

EX | FONTE

Journal of Ecumenical Studies in Liturgy

VOLUME 5 | 2026

REVIEW

Matthias Huber,
„Und mache uns zu einer Gabe“. Anregungen aus
der neueren französischen Phänomenologie für die
eucharistische Darbringung von Selbst und Welt,
Freiburg i. Br. u. a. 2025

BERNARD MALLMANN



exfonte.org

How to Cite

MALLMANN, Bernard, Review: Matthias HUBER, „Und mache uns zu einer Gabe“. Anregungen aus der neueren französischen Phänomenologie für die eucharistische Darbringung von Selbst und Welt, Freiburg i. Br. u. a. 2025, in: *Ex Fonte – Journal of Ecumenical Studies in Liturgy* 5 (2026) 227–242.

DOI [10.25365/exf-2026-5-11](https://doi.org/10.25365/exf-2026-5-11)

Author

Bernard Mallmann is postdoctoral university assistant at the Department of Dogmatic Theology and History of Dogmatics at the Faculty for Catholic Theology at the University of Vienna.

GND [120711877X](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:5:1-63858-p0011-9)

 [0000-0002-6135-801X](https://orcid.org/0000-0002-6135-801X)

Reviewed Book

Author	Matthias HUBER
Title	„Und mache uns zu einer Gabe“
Subtitle	Anregungen aus der neueren französischen Phänomenologie für die eucharistische Darbringung von Selbst und Welt
Place	Freiburg i. Br. – Basel – Wien
Year	2025
Publisher	Herder
Pages	336
ISBN	978-3-451-02523-5

Review

Matthias HUBER, „Und mache uns zu einer Gabe“. Anregungen aus der neueren französischen Phänomenologie für die eucharistische Darbringung von Selbst und Welt, Freiburg i. Br. u. a. 2025.

BERNARD MALLMANN

Die Gabe ist ein kommunikatives und performatives Geschehen. „Ist Gabe etwas, das nur in und mit seinem kommunikativen Gebrauch als solche gegeben ist, dann lässt sich von diesem Gebrauch nicht absehen, ohne alles zu verlieren.“¹ Die Gabe existiert nur im Vollzug und innerhalb eines lebensweltlichen Kontextes, der Beziehung und Gemeinschaft stiftet. Wird sie aus diesem Zusammenhang gelöst, verliert sie ihren Charakter als Gabe. In ihrem Vollzug kommt ihr zugleich symbolische Bedeutung zu, insofern sie den Empfänger verwandelt und ihm ein „Mehr“ seiner selbst erschließt. Gaben sind performativ und müssen vollzogen sein, damit sie sind. In diesem Vollzug erhalten Gaben aber auch symbolischen Charakter. Es ist jedoch kein rein äußerlicher Vorgang, sondern impliziert zugleich ein inneres Geschehen, insofern eine Gabe dem Empfänger ein Mehr an dem gibt, was er selbst hat und ist. Das kommunikative Moment ist nicht einlinig zu verstehen, sondern interaktiv. Die Annahme einer Gabe wird letztlich selbst zu einer Gabe des Eigenen und Gemeinschaft entsteht.

¹ Ingolf U. DALFERTH, Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe, in: Michael GABEL – Hans JOAS (Hgg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion (Scientia & Religio 4), Freiburg i. Br. – München 2007, 159–191, hier: 171.

Die Eucharistie ist Gabe – nicht nur im Reichen und Kommunizieren von Leib und Blut Christi, das die Empfänger in die *Communio* mit Jesus Christus eingliedert, sondern ist auch Selbstgabe Gottes. Kirche ist Leib Christi von der eucharistischen Gabe her und feiert die Eucharistie als anvertraute Gabe. Die eucharistische Gabe ist mit dem Opfer verbunden, ist sie doch Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi. So hat Johann Auer schon die ekklesiologische Dimension des Opfers beschrieben: „Es gehört zum Wesen dieser Kirche, im Vollzug des eucharistischen Opfers selbst Opfer zu werden; Opfer für die eigenen Sünden und Opfer für die Sünden der Welt. Es gibt in dieser Welt keine Erlösung ohne das Opfer, und es gibt keine erlöste Existenz in dieser Welt, die nicht zugleich Opferexistenz wäre.“² Eucharistie als Gabe und Opfer bestimmen nicht nur die Kirche, sondern die Existenz des Gläubigen in der Kirche. Allerdings ist in der Sakramententheologie festzustellen, dass der Opferbegriff einen schweren Stand hat und es Versuche gibt, ihn neu zu denken oder gar zu ersetzen. In der Studie *Und mache uns zu einer Gabe* spürt Matthias Huber den Stimmen aus der französischen Phänomenologie nach, die in ihrem Denken philosophische Motive vorlegen, die theologisch das Sakrament der Eucharistie durchdringen und erweitern können. Der Verf. legt hier einen Ansatz vor, mit dem Kirche, Gabe und Opfer in ein fruchtbares Verhältnis gesetzt werden können, das direkt Auswirkungen auf die menschliche Existenz hat.

Gleich zu Beginn der Studie, die zugleich die Habilitationsschrift des Verf. an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. ist, wird die zentrale Frage vorgestellt. Ziel der Studie soll sein, die „existentielle Dimension der Eucharistie noch tiefgründiger zu erschließen“ (5). Eucharistie ist Gabe, nicht nur in den Zeichen von Brot und Wein, auch nicht nur in der Repräsentation der Lebenshingabe Jesu zum Heil der Menschen, sondern sie ist auch Selbst-Gabe Gottes in Jesus Christus als Offenbarung seiner selbst. Teilhabe an der Eucharistie schenkt *Communio* mit dem Leib Christi nicht als statisches Geschehen. *Communio* ist das Hineingenommen-Sein in die Gabe des Lebens. Eucharistische *Communio*, so lässt sich nach der Lektüre der Studie schließen,

² Johann AUER, Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie (Kleine Katholische Dogmatik 6), Regensburg ²1974, 279.

erweitert den *traditio*-Begriff von der Übergabe als Offenbarung Gottes an den Menschen, der Selbstgabe Gottes in Jesus Christus und der Hingabe des Sohnes bis zum Kreuz mit dem *donatio*-Begriff. Hingabe wird zur reinen Gabe, in die der Gläubige nicht nur eingeschlossen, sondern selbst verwandelt wird. „Die Vollendung der christlichen und menschlichen Existenz wird betrachtet als eine dem Wirken Gottes verdankte, von den Gläubigen vollzogene Imitation des heilstiftenden Hingabeaktes Jesu, der die Identität als Gabe, als sich Hingebender, in vollendeter Weise entfaltet.“ (18) Die eucharistische Verwandlung der *Communio* hat darum nichts anderes als das Geben des Selbst und der ganzen Welt zum Inhalt. Leben und Welt können so verstanden werden, sie werden in der Gabe aufgenommen und neu gegeben, was die Verbindung mit dem gebenden Gott ermöglicht: „eucharistisch geformte Identität als Gabe“ (21).

Das Einleitungskapitel der Studie (17–62) verfolgt das Ziel, den zentralen Gabediskurs sowohl sakramententheologisch als auch philosophisch zu verorten. Der Verf. orientiert sich dabei ausdrücklich an phänomenologischen Ansätzen, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, die metaphysische Tradition der Theologie durch die Phänomenologie zu ersetzen. Vielmehr wird ein komplementäres Verhältnis beider Denkformen angestrebt, in dem phänomenologische Analysen als hermeneutische Vertiefung theologischer Aussagen dienen. Die Begriffe „Gabe“ und „Opfer“ werden nicht ausschließend, sondern inklusiv verstanden. (23–30) Der Gabebegriff löst nicht den Opferbegriff ab, sondern dessen theologischer Gehalt wird neu und in erweiterter Form erschlossen. Insbesondere im Blick auf die Soteriologie wird herausgestellt, dass die Kategorie der Gabe das Verständnis des Opfertodes Christi am Kreuz vertiefen kann. Es ist radikale Hingabe „zum Heil der Welt“. In dieser Perspektive erscheint das Kreuzgeschehen als „Opfergabe“, in der sich Hingabe und Gabe miteinander verschränken.

In folgenden Abschnitt (45–54) arbeitet der Verf. nach der begrifflichen Einführung heraus, dass sich zwischen theologischen und philosophischen Reflexionen über Gabe bedeutsame Schnittmengen ergeben. Beispiele hierfür sind die Selbstgabe Gottes, die Deutung der Schöpfung als Gabe sowie die Vorstellung des menschlichen Leibes als Gabe. Damit steht der Gabediskurs in einem interdisziplinären Reflexionsraum, in dem philosophische Phänomenologie und christliche Theologie produktiv auf-

einander bezogen werden können. Für das Zusammenspiel von eucharistischer Sakramententheologie und Phänomenologie wählt der Verf. drei französische Philosophen aus, die er zum Abschluss des Einleitungskapitels stringent vorstellt. Zunächst wird auf Jean-Luc Marion verwiesen, der den Gabediskurs radikal auf die Kategorie der Gegebenheit (*donation*) zurückführt. „Theologisch finden die Überlegungen zur Gabe, der *donation* als sich gebendes Phänomen, besonders in der Zuspitzung der saturierten Phänomene in der Offenbarungstheologie bzw. Christologie sowie in der Sakramententheologie ihre Anwendung und Rezeption. Die *donation* kann als inhaltliche Mitte des christlichen Glaubens gelten und wird als solche bei Marion entfaltet.“ (56) Charakteristisch für Marions Deutung ist zudem die kenotische Interpretation der Gabe, die das Sich-Geben Gottes als Selbstentäußerung beschreibt. Als weiterer Vertreter der Phänomenologie wird Michel Henry eingeführt, dessen Projekt auf das „Erscheinen des Erscheinens“ zielt. Für Henry manifestiert sich dieses im Leben selbst, das sich im Wort zeigt und im Fleisch inkarniert. Der Verf. arbeitet dabei die deutlichen johanneischen Anspielungen sowie die christologischen und soteriologischen Implikationen heraus. „Durch die Fleischwerdung des göttlichen Lebens ist die Voraussetzung dafür gegeben, dass unser Fleisch – nach Henry die phänomenologische Verwirklichung des Lebens – das absolute göttliche Leben empfangen und somit zu seiner Vollendung gelangen kann.“ (58) Schließlich wird Jean-Yves Lacoste als dritte Stimme vorgestellt, der betont, dass es keine Erscheinung ohne Gebung gibt. In seiner Perspektive bleibt die Gabe stets auf ein Kommendes hin offen. Der Ansatz Lacostes ist für einen Dialog mit der Theologie von Interesse, da er „die Phänomenologie der Liturgie als ein Vor-Gott-Stehen des in den Kosmos eingefügten Menschen“ (60) versteht. Im Gespräch mit den drei genannten Philosophen unternimmt der Verf. den Versuch, „ein phänomenologisches Verständnis von eucharistischer Selbst- und WeltDarbringung sowie einer eucharistischen Identität zu entwickeln.“ (61) Die eucharistische *Communio* soll demnach eine Dynamik von Gabe und Empfang eröffnen, in die sowohl die versammelte Gemeinde als auch ihre Umwelt einbezogen sind.

Das erste Hauptkapitel (63–203) widmet sich den Begriffen Gabe, Gebung und Gegebenheit und setzt mit einer systematischen Einführung in die phänomenologische Tradition ein. Ausgangspunkt bildet dabei die

Phänomenologie Edmund Husserls. „In der psychologisch-empirisch geprägten Analyse von Bewusstseinsakten und -korrelationen sowie in der transzendental gewendeten phänomenologischen Analyse der Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis spielt bei Husserl der Begriff der Gegebenheit bzw. des sich Gebenden eine zentrale Rolle.“ (69) Gegebenheit erscheint somit als grundlegender Ausgangspunkt phänomenologischer Beschreibung. Von dieser Ausgangslage aus zeichnet der Autor den Übergang von Husserl zu Martin Heidegger nach, insbesondere in Bezug auf das heideggersche „Es gibt“. Der Freiburger Philosoph verschiebt den Fokus auf die Frage nach dem Sinn von Sein. Leben wird hier als eine Weise des Seins verstanden, die stets auf Welt bezogen ist. In dieser Perspektive tritt das Gegebene nicht lediglich als Inhalt des Bewusstseins auf, sondern als Ereignis der Weltbezüglichkeit. Eine Erweiterung erfährt das phänomenologische Denken durch Maurice Merleau-Ponty und Emmanuel Lévinas, wenn sie Existenz, Wahrnehmung, Körperlichkeit und Ethik bedenken. Bei Merleau-Ponty spielt der Leib eine entscheidende Rolle, der als Aus-Sein-zur-Welt-hin gefasst wird. Lévinas wiederum verschiebt die Perspektive auf die ethische Dimension der Begegnung mit dem Anderen. Die Beziehung zum Anderen wird wesentlich durch Sprache vermittelt: Indem der Einzelne dem Anderen die Welt erschließt, ereignet sich bereits eine erste Form der Gabe.

Das Zentrum des nun folgenden Kapitels (98–203) findet sich nun in der Analyse von Gabe und Gegebenheit als wirklichkeitskonstitutive Momente in den Ansätzen von Marion, Henry und Lacoste. Marion sucht die phänomenologische Reduktion auf die reine Gabe, die frei von ökonomischen Austauschstrukturen sein soll. Leben erscheint bei Marion grundsätzlich als Gabe, und Gegebenheit wird als zwecklose Gabe verstanden, die keinen außerhalb ihrer selbst liegenden Grund benötigt. Das Seiende wird in dieser Perspektive von der Gegebenheit überstiegen. „Das ‚Es gibt‘ ist nach Marion zu verstehen als ein Vollzug bzw. als Gabe von Präsenz (présent), welche sich im Seienden bzw. durch das Seiende vollzieht und dieses in eine Dynamik des Sich-Präsentierens versetzt. [...] Das Seiende, so die Schlussfolgerung Marions, kann nur von der Gabe aus verstanden werden. Dies aber ist nur möglich, wenn es aus dem sich gebenden Geschehen, aus dem ‚Es gibt‘ verstanden wird.“ (108) In dieser Per-

spektive tragen alle Phänomene Ereignischarakter, insofern alles, was erscheint, zuvor gegeben sein muss.

Henry entwickelt demgegenüber eine kritische Perspektive auf das Verständnis des Seins als Ek-stasis, das er als Ausdruck eines ontologischen Monismus interpretiert. Dem setzt er das Konzept der Selbstgegebenheit entgegen. „Selbstgegebenheit‘ wird bei ihm [Henry; Anm. d. Verf.] zum entscheidenden Begriff, auf dem wie er sagt, alles Sein und jegliches Seiende zu errichten ist und der auf die Immanenz als ‚Grundkategorie‘ (catégorie fondamentale) der Phänomenologie verweist.“ (142) Phänomenologie zielt für Henry darauf, das Wesen des Erscheinens selbst zu erhellen. Entscheidend ist daher nicht nur, dass ein Gehalt erscheint, sondern wie er erscheint, da hier Offenbarung geschieht. Das Sein muss sich offenbaren, damit Seiendes überhaupt in Erscheinung treten kann. „Das Erscheinen der Welt ist die Bedingung der Manifestation des einzelnen Erscheinenden als weltlich Seienden.“ (150)

Lacoste führt schließlich die phänomenologische Reduktion weiter und erarbeitet „das Konzept einer phänomenologischen Beschreibung als Kerntätigkeit der Phänomenologie [...]. Das Seiende [...] zeigt sich und gibt sich, um beschrieben zu werden“ (156–157). In diesem Zusammenhang entwickelt Lacoste eine Unterscheidung zwischen Objekt und Ding. Objekte sind verfügbar und funktional bestimmbar; Dinge hingegen entziehen sich einer vollständigen Reduktion auf bloße Objektivität. Als Dinge lassen sie die Wirklichkeit in ihrer Fülle erscheinen. „Ein Ding gibt sich und offenbart sich, indem es ein Subjekt affiziert und so in seine Wahrnehmung eindringt. Umgekehrt konstituiert eine Wahrnehmung, bei der das Subjekt der Wahrnehmung nicht affiziert ist, das Wahrgenommene nur zum reinen Objekt, d. h. nicht als Ding bzw. als Gegebenes.“ (165) Das Sich-Geben schafft eine neue Vertrautheit, das in seinem Ansatz mit dem Versprechen verbunden wird. „Das Versprechen, so Lacoste, werde damit zum Horizont, innerhalb dessen die Gabe erst auftreten könne und ohne den die Gabe aufhören würde, Gabe zu sein. Ohne Versprechen würde die Gabe auf das Gegebene reduziert werden – und damit zum bloßen Faktum.“ (170)

In einem folgenden Dreischritt stellt der Verf. die Verbindung von Gabe und Gegebenheit im Bezug zu leiblich vermittelten Momenten der Selbstkonstitution vor. Für Marion ist die Beziehung zwischen Gabe und

Empfänger wesentlich für das Verständnis von Subjektivität. „Nicht das Subjekt konstituiert Wirklichkeit; vielmehr wird das Subjekt seinerseits durch das sich gebende Phänomen konstituiert und empfängt sich aus ihm.“ (171) Dieser Vorgang besitzt nach Marion keinen kausalen Charakter, sondern beschreibt eine phänomenologische Struktur einer Neuwerdung. Das Sich-Empfangen des Selbst manifestiert sich in vier Momenten: Vorladung, Überraschung, Anrede und Faktizität. In dieser Dynamik erscheint das Subjekt nicht als souveräner Ursprung, sondern als ein durch Gegebenheit hervorgebrachtes Selbst. „Marion geht sogar so weit zu sagen: Wer nicht liebt, ist nicht Person. Wir sind daher laut Marion nicht dazu bestimmt, nicht zu lieben, sondern vielmehr zu entscheiden, was wir lieben. Der Liebende liebt so radikal, dass das Lieben in ihm alles und von Grund auf über sein Sein entscheidet.“ (176) In dieser Perspektive wird die Relation von Lieben und Geliebtsein im eigenen Leib erfahrbar: Der Mensch besitzt nicht lediglich einen Leib, sondern ist Leib. Leiblichkeit fungiert damit als privilegierter Ort der Selbstgegebenheit. Die Analyse führt sodann zu der Phänomenologie des Lebens bei Henry. Henry fragt grundlegend danach, wie etwas überhaupt in Erscheinung treten kann. Seine Antwort liegt in der Selbstaffektion des Lebens: Das Wesen erscheint, indem es sich selbst affiziert. Damit verbindet Henry ontologische und existenzielle Dimensionen – das Verhältnis von *An-sich* und *Für-sich* wird als Prozess des Selbst-in-Erscheinung-Tretens des Seins im Bewusstsein interpretiert. Zentral ist hierbei die Unterscheidung zwischen Körper und Fleisch. Der Körper bezeichnet das äußerliche, in der Welt gegenständliche Moment. „Der transzendente Leib ist das wesentliche Merkmal des Menschen als inkarniertes Wesen und durch eine Bewegung seiner selbst in sich selbst gekennzeichnet.“ (190) Das absolute Leben geht dem einzelnen Lebendigen stets voraus und bildet den Ursprung, aus dem sich jedes lebendige Selbst versteht. Auch für Lacoste ist der Leib die Präsenzwirklichkeit des Selbst, das sich affizieren lässt. Das Bewusstsein steht dabei in einem inhärenten Verhältnis zur Welt: Diese erscheint nicht als objektives Gegenüber, sondern als Bedingung der Gegebenheit des Seienden überhaupt. „Die Welt ist die Bedingung, unter der das Seiende und damit auch das Bewusstsein gegeben ist: Damit hat die Welt, so Lacoste, Besitz ergriffen vom Dasein als solchem; sie geht damit jedem Akt des Bewusstseins voraus [sic!], der die Welt seiner eigenen Immanenz an-

gliedern könnte.“ (197) Aus dieser Priorität der Selbstgabe entwickelt Lacoste eine Logik des Versprechens, das ein Vorgang des Erkennens des Anderen ist und zu dem die Sorge und Fürsorge gehören. „Wer das durch seine Präsenz implizit ausgesprochene Versprechen des Sich-Sorgens einhält, demonstriert nach dieser Logik durch seine Präsenz die inhärente Verbindung zwischen Gabe und Selbst-Enthüllung.“ (202)

Das inhaltliche Zentrum der Studie bildet das dritte Kapitel (205–292), in dem die zuvor entwickelten phänomenologischen Überlegungen im Dreiklang Marion–Henry–Lacoste eucharistietheologisch vertieft werden. Ausgangspunkt bildet die Frage nach der wirklichkeitskonstitutiven Bedeutung von Gabe und Gegebenheit, wie sie aus der Offenbarung Gottes geschlossen werden kann. Im Rückgriff auf Marion wird die phänomenologische Kategorie des „gesättigten Phänomens“ christologisch zugespitzt. In der Kenosis Christi erkennt Marion einen paradigmatischen Ort der Offenbarung: Sein Ansatz der „reinen Gegebenheit“ eröffnet den Gedanken, dass Offenbarung aus der Phänomenologie nicht ausgeschlossen werden kann. Dabei kommt Marion von seiner phänomenologischen Ausrichtung nicht notwendig auf einen religiös bestimmten Offenbarungsbegriff, wohl aber auf dessen Möglichkeit. Damit plädiert er für eine prinzipielle Offenheit von Vernunft und Glauben. Der hermeneutische Schlüssel der Offenbarung ist für Marion die sich selbst hingebende Liebe. *Donation* wird zum Zentralbegriff christlicher Offenbarung, den er konsequent christologisch entfaltet und zugleich mit seiner Ikonentheorie verbindet. Eine ikonische Theologie verpflichtet sich einer eucharistischen Hermeneutik, die die Übereinstimmung des Wortes Gottes mit sich selbst sucht und den Abstand zwischen Wort und Referent aufhebt. Voraussetzung hierfür muss sich jedoch das „Verstehen auf einen gegenintentionalen Prozess einlassen [...]: auf das Kommen Gottes, der sich in Jesus Christus – im Rahmen eines Ereignisses – selbst ganz und gar gibt.“ (218–219) Gott erscheint so als überfließende Liebe und gebende Freiheit, die einen Raum eröffnet, in dem sich die Gabe entfalten und den Menschen affizieren kann. In diesem Raum ereignet sich Offenbarung im gekreuzigten Christus. Die menschliche Selbstgabe ist stets auf die ursprüngliche Gabe Jesu Christi verwiesen. Zugleich überschreitet Gottes Selbstmitteilung jedes Sehen und Erkennen, da es immer einen Komparativ der Ur-Gabe gibt. Marion verbindet diese Perspektive der Phänomeno-

logie dann mit Sakramentalität: „Hier wie dort geht es um die Überwindung der Metaphysik und einer Substanzontologie, die das Erscheinen des Phänomens außerhalb seiner selbst begründen will. So lautet auch im Fall des Sakraments die Schlussfolgerung Marions, dass es schließlich durch nichts anderes begründet oder als Zeichen gesetzt werden kann als durch die kirchlich-sakramental verankerte, sich offenbarende Selbstgabe Gottes.“ (222–223) Entsprechend können Sakramente ihr Sein nicht von außen herleiten, sondern sind als Ereignisse der Selbstgabe zu verstehen, also der Selbstmitteilung Gottes: „sichtbar als unsichtbar“ (226), insofern sich das Unsichtbare im Sichtbaren vollständig schenkt. Diese Selbstgabe ist kenotisch zu denken und verlangt eine entsprechende rezeptive Haltung: Sakramente können nur als Gabe empfangen werden, indem sich der Mensch gegenintentional von ihnen ergreifen lässt.

Während Marion die Struktur der Gabe akzentuiert, interpretiert Henry Offenbarung als Manifestation des absoluten Lebens. Die Frage nach dem absoluten Anfang und nach der Wahrheit bildet für ihn die Schnittstelle zwischen phänomenologischem Denken und Theologie. „In den Phänomenen manifestiert sich der Logos – und damit das Leben – und spricht sich selbst aus. Durch den Logos ist für Henry jedes Phänomen eine Selbsterfahrung des Lebens.“ (231) In der göttlichen Offenbarung kommt es folglich zu einer Identität von Selbst-Aussage und Ausgesagtem. Offenbarung wird hier als unendliche Liebe und absolutes Leben verstanden, als ein „An-sich-selbst-Erfreuen“ des Lebens (232). Diese Wahrheit tritt in der Person Christi in Erscheinung, deren Begründung allein in der Selbstgabe seiner Person liegt. Von hier aus entwickelt Henry seine eucharistiethologischen Überlegungen, die von seinen offenbarungstheologischen und christologischen Gedanken herrühren: Die Sakramente erscheinen als Manifestationen des absoluten Lebens, die dem Menschen unbedingt angehen. „Das Leben tritt durch die Sakramente in Erscheinung, indem es durch seine transzendente Affektivität Besitz vom Menschen ergreift.“ (239) In ihnen tritt das Leben selbst in Erscheinung und vermittelt eine Teilhabe an seiner absoluten Selbstmitteilung.

Demgegenüber bestimmt Lacoste Offenbarung primär als eine sich gebende und affizierende Präsenz Gottes. Liturgie bildet für ihn den privilegierten Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Sakramentale Erfahrung erweitert dabei den Horizont von Geschichte und Denken, ohne

sich jedoch auf eine subjektive Gefühlserfahrung reduzieren zu lassen. Gottes Erscheinungsweise bleibt durch eine Spannung von Evidenz und Nichtevidenz gekennzeichnet; sie entzieht sich sowohl der objektivierenden Verfügbarkeit als auch einer rein affektiven Vereinnahmung. Liturgie besitzt daher einen nicht-erfahrungsbezogenen Charakter: Sie eröffnet eine Erkenntnis Gottes, die nicht von emotionalen Zuständen abhängt. „Gott ist frei, sich zu offenbaren und sich innerhalb der Affektivität des Menschen, seiner Gefühle und Emotionen erfahrbar zu machen.“ (247) Im liturgischen Vollzug kommt es nach Lacoste zu einem Vertrautwerden mit der Präsenz Gottes. Die göttliche Selbstmitteilung bleibt jedoch zugleich Enthüllung und Verbergung und eröffnet so einen eschatologischen Horizont. Sakramente erscheinen in diesem Zusammenhang als „sich gebende Präsenz des Absoluten“ (250). Sie vollziehen sich *coram Deo* und erlauben es, aus der „Logik des Dings“ auszubrechen: Das Sakrament ist zwar wahrnehmbar, doch sein Inhalt besteht in einem reinen Ereignis der Gabe. Die Aneignung dieser Gabe setzt jedoch den Glauben voraus, der ihre Bedeutung erschließt. In diesem Sinne bleibt die sakramentale Gabe die Wirklichkeit des ganz Anderen, der sich dennoch schenkt. Besonders in der Eucharistie entsteht eine „Zeitgenossenschaft (*contemporanéité*)“ (259) mit Christus: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verdichten sich zu einem gemeinsamen Gegenwartsraum.

Den Abschluss des Kapitels bildet – gleichsam als Schlussakkord des Dreiklangs der vorgestellten Autoren – die Frage nach der eucharistischen Identität als Gabe. Marion argumentiert wiederum christologisch: Jesus Christus gibt sich als das Wort des Vaters und macht dadurch den unsichtbaren Vater sichtbar. Diese Selbstgabe ist radikal kenotisch und entzieht sich jeder Verobjektivierung. In der Eucharistie nehmen die Gläubigen im göttlichen Wort Wohnung, sodass sie zum hermeneutischen Schlüssel des Verständnisses des Wortes Gottes wird. Die Liebe als Gabe überbrückt dabei den Abstand zwischen Gabe und Empfänger. Die Auslegung des Wortes Gottes verlangt daher ein Überschreiten auf das Wort Gottes selbst hin; in der Identifikation mit ihm entsteht Identität. In der eucharistischen Gemeinschaft wird diese Identität zur ekklesiologisch Gemeinschaft: Gemeinschaft entsteht mit dem Wort Gottes und mit dem, von dem es Gabe ist.

Auch Henry verortet die Identität des Menschen im absoluten Leben. „Die je eigene Ipseitität könne daher nur aus der absoluten Zeugung durch die Uripseitität des fleischgewordenen Wortes hervorgehen. Diese Ipseitität könne deshalb nicht sterben, weil sich das absolute Leben nur ohne jede Begrenzung selbst weitergeben könne.“ (275) Göttliche Sohnschaft entsteht hieraus, da es zu einer Vereinigung der Seele mit dem Absoluten kommt, das durch die Liebe zusammengehalten wird, wenngleich nicht konstituiert wird.

Auch für Lacoste bleibt die Liebe ein zentrales Moment der Gottesbeziehung; sie erscheint als „Modus der Existenz“ (284). Als Antwort des Menschen auf Gottes Anwesenheit in seiner Abwesenheit findet sie ihren privilegierten Ausdruck in der Liturgie. Mit Lacoste kann gesagt werden: „Liturgie durchbreche die Abgeschlossenheit der Welt und öffne dem Menschen einen Zugang zur Präsenz Gottes, die ihm ebenso offenbar wie verborgen ist.“ (286) Im liturgischen Vor-Gott-Stehen verbindet sich das menschliche In-der-Welt-Sein mit der Präsenz Gottes. In dieser Verbindung ereignet sich der Lobpreis Gottes als Einheit von leiblicher Existenz und Wahrheit – und die Liturgie erweist sich als Überschreitung des rein weltlichen Daseins.

Das vierte abschließende Kapitel (293–319) bündelt die zuvor erarbeiteten Analysen in einer dichten Synthese und führt sie zu einem systematischen Fazit. Der Verf. zeigt dabei, dass die phänomenologischen Ansätze von Marion, Henry und Lacoste zwar ein Potenzial für eine eucharistische Theologie der Gabe besitzen, zugleich jedoch Leerstellen und Spannungen aufweisen. Im Blick auf Marion hebt der Verf. nochmals dessen metaphysikkritische Grundoption hervor, die jedoch Gefahr läuft, die metaphysische Tiefendimension göttlicher Selbstmitteilung zu übergehen. „Vom Boden der Offenbarungs- und Sakramententheologie Marions aus öffnet sich ein mindestens ebenso großer Graben in Richtung einer transzendentalen Offenbarungs- und Sakramententheologie.“ (295) Besonders problematisch erscheint die Unbestimmtheit im Hinblick auf die Freiheitsdimension des Menschen: Wenn die Gabe als gesättigtes Phänomen der Offenbarung gefasst wird, bleibt unklar, wie sich menschliche Freiheit zu dieser Gabe verhält und ihr rein passiv gegenübersteht. In diesem Zusammenhang problematisiert der Verfasser auch eine mögliche Engführung der Eucharistie als exklusiven Ort der Hermeneutik des Wortes Got-

tes. Der Verf. möchte Marion so lesen und verstehen, dass der „Sprung in die eucharistische Hermeneutik die transzendente Freiheit des Subjekts nicht übergehen kann. Andererseits [...] ist phänomenologisch gedeutet die transzendente Freiheit nicht ohne ihre Einbettung in die Gebung bzw. Selbstgegebenheit zu verstehen.“ (298)

Die Auseinandersetzung mit Henry konzentriert sich auf den häufig erhobenen Vorwurf eines latenten Monismus. Indem Henry das absolute Leben als ursprüngliche Gegebenheit allen Lebens bestimmt, droht – schöpfungstheologisch gesprochen – die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgehoben zu werden. Dies hat unmittelbare Konsequenzen für die Bestimmung menschlicher Identität: In der Konsequenz seines Ansatzes zeichnet sich eine weitgehende Deckungsgleichheit von menschlichem und absolutem Leben ab. Gleichzeitig arbeitet der Verf. die eucharistietheologische Fruchtbarkeit dieses Denkens heraus: Eucharistie kann als ontologische Zugehörigkeit des Menschen zu Gott und als Neuwerden in der Urgabe interpretiert werden, wodurch auch ein Moment existenzieller Selbstvergewisserung eröffnet wird. Als Leerstelle im Denken Lacostes bleibt jedoch die weitgehende Ausblendung der kosmischen Dimension von Liturgie und Eucharistie. „Aus dieser Perspektive trägt die Eucharistie eine lebendige Verheißung in sich und realisiert sie: Nämlich, dass das in unserem Leib bereits Realisierte – die Manifestation des absoluten Lebens und das Gehaltensein im göttlichen Leben – auch die materielle Welt und Geschichte vollendet und in das absolute Leben Gottes hineinnimmt.“ (302) Was im Ansatz von Lacoste immer mit zu bedenken ist, dass er von einer radikalen Unterscheidung von Welt und Schöpfung sowie die starke Differenzierung von Körper und Leib ausgeht. „Das In-der-Welt-sein des Menschen hat damit keinen intrinsischen Sinn aus sich selbst heraus, sondern nur als präeschatologisches Dasein, das seinen Status als In-der-Welt-sein mit der liturgischen Erfahrung überwindet.“ (304) Zwar wird die Liturgie als Ort einer Vertrautheit mit der göttlichen Präsenz herausgestellt, doch bleibt fraglich, ob diese Konzeption eine *participatio actuosa* im strengen Sinne ermöglicht. Bei Lacoste wäre in Konsequenz anzufragen, „ob damit dem eucharistischen Geschehen nicht die erkenntnistheoretische Grundlage genommen wäre, die eine freie und vernunftbasierte Zustimmung zum eigenen Eintauchen in das Gabegeschehen sowie dessen Reflexion ermöglicht.“ (305)

Den Schlussakkord in dem mehrmals aufgerufenen Dreiklang Marion–Henry–Lacoste bildet eine Schlusssynthese (306–316), die durch ihre systematische Klarheit überzeugt. Der Verf. arbeitet heraus, dass der Leib als Grundgegebenheit menschlicher Existenz und relationaler Verfasstheit den gemeinsamen Horizont der diskutierten Ansätze bildet. Bei Marion erscheint die Gabe als ikonisches Geschehen der Liebe, das sich jeder substanzmetaphysischen Fundierung entzieht und sich im „Es gibt“ konzentriert. Bei Henry ist das Fleisch die Selbstoffenbarung des Lebens. „Der Leib ist damit verstehbar als Konkretion des transzendentalen Selbst, das seine Wirklichkeit aus der pathischen Selbstgebung des Lebens bezieht.“ (307) Bei Lacoste stehen die eschatologische Öffnung und die Ausrichtung auf das noch ausstehende Sich-Zeigen Gottes im Vordergrund. In der Zusammenschau wird die Eucharistie als offenbarende Gabe „von oben“ interpretierbar, in der – symbolisiert durch Brot und Wein – der fleischgewordene Logos in Raum und Zeit einbricht und das Absolute real präsent setzt (310).

Das Schlussfazit (316–319) unterstreicht nochmals die Ambivalenz der behandelten Ansätze: Ihre Stärke liegt in der phänomenologischen Erschließung der Gabe als Ereignis, ihre Grenze jedoch in der mangelnden theologischen Objektivierbarkeit. Die Gefahr einer Subjektivierung religiöser Erfahrung wird pointiert benannt, wenn das „Erlebnis eines Erscheinens oder Nicht-Erscheinens Gottes“ als potentiell „objektiv nicht einsehbare Privatoffenbarung“ charakterisiert wird (319). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, phänomenologische Perspektiven durch metaphysische Reflexionen zu ergänzen, um sie für eine tragfähige sakramententheologische Konzeption der Gabe fruchtbar zu machen.

Die Stärke der Studie liegt in der konzisen Verknüpfung phänomenologischer Ansätze mit der Eucharistiethologie. Durch die Einbeziehung von Jean-Luc Marion, Michel Henry und Jean-Yves Lacoste entsteht ein differenzierter philosophischer Rahmen, der die Kategorie der Gabe theologisch fruchtbar macht. Dabei gelingt es, die jeweiligen Potenziale sichtbar zu machen, ohne ihre systematischen Grenzen zu übergehen. Gerade angesichts der gegenwärtigen Zurückhaltung gegenüber substanzmetaphysischen Modellen eröffnet der phänomenologische Zugriff eine überzeugende Möglichkeit, Sakramententheologie weiterzudenken – nicht als Ersatz, sondern als hermeneutische Vertiefung.

Der phänomenologische Ansatz legt die Transsubstantiationslehre nicht bei Seite. Doch gelingt mit dem Phänomen der Gabe ein tieferes Verständnis dessen, was eucharistische Wandlung immer sein wollte und sein will: *participatio actuosa* des Gläubigen am und im Opfer Jesu Christi. Hier wäre die Verschränkung der Zeitebenen, die Thomas von Aquin in seiner Eucharistielehre als *signum rememorativum*, *signum demonstrativum* und *signum prognosticum* (*Summa theologiae*, III, q. 60, a. 3) beschreibt, noch näher zu bedenken. Das bietet die Möglichkeit, die Zeit als gewandelte-eucharistische Zeit zu verstehen, in der die menschliche Gabe selbst zum Kairos des Heils wird. Damit verbunden ist ein Desiderat der Sakramententheologie, das alles liturgische Handeln als epikletisches Ereignis versteht. Hier hätte der Verf. in seiner Studie noch einen Weg aufzeigen können, der den Gabediskurs nicht nur christologisch konkretisiert, sondern pneumatologisch erweitert.

Der in der Studie ausgearbeitete Ansatz der eucharistischen Gabe in all ihren Dimensionen trägt zudem einen zutiefst ökumenischen Gedanken in sich. Er vereint in sich eine sapientiale Form der Eucharistietheologie mit der existentialen Frage. Das Opfer der Eucharistie kann mit dem phänomenologischen Denken nicht mehr nur als Opfer der Kirche gedacht werden, sondern es ist das Opfer des einen Leibes Christi, das den Menschen affiziert, weil er durch die Gabe in das Geschehen hineingenommen ist. Die biblische Sprache des Opfers lässt sich in diesen Ansatz integrieren. Die Ereignishaftigkeit der Offenbarung Gottes in der Geschichte ist für das biblische Zeugnis wie für die phänomenologische Erschließung der Wirklichkeit nicht nur ein hinzukommendes Moment, sondern das alles begründende Fundament – nach der Lektüre der Studien gesprochen: die alles begründende Gabe.