verstehen, ohne die prägende Kraft des *corps manquant* zu berücksichtigen, auf die Michel de Certeau und Louis Marin hingewiesen haben: das initiale Fehlen des Körpers, wie es sich in der Urszene des leeren Grabes manifestiert und das Christentum zu vielfältigen Supplementierungen durch Diskurse und symbolische bzw. institutionelle Körper zwingt.<sup>11</sup> Henri de Lubac hat begriffsgeschichtlich nachgezeichnet, wie das Mittelalter durch eine Verschiebung innerhalb der konstitutiven Dreiheit von historischem Körper Christi, sakramentalem Körper der Eucharistie und sozialem Körper der Kirche geprägt wird. Seit dem 12. Jahrhundert bezeichnet das *corpus mysticum* nicht mehr die eucharistischen Gaben – diese heißen nun *corpus verum* –, sondern die Kirche.<sup>12</sup> Es handelt sich hier also noch um ein mobiles Feld von Begriffen, das erst im Verlauf der Neuzeit zunehmend dichotomisch entlang der Unterscheidung sichtbar/unsichtbar organisiert wird. Diese Umschreibung geschieht jedoch nur schrittweise und nicht restlos: Auch in der Moderne und in jedem Fall an ihren Rändern bleibt der Körper etwas, das sich nicht fixieren lässt, das heute, nach der Moderne, in seiner Zweideutigkeit wiederkehrt und noch die jüngeren theoretischen Beschwörungen körperlicher Präsenz samt ihrer höchst fragwürdigen Dichotomien hervorbringt.

Wenn also ein Gründungsverwinden konstitutiv für die europäische Geschichte des Körpers wie der Schrift ist, so wird das gewissermaßen in der Reformation wiederholt; nicht um den Körper verschwinden, sondern um ihn zwischen An- und Abwesenheit oszillieren zu lassen. Für die Frühe Neuzeit ist damit nicht von einer kategorialen Trennung von Körper und Wort auszugehen, charakteristisch ist vielmehr, dass die Spannung von Körper und Zeichen – zwischen einem bezeichneten Körper, dem Körper der Zeichen und dem Körper, der die Zeichen verbürgt – immer wieder anders durchgespielt wird, gerade anhand der Szene der Eucharistie. In ihr ist Repräsentation – sei es die Repräsentation der eucharistischen Elemente, der Einsetzungsworte, des Ritus als solchem – immer mehr als ‚bloße‘ Repräsentation: Stellvertretung und Vergegenwärtigung, Bezeichnung und Teilhabe sind in ihr immer schon miteinander verbunden und immer schon in Spannung. Sie ist eine Beziehung, welche die verschiedenen Momente der Semiose zusammenhält, eine Spannung, die jegliche binäre Ordnung der Zeichen in natürliche und künstliche, primäre und sekundäre etc. untergräbt. Und gerade aufgrund dieser Überdeterminierung wird die Frage der Eucharistie zum Schauplatz von heftigen Auseinandersetzungen, die kulturell außerordentlich produktiv sind, aber rückwirkend die Überdeterminierung durch die konfessionelle Verschärfung noch einmal verstärken.

„Sakramentale Repräsentation“ ist daher immer schon ambig, sie changiert zwischen sakramentaler Präsenz und Präsentation. Die Formel bezeichnet dabei nicht

11 De Certeau: *Mystische Fabel*, S. 124 ff.

12 De Lubac: *Corpus Mysticum*; vgl. auch Hofmann: *Repräsentation*, insb. S. 118 ff.

nur die kulturelle Repräsentation der Sakramente in den verschiedenen Medien und Darstellungsformen, sondern markiert auch die Tatsache, dass die frühneuzeitliche Repräsentation selbst ‚sakramental‘ ist, dass ihre Struktur bestimmt wird durch den Streit um das Sakrament. Die Formel ‚Sakramentale Repräsentation‘ soll dazu dienen, die besondere Bedeutung der Religion für die Geschichte der Frühen Neuzeit und damit auch für die Genealogie der Moderne sichtbar zu machen, ohne von vornherein ihren Platz zu bestimmen. Denn die Religion ist lange vernachlässigt oder vorschnell einem bestimmten Ort zugewiesen worden: vernachlässigt bei Foucault, einer mythischen Epoche vormoderner ‚Präsenz‘ zugeschlagen in der jüngeren Mediengeschichte. Inzwischen ist die Religionsvergessenheit der Geisteswissenschaften der 1970er und 80er Jahre durch eine neue Faszination für den Gegenstand abgelöst worden, die in jüngerer Zeit bereits als *religious turn* bezeichnet und mit den anderen *turns* des theoretischen Diskurses der letzten Jahrzehnte parallelisiert wird. Wenn das freilich mehr sein soll als nur eine Mode und ein allgemeines Bescheidwissen über ‚den Monotheismus‘ oder ‚das Christentum‘, dann steht dahinter weit mehr als ein neuer Gegenstand oder eine neue Erklärung der Gegenwart. Tatsächlich läuft das gegenwärtige Interesse für Religion, wo es besonders fruchtbar ist, nicht auf eine große Theorie hinaus, sondern zunächst auf das Bewusstsein, etwas vergessen zu haben. Wie der *linguistic turn* nicht nur behauptete, dass alles Sprache sei, sondern auch, dass wir weder wissen, was Sprache ist, noch es von einer einzelnen Disziplin, der Sprachwissenschaft, beantwortet bekommen werden, so führt auch das Interesse für Religion nicht auf eine große Theorie, geschweige denn auf eine theologische Überwölbung der Welt, sondern zunächst zur Erkenntnis, dass Religion bisher zu wenig gedacht ist und innerhalb disziplinärer Modelle vielleicht auch schwer zu denken ist. ‚Sakramentale Repräsentation‘ will eine Stelle markieren, an der eine solche Reflexion stattfinden kann und muss.

## Eucharistie, Abendmahl und Sakrament

Worüber in Marburg gesprochen wurde, ist ein höchst komplexes Geschehen, denn das Abendmahl als das zentrale Ritual des Christentums lässt sich keineswegs auf die Frage reduzieren, wie die Einsetzungsformel *hoc est corpus meum* auszulegen sei. Tatsächlich ist schon der biblische Befund, auf den sich beide Seiten beziehen, alles andere als einfach zu deuten. Markus berichtet von einer komplizierten Handlung:

Und indem sie aßen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen und sprach: Nehmet, esset; das ist mein Leib. Und nahm den Kelch, dankte und gab ihnen den; und sie tranken alle daraus. Und er sprach zu ihnen: Das ist mein Blut des neuen Testaments, das für viele vergossen wird. Wahrlich, ich sage euch, daß ich hinfort nicht trinken werde vom Gewächs des Weinstocks bis auf den Tag, da ich's neu trinke in dem Reich Gottes. (Markus 14,22-25)

Der Text berichtet von Handlungen und Worten Jesu und seiner Jünger, er wird durch eine charakteristische Wiederholung – zwei Aktionen und zwei Kommentare – sowie eine Schlussklausel gegliedert. Beschrieben wird ein Mahl, das an die gemeinsamen Mahlzeiten zu Jesu Lebzeiten erinnert, es nimmt Motive des Passamahls und anderer Kultmahlzeiten auf, ist aber außerordentlich unformell: Man verzehrt die einfachsten Speisen (Wein und Brot sind Grundnahrungsmittel Palästinas), und zur Art des Verzehrs sagt der Text nichts. Das Geschehen wird zeitlich gerahmt durch die Verzichtserklärung und den eschatologischen Ausblick in Vers 25, welche die Szene in den Verlauf der Passionserzählung einpassen und das Geschehen zugleich an die Abwesenheit eines Körpers binden: Weil Christus nicht mehr präsent sein wird, wird er im Abendmahl präsent gemacht. Gerade dadurch tritt aber auch eine andere Semantik neben der des Mahles deutlicher hervor: die des Opfers. Insbesondere die Charakterisierung des Blutes verweist auf das „Blut des Bundes“, mit dem Moses das Volk Israel am Sinai besprengt hatte (Exodus 23,8), und auf den Tod. Dass dieses Blut ‚für andere‘ vergossen wird, antizipiert den Akt des Selbstopfers, als welches dann die folgende Passion gedeutet wird. Schon auf dieser Ebene ist das Geschehen höchst komplex, insbesondere wenn man es religionsgeschichtlich in der Tradition der biblischen Opfer betrachtet: Auf der einen Seite handelt es sich um einen Vorgang, der profaner nicht sein könnte; Wein und Brot werden weder verbrannt noch verschüttet, sondern schlicht gegessen und getrunken. Die Bedeutung, die dieses Geschehen haben soll, ist jedoch radikal in verschiedener Hinsicht: Nicht nur werden die Jünger aufgefordert, Blut zu trinken, was jedem Juden ein Gräuel sein musste, ihre Handlung soll sogar ein Menschenopfer oder gar ein Gottesopfer darstellen.<sup>13</sup> Als ritueller Vollzug betrachtet, ist das Abendmahl also nicht nur eine Darstellung des Transzendenten in der Immanenz, sondern weitaus paradoxer, weil es zugleich vollkommen harmlos und der Gipfel der Blasphemie ist.

Dass es sich um einen solchen Vollzug und nicht einfach um eine Geschichte handelt, wird aus anderen Fassungen noch deutlicher.<sup>14</sup> So schreibt Paulus im ersten Korintherbrief:

Ich habe es von dem Herrn empfangen, das ich euch gegeben habe. Denn der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, nahm das Brot, dankte und brach's und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird; solches tut zu meinem Gedächtnis. Desgleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl und sprach: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut; solches tut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtnis. (1. Korinther 11,23-25)

13 Vgl. Theißen über den „anikonischen Charakter“ von Taufe und Eucharistie (*Religion der ersten Christen*, S. 184) und über das „Auseinanderdriften von äußerem Vollzug und religiösem Sinn“ (ebd., S. 186) sowie die „Transformation prophetischer Symbolhandlungen in urchristliche Sakramente“ (ebd., S. 181 f.).

14 Die Forschung unterscheidet den markinischen Bericht bei Markus und Matthäus vom antiochenischen bei Lukas und Paulus; das historische Verhältnis der beiden Berichte ist umstritten. Zur Exegese vgl. auch Jeremias: *Die Abendmahls Worte Jesu*.

Das Geschehen ist dasselbe, wird aber anders erzählt: Wir erfahren nichts mehr vom Handeln der Jünger und nicht das Blut, sondern das Brot wird auf das Opfer bezogen, denn es wird gebrochen wie das Opferlamm. Vor allem enthält der Text nun ein zweimal wiederholtes ‚Gedächtniswort‘ und damit die Aufforderung, das Geschehen zu wiederholen. Wie oft in Ursprungserzählungen wird zugleich von einem ersten Mal und dessen Wiederholung erzählt. Diese Verdoppelung schreibt sich auf viele Weisen in den Text ein, hier insbesondere in die einleitende Zitationsformel in Vers 23, nach der Paulus nur etwas weitergibt, was er selbst von Gott empfangen habe. Eine solche Weitergabe gilt wörtlich für den Text, und nicht nur für diesen: Die Forschung ist sich einig, dass die Überlieferung vom Abendmahl eine urchristliche, aber nachösterliche Praxis zitiert und in die Lebensgeschichte Jesu einliest, wie man etwa an liturgischen Formeln (‚für euch‘) und den Imperativen (‚esset‘, ‚trinket‘) erkenne. Dies gilt aber auch für das Geschehen selbst in seiner rituellen Wiederholungsstruktur: Das Abendmahl ist nicht nur eine Gabe, sondern wird auch als solche weitergegeben. Dementsprechend prägt die biblische Urszene eine höchst komplexe Tradition aus, in der nicht nur verschiedene Deutungen, sondern auch verschiedene Medien und Praktiken involviert sind: Speisen und Zeichen, Bilder und Gesten, Räume und Worte, Geräte und Personen.

Früh wird das Abendmahl oder die Eucharistie, wie das Ritual bald in der Kirche heißt, zum ‚Sakrament‘ erklärt, ein Begriff, der das griechische *mysterion* übersetzt und das Abendmahl in das rituelle System des entstehenden Christentums einbindet. Als Sakrament steht das Abendmahl neben anderen ‚Sakramenten‘, vor allem neben der Taufe, aber dann auch neben einer wachsenden Zahl anderer Rituale wie Buße, Priesterweihe, Ehe etc. Als Sakrament wird das Abendmahl auf eine bestimmte Weise gedeutet: Vor allem Augustinus bedient sich der stoischen Semiotik und beschreibt die Sakramente als ‚Zeichen‘: als Sachen, die auf andere Sachen hindeuten, als sichtbare Hinweise auf ein unsichtbares Heil, aber auch als geschichtliche Heilszeichen, die nicht für sich stehen, sondern durch das in Offenbarung und Glaube gegebene *Wort* ergänzt werden. Augustinus’ immer wieder zitierte Bestimmung des Sakraments – „Tritt das Wort zum Element, entsteht das Sakrament, das selbst gleichsam das sichtbare Wort ist“<sup>15</sup> – hält das Ineinander von Wort und Element, von Sichtbarem und Hörbarem noch einmal deutlich fest. Als sichtbares Wort üben die Zeichen Wirkung aus, sie bringen hervor, was sie bezeichnen: den Glauben. Vor allem in der Auseinandersetzung über die Taufe betont Augustinus, dass das Taufritual dem Täufling ein Siegel einpräge, das sich nicht mehr verwische, und dass die Taufe auch dort wirke, wo sie von unwürdigen Priestern gespendet wurde. Hier bereitet sich die scholastische Lehre vor, dass die Sakramente durch sich selbst wirken (*ex opere operato*). Aber Augustinus’ Zeichenlehre ist so offen, dass man sie im Sinne eines eher symbolischen oder eines eher realistischen Verständnisses der Zeichenwirkung auffassen kann. Diese Spannung prägt nicht nur die mittelalterliche Theologie, sondern zieht auch eine immer weitere Entfaltung des Zeichenbegriffs am Sakrament nach sich: So ist etwa für

15 Augustinus: *In Johannis Evangelium tractatus*, 80, 3.

Thomas von Aquin das Sakrament zugleich erinnerndes Zeichen des Leidens Christi (*signum remorativum*), hinweisendes Zeichen der Gnade (*signum demonstrativum*) und vorausdeutendes Zeichen der künftigen Herrlichkeit des Lebens (*signum prognosticum*).

Aber gerade die Eucharistie geht keinesfalls in ihrer Zeichenhaftigkeit auf. Viel wichtiger ist der Opfergedanke, der in Deutung und Praxis bald eine zentrale Rolle spielt. Das gemeinsame Mahl der Gemeinde wird von der Feier der Eucharistie getrennt und diese in den Gottesdienst integriert. Dabei wird nicht nur das eigentliche Geschehen immer weiter ritualisiert – das Brot durch die Oblate ersetzt, der Weingenuß auf die Priester beschränkt, Bereitstellung und Aufbewahrung der Gaben immer stärker reglementiert, schließlich auch die konsekrierte Hostie selbst verehrt –, es wird auch in der Messe in einen höchst komplexen rituellen Ablauf integriert. In ihrem Zentrum steht der Moment, in welchem sich Brot und Wein in Fleisch und Blut verwandeln und der Leib Christi gewissermaßen hergestellt wird – ein Geschehen, das durch Elevation, später durch das Messglöckchen markiert wird. Auch jene Gläubigen, die nicht kommunizieren, können als Zuschauer daran teilhaben: Die *manducatio per visum* wird insbesondere im Spätmittelalter der bei weitem wichtigste Teil der Abendmahlsfrömmigkeit der Laien. Denn die Entwicklung der Lehre vom Fegefeuer und die daraus hervorgehende Sitte, Messen für die Toten lesen zu lassen, führen zu einer Vervielfachung der Messfeiern und machen die Messe zum Zentrum einer sakralen Ökonomie, in der sich der Austausch der Menschen mit dem Göttlichen vollzieht.

Der Protest der Reformation richtet sich gerade gegen diese Ökonomie, gegen den Anspruch, sich in der Messe Heil zu verdienen, gegen die Überfrachtung der Messpraxis durch immer neue rituelle Formen und Praktiken. Es sind viele alte Forderungen: Die Messe müsse sich einfach und verständlich vollziehen; alle sollten an ihr teilhaben, und zwar in beiderlei Gestalt, also auch die Laien sollten Wein genießen. Die Reformatoren polemisieren darüber hinaus auch früh gegen den Opfercharakter der Messe: Sie sei überhaupt kein Werk des Menschen, sondern eine Gabe Gottes, denn nicht der Priester handele hier, sondern Christus selbst, wie ja schon die Schrift zeige. Dass diese freilich alles andere als unstrittig ist, zeigt bereits das Marburger Gespräch. Aber die Messe wird verändert: Die Einsetzungsworte werden nun auf Deutsch gesprochen, auch die Laien kommunizieren in beiderlei Gestalt, die Verehrung der Hostie wird eingestellt. Während bei den Reformierten die Form der Messe insgesamt abgelehnt und tatsächlich eine Annäherung an die biblische Mahlzeit vorgenommen wird – man benutzt normales Brot, man reicht den Kelch vom einen zum anderen –, behalten die Lutheraner Form und Namen der Messe ebenso bei wie die Hostie. Aber in allen Fällen bleibt die Feier des Abendmahls ein relativ komplexes Geschehen, und in allen Fällen wird dieses Geschehen selbst einer Ordnung unterzogen: Zunehmend detaillierte Regelungen, Agenden und Bekenntnisse versuchen, eine einheitliche Praxis zu erreichen.

## Reformation, Konfessionalisierung und Diskurspolitik

Wenn man die kulturgeschichtliche Bedeutung der Religion in Europa untersuchen will, liegt es nahe, sich an den konfessionellen Differenzen zu orientieren. Schon die Unterscheidung von Präsenz- und Sinnkulturen folgt latent einer solchen konfessionellen Logik, indem sie dem katholischen Bestehen auf Präsenz und Ritual den protestantischen Gebrauch der Druckerpresse gegenüberstellt. Erst durch diese Dichotomie wird die Reformation einfach erzählbar und fast prädisponiert zu einer großen Erzählung, die eine lange Geschichte mit einfachsten Mitteln organisiert. Es ist letztlich die alte und bekannte Geschichte der Säkularisierung, vielleicht die letzte große Erzählung der Moderne, welche gerade in ihrer Ambivalenz und Problematik nach wie vor eine schwer kontrollierbare Evidenz zu haben scheint.<sup>16</sup> Dabei ist – und das macht die Situation in eigenartiger Weise zirkulär – die Theorie der Säkularisierung selbst im Wesentlichen eine Theorie konfessioneller Differenzen: Hegel etwa formulierte und bejahte die Verweltlichung des Christentums explizit als protestantisches Unternehmen im Gegensatz zum Katholizismus, bei Max Weber und Ernst Troeltsch ging die Theorie der Säkularisierung unmittelbar aus ihrer Reflexion über konfessionelle Differenzen hervor. Es handelt sich also im selben Maße um eine protestantische Selbstdeutung wie um Kulturgeschichte, und der Historiker heute sollte sehr vorsichtig sein, allzu schnell der einen oder der anderen Konfession bestimmte Wesenseigenschaften zuzusprechen.

Interessanterweise sind Webers und Troeltschs Konzeptionen der Säkularisierung, die der Konjunktur des Begriffs im 20. Jahrhundert eigentlich erst den Anstoß gegeben haben, durch eine konfessionelle Ambivalenz geprägt: Sie sind wohl deshalb so fruchtbar, weil hier Lutheraner ein äußerst positives Bild vom reformierten Calvinismus zeichnen. Tatsächlich ist die Geschichte der Konfessionen kompliziert, weil es eben nicht zwei, sondern drei Konfessionen gibt: Katholiken, Lutheraner, Reformierte. Nicht nur ist, jedenfalls in Deutschland, die Kontroverse zwischen den Lutheranern und den Reformierten schnell weit schärfer als die zwischen den Katholiken und den beiden anderen Konfessionen, es ist auch schwer zu bestimmen, wie sich eigentlich die beiden protestantischen Konfessionen zueinander verhalten: Sind die Reformierten ‚Sakramentierer‘ und gewissermaßen Freigeister *avant la lettre*, die im Grunde den christlichen Traditionsbestand liquidieren, oder handelt es sich nur um den konsequenten zweiten Schritt der Reformation, während die Lutheraner wieder in den Aberglauben zurückfallen? Das sind Fragen, die nicht entschieden werden können, die aber doch alle Darstellungen der Reformation und ihrer Nachgeschichte prägen – schließlich wird auch die Kirchengeschichte innerhalb der Konfessionen geschrieben.

Wichtiger ist vielleicht, dass sich mit der Reformation die Situation für *alle* Konfessionen grundlegend verändert. Wenn es nicht mehr eine Kirche gibt, wiederholt sich der Verlust des Körpers noch ein weiteres Mal und die christliche Trauer um

---

<sup>16</sup> Vgl. Weidner: „Rhetorik der Säkularisierung“.

den Verlust verschärft sich. Umso mehr, als nun auch die protestantische Bewegung – die ja zunächst nichts anderes sein will als eine Erneuerung der Kirche – zu zerbrechen und in Gruppen und Grüppchen zu zerfallen droht. Offensichtlich, so musste man nach dem Marburger Gespräch denken, reicht auch der Rekurs auf die Schrift nicht aus, um dem Körper des Christentums ein festes Fundament zu geben, und offensichtlich wird gerade der ausgeteilte Körper Christi nun zu dem, was die Gläubigen spaltet. Der Abendmahlsstreit gerät dabei nicht nur zum entscheidenden Streitpunkt zwischen den Konfessionen, sondern ist konstitutiv für deren Herausbildung: Symptomatisch ist, dass Luther seine große Schrift *Vom Abendmahl Christi* (1528) mit einem Bekenntnis schließt: „Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, und kein Aufhören ist des Tobens und Wütens des Satans [...], so will ich mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod“.<sup>17</sup> Ein für alle Mal und unverrückbar will er festschreiben, was er glaubt und lehrt, um eben auch ein für alle Mal dem Streit ein Ende zu setzen. Dieser Gestus wird zum Vorbild für die Herausbildung der Bekenntnisschriften; und in eine von ihnen, die Konkordienformel (*Solida declaratio VII*), wird diese Passage 1577 gar übernommen.<sup>18</sup> Offensichtlich bedarf es gerade in der Abendmahlsfrage zusätzlicher Festlegungen über den Glauben und das Wort der Bibel hinaus: durch das Bekenntnis, dessen immer detailliertere Ausbildung, immer breitere Anwendung auf die Bevölkerung und tiefere Einsenkung in den einzelnen Gläubigen zum Charakteristikum des konfessionellen Zeitalters werden.

Das Bekenntnis will Einheit produzieren, führt aber faktisch zu Differenz. Denn ein Bekenntnis provoziert das andere, den lutherischen werden reformierte Bekenntnisschriften entgegengesetzt und der Katholizismus durchläuft infolge des Tridentinums einen durchaus vergleichbaren Prozess. Alle drei Konfessionen verstehen sich jetzt wesentlich polemisch in Absetzung von den anderen, jede Seite stellt die Ansprüche der anderen in Frage und überzieht sie mit Kritik, versucht sich aber ihrerseits mit immer neuen Diskursen, Institutionen und Praktiken gegen die Polemik der anderen zu immunisieren. Was vorher noch selbstverständlich war oder schien, wird jetzt infrage gestellt, verstärkt durch die sich herausbildende Druckkultur entsteht ein dichtes Netz von Diskursen, in denen alle Elemente der sakramentalen Handlung – ‚dies ist‘, ‚mein Leib‘, ‚dies tut‘, ‚zu meinem Gedächtnis‘, etc. – immer wieder anders gedeutet und alle Deutungen immer wieder kritisiert werden. Die Debatte wird heiß, sie wird fundamental ‚politisch‘, und zwar nicht nur in dem Sinne, dass sich mit den Landesherrn die politischen Autoritäten in die Diskussion einmischen und diese bestimmen, sondern in einem formalen Sinn von Politik: Sakramentale Repräsentation ist politisch, weil sich die antagonistischen Positionen nicht mehr auf einen gemeinsamen Grund beziehen

17 Luther: *Vom Abendmahl Christi* (1528), S. 499.

18 Vgl. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, S. 98 ff. Zur Bedeutung für die Konfessionsbildung vgl. Kaufmann: *Geschichte der Reformation*, S. 536 f. und S. 570 ff.

können oder wollen, sondern ihre Gegner nur noch als ‚Feinde‘ betrachten und in Abgrenzung von ihnen ihre eigene Identität konstituieren.

Dieser Konfessionalisierungsprozess ist zentral für die Herausbildung der Moderne. In ihm entstehen nicht nur genuin moderne Institutionen wie der Nationalstaat, sondern auch eine neue symbolische Ordnung, die sich durch die erwähnte Spaltung, Verdoppelung, Verdreifachung der Diskurse und Ordnungen auszeichnet, die einander bekriegen, sich aber zugleich in einer Art symbolischem Patt gegenüberstehen, ja aufeinander bezogen sind. In diesem Patt deutet sich die Kultur der Moderne an – nicht unbedingt aber in einer der Parteien. Will man nicht die großen Erzählungen der Moderne und Gegenmoderne wiederholen, die in den Theorien der Säkularisierung angelegt sind, so tut man gut daran, sich nicht festzulegen, welche Seite welche Richtung repräsentiert. Die folgenden Untersuchungen sind daher auch nicht konfessionell ausgerichtet, sondern versuchen tendenziell etwas zu erfassen, was allen drei Konfessionen unter den Bedingungen der Konfessionalisierung gemeinsam ist: dass Repräsentation in jedem Sinne und besonders die Repräsentation im Sakrament inhärent von Mehrdeutigkeiten und paradoxen Konnotationen bestimmt ist. Wenn die Beispiele aus dem Protestantismus überwiegen, so mag das seinen Grund darin haben, dass diesem noch etwas mehr von dem Körper fehlt, durch den die katholische Seite in der Tradition Petri und der Institution der Kirche selbst verankert ist – aber auch das wäre im Einzelfall zu prüfen.

Solche Einzelfälle behandeln die vorliegenden Studien. Die politische und symbolische Überdeterminierung der Sakramentalen Repräsentation zieht nach sich, dass man sie nicht mehr einfach erzählen kann: weder chronologisch noch nach Konfessionen geordnet noch auch nach bestimmten Medien oder Praktiken. Die präzise Untersuchung, die sich für die kulturelle Produktivität jener Überdeterminierung interessiert, erfordert, die Bewegung stillzustellen, das heißt, das Einzelne nicht in einer langen Entwicklungsreihe zu platzieren und in jeder Praxis entweder ‚noch‘ religiösen Glauben oder ‚schon‘ die Moderne zu sehen, sondern umgekehrt aus dem Einzelnen heraus die Spannungen und auch die Ungleichzeitigkeit der Zeit herauszulesen. Wir behandeln daher die Frühe Neuzeit – die Zeit von der Reformation bis zum Einsetzen der Aufklärung – nicht als eine Übergangszeit, sondern als Epoche eigenen Rechts, in deren spezifischen Bedingungen eben das begründet ist, was wir mit der Formel der Sakramentalen Repräsentation beschreiben. Dass dabei heute, nach dem Ende der Moderne und ihrer Selbstverständlichkeiten, diese Frühe Neuzeit umso relevanter wird, scheint uns evident.

## Dimensionen Sakramentaler Repräsentation

Sakramentale Repräsentation ist eine historische Idee; sie beschreibt die Praktiken und Deutungen einer bestimmten Epoche – der Frühen Neuzeit – aus einer bestimmten Perspektive heraus: der Frage nach der spezifischen Form der Repräsentation. Als historische Idee lässt sie sich nicht definieren; wie die Zeitgenossen sich schwer tun, das Sakrament zu bestimmen, kann es auch keine Definition Sakra-



mentaler Repräsentation geben, die das Phänomen nicht einseitig formatieren und damit beschränken würde. Wie jedes Ritual, aber in großartiger Zuspitzung, ist das sakramentale Geschehen zugleich die Ausnahme und die Regel: Es soll immer wieder geschehen und ist doch immer etwas Besonderes; es erschließt sich letztlich nur dem Glauben und wird doch immer wieder ausgestellt und begründet. Liest man die unzähligen Auseinandersetzungen über das Sakrament, so fällt auf, wie indirekt und voller Einschränkungen, Relativierungen und Qualifikationen das sakramentale Geschehen beschrieben wird. Die konfessionelle Konstellation, aber auch die Paradoxie des sakramentalen Geschehens selbst bringen eine Fülle von Diskursen hervor, die das Sakrament immer neu und anders figurieren, aber nicht eigentlich feststellen. Das ist um so auffälliger, als sich die drei Konfessionen in dem, was sie tun und glauben, viel weniger radikal unterscheiden als in ihren Polemiken. Es ist also wesentlich ein Streit um Worte und Vorstellungen, ein Streit darüber, wie das Abendmahl zu beschreiben ist, ein Streit, dessen Feld sich zwischen den Positionen eines Aberglaubens (den Katholiken, den Vertretern der Realpräsenz) und eines Unglaubens (der projizierten Sakramentierer, die das Sakrament ganz verwerfen) zu bewegen hat.

Vor allem im protestantischen Kontext ist das Sakrament dabei gewissermaßen durch die supplementäre Logik bestimmt, dass es den Glauben zwar nicht hervorbringt, aber bezeugt und befestigt, dass es zwar nicht als Opfer aufgefasst werden soll, sondern als Tat Gottes; dass die Menschen es aber trotzdem unbedingt tun müssen, und zwar regelmäßig und häufig. So ist etwa für Calvin das Altarsakrament ein Zeichen – aber ein Zeichen, das mehr als ein Zeichen sei, das nicht nur präsentiere, sondern auch repräsentiere, das man von seinem Gegenstand unterscheiden müsse, aber nicht von ihm trennen könne. Calvin greift dabei auch gerne zu Vergleichen, um deutlich zu machen, dass die Sakramente weder die Sache selbst sind, noch bloße Zeichen: Sie ähneln etwa Siegeln, die an sich aus bloßem Wachs sind und nichts Besonderes bedeuten, aber das Geschriebene bekräftigen, oder sie lassen sich mit Münzen vergleichen, die durch die Prägung des Souveräns erst ihren eigentlichen Wert gewinnen.<sup>19</sup> Wie schon in der traditionellen Rede vom ‚Feldzeichen‘ des Sakraments wird hier eine politische Metaphorik aufgegriffen, um die eigene Position zu plausibilisieren. Und wenn Calvin den Leib Christi auch nicht ‚wirklich‘ und ‚vollständig‘ gegenwärtig im Abendmahl vorhanden sehen will, so besteht er doch darauf, dass derjenige, der ohne rechten Glauben kommuniziert, den Leib der Kirche zerreiße. Zumindest diese negative Wendung macht deutlich, dass das Sakrament keinesfalls ein arbiträres Zeichen darstellt, sondern eng mit der Gründung der Gemeinschaft zusammen zu denken ist.

Diese Logik der Relativierung und Einschränkung bringt eine Fülle von Konzepten und Modellen hervor. Noch der in der lutherischen Orthodoxie geprägte Terminus der ‚Realpräsenz‘ zeigt in seiner latenten Tautologie, dass es sich um einen Terminus der Reflexion handelt, der einer bestimmten Konfliktkonstellation, aber auch eben jener supplementären Logik entstammt. Immer wieder ist die

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu unten Kapitel 1: MODELLE UND FIGUREN sowie Kapitel 3: KOMPROMISSBILDUNGEN.

Beschreibung schwankend: Im Abendmahl wird Christi Leib gegessen – aber im spirituellen Sinne; das Abendmahl ist ‚wie‘ die Nahrung – und es ist zugleich wirkliche Nahrung. Wörtliches und Übertragenes lassen sich hier schwer auseinanderhalten, und zwar nicht nur auf der Ebene der Beschreibung, sondern quer durch alle Darstellungsweisen. Denn um das Abendmahl zu zeigen, um es den Gläubigen zu vermitteln und gerade die Differenz zwischen dem, was es nicht ist (etwa ein Opfer), und dem, was es aber doch ist (etwa ein Siegel), zum Ausdruck zu bringen, werden immer neue Medienpraktiken aufgenommen: sei es der Buch- und Bilderdruck, sei es das humanistische Theater oder die neue perspektivische Malerei. In immer neuer Weise soll etwas grundsätzlich Unanschauliches anschaulich gemacht und Einigkeit über etwas grundsätzlich Umstrittenes hergestellt werden. In dem Maß, in dem diese Praktiken die frühneuzeitliche Repräsentationskultur als solche prägen und dann auch wieder in andere Funktionen einrücken, wird die Repräsentation selbst sakramental: Sie verbindet jetzt Paradoxie und Evidenz. Wenn diese Verbindung insgesamt charakteristisch für die Repräsentation der Frühen Neuzeit ist, für die Zeigen immer auch Verbergen ist und Verbergen immer auch Zeigen, so ist das nicht zuletzt Folge und Ausdruck jener paradoxen Aufgabe Sakramentaler Repräsentation unter den Bedingungen der Mehrkonfessionalität.

Das Feld dieser Sakramentalen Repräsentation ist groß, seine Ränder sind unscharf, sein Inhalt ist schwer zu bestimmen. Das ist kein äußerlicher Sachverhalt. Wenn das Sakrament schon an sich paradox ist und seine paradigmatische Bedeutung in einer paradoxen politischen Konstellation, ja eigentlich durch seine durchgehende Politisierung gewinnt, dann gibt es kein Sakrament im ‚eigentlichen Sinne‘, keinen klaren ‚Kern‘ des Sakraments, der nun auf andere Bereiche ‚übertragen‘ würde, und daher auch keinen zentralen Diskurs über die ‚eigentliche‘ Funktion oder Bedeutung Sakramentaler Repräsentation – etwa den der Theologie, der Semiotik, der Mediengeschichte. Es sind immer bereits andere Diskurse im Spiel, jede Beschreibung des Sakraments ist überdeterminiert; daher wird auch weniger das Modell des Sakraments verschoben, als dass es selbst ein Ort beständiger Verschiebungen ist.

Das Sakrament wird nicht nur figürlich beschrieben, es ist selbst eine Figur, vielleicht – für die Frühe Neuzeit – die Figur der Figuren: jenes Modell, das beschreibt, wie Wörtliches und Figürliches, Sichtbares und Unsichtbares, Präsenz und Repräsentation sich zueinander verhalten. Das Sakrament ist die Matrix der Repräsentation: Es wird von allen Diskursen bestimmt und bestimmt alle Diskurse. Eine solche Überschneidung ist typisch für die Frühe Neuzeit, in der es noch keine so festen Diskursgrenzen gibt wie in der Moderne. Sie ist aber auch typisch für die zentralen kulturellen Zeichen, die sich nicht auf feste Wissensbestände beziehen lassen, sondern ihre Funktion gerade daraus gewinnen, dass sie immer wieder andere Beziehungen und Übertragungen stiften, dass sie Sichtbares mit Sinn verbinden, den Dingen ihren Ort geben und – wie die rhetorischen Figuren – Prägnanz auch dort erzeugen, wo sie rein konzeptuell oder institutionell nicht hergestellt werden könnte.

Diese Prägnanz gilt es im Folgenden zu untersuchen. Sie ist, wie gesagt, zugleich eine symbolische und eine historische, weil das Modell Sakramentaler Repräsentation

tion semiotische und epistemologische Reflexionen in einer bestimmten historischen Konstellation betrifft. Dementsprechend verbinden die folgenden Untersuchungen ein systematisches Interesse mit historischer Arbeit am Material, die in verschiedenen Fallstudien durchgeführt wird. Vorbereitend wird an den Texten des reformierten Theologen Théodore de Bèze gezeigt, wie eng die verschiedenen Aspekte Sakramentaler Repräsentation unmittelbar nach der Reformation miteinander verbunden sind. Die folgenden Studien entfalten – immer anhand exemplarischer Analysen – die verschiedenen Dimensionen des Verhältnisses von Zeichen, Körper und Substanz im Modell Sakramentaler Repräsentation. Sie untersuchen, wie in Bild und Wort *Verkörperungen* nach dem Modell des Sakraments gedacht und dargestellt werden: an der Reflexion der Malerei über die Materialität des Blutes und an dem Bestreben geistlicher Dichtung, die Wirklichkeit des Heils und die Wörtlichkeit der Heilsworte auszustellen. Sie analysieren, wie die Wirksamkeit des Sakraments durch *diskursive Übertragungen* vor allem zwischen Darstellungstheorie und politischer Theorie figuriert wird: indem der Vollzug eines Vertrages im Bild nach dem Modell eines sakramentalen Aktes gestaltet wird, indem juridische Diskurse in die Sakramentstheologie einfließen und diese zugleich zu einer Reformulierung der Semantik des Sozialen beiträgt. Sie zeigen, wie die Sakramentale Repräsentation verschiedene *Medienverbände* generiert, in denen gerade das Zusammenspiel verschiedener Zeichen und Medien die komplexe Bedeutung des Sakraments umreißen soll: etwa in der theatralen Aufführung von Sprache, die immer metatheatral über ihre eigene Performanz reflektiert, in der Verbindung von Wort und Bild in der Emblemik, deren intendierte Erbauungswirkung immer wieder auf sakramentale Muster rekurriert, oder im lutherischen Altarbild als komplexer Form der Bildkomposition, welche die traditionelle sakramentale Semantik des Flügelretabels umdeutet und den Betrachter auf neue Weise in das sakramentale Geschehen einbezieht. Sie untersuchen schließlich die verschiedenen *Epistemologien*, die sich an der Problematik des Sakraments abarbeiten: indem die alte Frage der Substanz im Rahmen der neuen Epistemologie des Cartesianismus zu einer Neukonzeptualisierung des Körpers und der Materialität führt, und indem die Konkurrenz von Logik und Semiotik über eine Interpretation des Sakraments und insbesondere seiner Einsetzungsworte ausgetragen wird.