Thomas von Aquin

Das Herrenmahl Der Eucharistietraktat der Summa theologiae

Übersetzt von Josef Pieper

Thomas von Aquin, Einführende Schriften, Band 2, herausgegeben von Hanns-Gregor Nissing und Berthold Wald

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Das Umschlagbild zeigt eine Darstellung des Thomas von Aquin aus dem *Scriptum super quartum librum Sententiarum*, Codex Claustroneoburgensis 309, fol. 5r (13./14. Jhd.), Stiftsbibliothek Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved Hergestellt in der Europäischen Union – Printed in EU © Pneuma Verlag – München 2018 ISBN 978-3-942013-36-9

www.pneuma-verlag.de

Hanns-Gregor Nissing

Das Vermächtnis des Thomas von Aquin

Zum Eucharistietraktat der Summa theologiae

Es sind nicht seine großen theologischen Werke, nicht seine Kommentare zur Heiligen Schrift oder zu den Werken des Aristoteles, mit denen Thomas von Aquin (1224/5-1274) im Glaubensleben der Kirche bis in die Gegenwart vor allem präsent ist. Es sind vielmehr einige wenige Verse, die seine bleibende Bedeutung für den katholischen Glauben begründen: die Hymnen und die Sequenz, die er auf Bitten Papst Urbans IV. (vor 1200-1264) für das seinerzeit neu eingeführte Fronleichnamsfest 1264 verfaßt hat und die bis heute zum festen Bestand der katholischen Liturgie gehören. Mit Recht hat man gesagt, diese wenigen Verse hätten "mehr als viele Bücher dazu beigetragen [...], die katholische Frömmigkeit zu formen"1. Durch die Jahrhunderte hindurch haben sie zu musikalischen Bearbeitungen und Vertonungen für den Gottesdienst angeregt. Und noch in der Gegenwart wird das sogenannte "Tantum ergo", die beiden Abschlußstrophen des Vesperhymnus "Pange lingua", regelmäßig zur eucharistischen Anbetung und zum sakramentalen Segen gesungen. - Kurz: es sind seine eucharistischen Dichtungen, die das bleibende Vermächtnis des Thomas von Aquin für den Glauben der Kirche bilden.

Was für seine liturgischen Texte gilt, gilt nicht weniger für den Traktat *De Eucharistia* seines Hauptwerks, der *Summa theologiae* (III 73-83): Enthalten erstere die thomanische Theologie vom Altarsakrament in einer poetischen Verdichtung, so findet sie sich im letzteren in ihrer argumentativen Begründung und Entfaltung. Nicht nur weisen die Dichtungen und der Traktat bemerkenswerte Übereinstimmungen und Parallelen in Wortwahl, Formulierung und Gedankenführung auf. Auch der Eucharistietraktat der *Summa* trägt den besonderen Charakter eines Vermächtnisses – ist er doch der letzte Abschnitt der *Summa*, den

¹ A. Wilmart (1929), 21: "[...] qui ont servi, plus que bien des livres, à former la piété catholique".

Thomas fertiggestellt hat, ehe er nach einer Vision am Nikolaustag 1273 die Arbeit daran programmatisch beendete und seinem Sekretär Reginald von Piperno (um 1230/5-1985/95) beschied: "Ich kann nicht mehr, denn was ich geschrieben habe, ist Spreu im Vergleich mit dem, was ich geschaut habe."²

Die besondere Bedeutung, die Theologie und Verehrung der Eucharistie in Leben und Werk des Thomas von Aquin besitzen, läßt sich in drei Dimensionen wahrnehmen: (1) biographisch, (2) zeit- und theologiegeschichtlich sowie (3) werkchronologisch, insbesondere im Hinblick auf sein Hauptwerk, die *Summa theologiae*, und dessen Struktur. Auf dieser Grundlage erschließen sich (4) Aufbau und Inhalt des Eucharistietraktats in ihrer hervorragenden Rolle im Werk des Thomas. – In der vorliegenden Ausgabe wird er zusammen mit der deutschen Übersetzung Josef Piepers (1904-1997) wiedergegeben.

"Aus Liebe zu dir habe ich studiert, gewacht und mich gemüht …" – Die Eucharistie im Glaubensleben des Thomas von Aquin

Bereits die frühen Biographen stellen in ihren Lebensbeschreibungen die besondere Verehrung des Thomas für die Eucharistie nachdrücklich heraus:

(a) So heißt es beim Dominikanermönch Wilhelm von Tocco (um 1240-1323), von dem die älteste und umfassendste Biographie des hl. Thomas stammt³, in einer summarischen Beschreibung seines geistlichen Lebens⁴:

Besonders verehrte er (erat autem praecipue devotus) das allerheiligste Sakrament des Altares. Und weil es ihm vergönnt war, tiefsinniger darüber zu schreiben (profundius scribere), wurde ihm gewährt, es frommer zu feiern (devotius celebrare).⁵

Thomas, der nach seinem Eintritt in den Dominikanerorden 1244 in Neapel vermutlich 1248 während seiner Studien- und Assistenzzeit bei Albertus Magnus (1200-1280) in Köln (1248-52) zum Priester geweiht worden war, hatte die Gewohnheit, nach der eigenen täglichen Feier der Heiligen Messe einer zweiten als Ministrant beizuwohnen. Diese Teilnahme war, so die Biographen, wiederholt begleitet von starker Ergriffenheit (affectus devotionis), langer Geistesabwesenheit (diutina mentis abstractio), ja: von Entrückungen (raptus) und überquellender Tränenflut (inundans perfusio lacrimarum).6 Mit dieser starken emotionalen Bewegtheit zeichnen die Lebensbeschreibungen ein bemerkenswert anderes Bild als das des nüchternen und sachlichen Analytikers Thomas, der dem Leser ansonsten aus seinen Schriften entgegenzutreten scheint - mögen aber vielleicht gerade darin eine verborgene Dimension seines Innenlebens zur Sprache bringen, die für sein Selbstverständnis und seine Sendung von grundlegender Bedeutung war.⁷ Schließlich geschah auch die erwähnte Schau, die ihn zur Aufgabe seiner theologischen Arbeit bewog, in oder nach der Feier der Heiligen Messe.

(b) Wiederholt erscheint die Eucharistie in den Lebensbeschreibungen des Thomas darüber hinaus als "geistlicher Fluchtpunkt" seiner Religiosität wie seines theologischen Arbeitens – in Situationen persönlichen Zweifelns wie in der akademischen Auseinandersetzung. So berichten die Quellen mehrfach davon, daß Thomas in Momenten wissenschaftlicher Unsicherheit Zuflucht am Altar, dem Ort der Eucharistiefeier, ge-

² Liber de inquisitione super vita et conversatione et miraculis fratris Thomae de Aquino (ed. Prümmer), n. 79 [Bartholomäus de Capua], 376-377.

³ Die Ystoria s. Thomae de Aquino wurde von C. Le Brun-Gouanvic 1994 neu kritisch ediert. – Die wichtigsten zeitgenössischen Quellen für die Lebensbeschreibung sind neben Tocco Bernhard Gui, Vita Sancti Thomae Aquinatis (1324-26) und Peter Calo, Vita S. Thomae Aquinatis (nach 1330), ferner die Zeugen der Heiligsprechungsprozesse und Dokumente aus alten Chroniken und Urkunden zur Familie von Aquino. – Zur Quellenlage vgl. den Überblick von J.-P. Torrell (1995), 13-15, der Standarddarstellung zu Leben und Werk des Thomas.

⁴ Das Kapitel trägt die Überschrift, Von der Betrachtung und dem Gebet des Doktors" (*De dicti doctoris contemplatione et oratione*): Wilhelm von Tocco, *Ystoria* c. 29 (Z. 2).

 $^{^5}$ Ebd. (Z. 11ff.): "Erat autem praecipue devotus ad sacrosanctum sacramentum altaris".

⁶ Ebd. (Z. 15-23).

⁷ Vgl. hierzu J. Pieper (21987), 11f.: "Tut man einen Schritt in das strenge Gefüge der Theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin, so möchte man sich hin und wieder fragen: sind diese Sätze wirklich von einem lebendigen Menschen geprägt worden, oder hat sich in ihnen nicht vielmehr der objektive Sachverhalt selber zu Wort gebracht, nicht berührt – weder getrübt noch erwärmt – durch den Atem eines hier und jetzt lebendig wirklichen Denkers? [...] [Doch] [g]erade die Tatsache, daß in einem so gar nicht geruhigen, sondern ganz im Kampfe sich verzehrenden Leben ein Werk von solch unbeirrter Sachlichkeit und solch tiefer und strahlender Ruhe entstehen konnte – gerade dies läßt uns einen Blick tun in die Wesenart des Menschen Thomas von Aquin."

sucht und von hier die geistlichen Impulse für seine Arbeit empfangen habe.⁸

(c) Schließlich versieht die Beschreibung seines Todes in der Zisterzienserabtei Fossanova im März 1274 das Leben des Thomas als ganzes mit einer "eucharistischen Signatur", wenn sie für seine Sterbestunde nicht nur das Gebet des bekannten Hymnus "Adoro te devote" ("Gottheit tief verborgen")9 bezeugt, der einen einzigartigen Einblick in die Persönlichkeit und das geistliche Leben des Thomas von Aquin eröffnet, sondern auch die folgenden Worte zur Sterbekommunion:

Ich empfange dich als Lösegeld meiner Seele, ich empfange dich als Wegzehrung für meine Pilgerfahrt; aus Liebe zu dir habe ich studiert, gewacht und mich gemüht. Dich habe ich gepredigt und gelehrt. [...]¹⁰

Die biographischen Darstellungen des Thomas von Aquin stellen seine Person, seine geistliche und geistige Gestalt somit von Anfang an in eine enge Beziehung zum Sakrament der Eucharistie: "Die Feier des Geheimnisses Christi, der Gott und vollkommener Mensch zugleich und im Sakrament ganz enthalten ist, steht bei Thomas im Zentrum."¹¹ Von hier aus werden die

vielfältigen Verbindungen zur eucharistischen Thematik in der Ikonographie des Heiligen zugänglich. ¹² Und in der kirchlichen Lehrverkündigung gilt Thomas bis in die Gegenwart hinein als besonderer Zeuge eucharistischen Glaubens und eucharistischer Verehrung. ¹³

2. Ein Fest zu Ehren des Altarsakraments – Die Eucharistie im zeit- und theologiegeschichtlichen Kontext des Hochmittelalters

Mit seinem besonderen Sinn für die Eucharistie ist Thomas zugleich ein typischer Repräsentant seiner Zeit: des Hochmittelalters, seines Glaubenslebens und seiner Theologie. Es war Josef Pieper, der in besonderer Weise den exemplarischen Charakter der Biographie des Thomas hervorgehoben hat, in der sich "nahezu sämtliche Elemente jenes [...] Jahrhunderts zu einer Art von 'existentieller' Synthese"¹⁴ verknüpfen. Das 13. Jahrhundert – das war die Welt der gotischen Kathedralen, der aufblühenden Städte, der Universitäten, der Wiederaneignung der Philosophie des Aristoteles und der Bettelorden. Und in der Tat zeigt sich der persönliche Lebensgang des Thomas mit all diesen Elementen seines Zeitalters auf eigenartige Weise verflochten.

2.1. Das 13. Jahrhundert - Kennzeichen eines Zeitalters

(1) Die Städte. – So waren der bereits erwähnte Eintritt in den Dominikanerorden und die damit verbundene Abkehr vom monastischen Ideal der Benediktinerabtei Monte Cassino, für das ihn seine Eltern ursprünglich vorgesehen hatten, für Thomas wie ein Schritt heraus aus der alten, im Zerfall begriffenen Feudalordnung des Frühmittelalters in eine neue Welt, die unter dem Vorzeichen städtischer Freiheit und neuer politischer und wirtschaftlicher Lebensformen im Begriff war zu entstehen: Die

⁸ Vgl. z.B. Liber de inquisitione super vita et conversatione et miraculis fratris Thomae de Aquino (ed. Prümmer), n. 81 [Bartholomäus de Capua], 381; n. 58 [Wilhelm von Tocco], 346. Bei Wilhelm von Tocco, Ystoria c. 52 (Z. 30ff.), findet sich überdies die Notiz von einer Antwort des Thomas auf eine ihm im Rahmen seiner Tätigkeit an der Pariser Universität gestellte eucharistietheologische Frage, die in ihrer Wahrheit und Richtigkeit durch Christus selbst verbürgt worden sei, den Thomas zuvor im Gebet um Einsicht gebeten hatte: "Gut hast du über das Geheimnis meines Leibes geschrieben, und die dir vorgelegte Frage hast du gut und wahrhaftig entschieden, wie sie von einem Menschen, der auf dem Wege ist, erkannt und nach menschlicher Weise erklärt werden kann." – Das zuvor erwähnte "tiefsinnige Schreiben" über das Altarsakrament sowie die eucharistische "Sendung" des Thomas insgesamt erhalten damit gewissermaßen ihre Beglaubigung "von höchster Stelle".

⁹ Vgl. *ebd.* c. 58 (Z. 21-49) – Dieser Hymnus ist nicht als Bestandteil des Fronleichnamsoffiziums verfaßt worden, sondern separat entstanden, vermutlich gegen 1264. – Vgl. hierzu sowie zur Textgestalt R. Wielockx (1998) und (2007), Interpretationen zu diesem Hymnus bei J.-P. Torrell (2000) und J.-H. Tück (2005).

¹⁰ Wilhelm von Tocco, *Ystoria* c. 58 (Z. 50-53): "Sumo te, pretium redemptionis animae meae, sumo te, viaticum peregrinationis meae, pro cuius amore studui, vigilavi et laboravi, te praedicavi, te docui [...]."

 $^{^{11}}$ J.-P. Torrell (1995), 153. – Überliefert sind ferner eine Reihe eucharistischer Gebete: vgl. Thomas, $\it Piae\ preces$.

¹² Vgl. hierzu G.M. Lechner (1974), v.a. 957f.

¹³ Als solchen stellt ihn etwa die Enzyklika "Ecclesia de Eucharistia" (2003) Papst Johannes Pauls II. vor: "Machen wir uns die Gesinnung des heiligen Thomas von Aquin zu eigen, dieses vortrefflichen Theologen, der den eucharistischen Christus auch mit leidenschaftlicher Glut besungen hat." (Nr. 62). – Vgl. Nr. 15: ",Adoro te devote, latens Deitas', singen wir immerfort mit dem heiligen Thomas von Aquin. Angesichts dieses Geheimnisses der Liebe wird die ganze Begrenztheit der menschlichen Vernunft erfahrbar."

¹⁴ J. Pieper (2001b), 160.

Städte mit ihren Zünften und Magistraten, mit Handwerk und Handel waren gleichermaßen Orte wie Symbole jener neuen Weltlichkeit, in der sich Initiative und Beweglichkeit mit dem Sinn für individuelle Verantwortung zu einer eigenen Dynamik verbanden.¹⁵

Neapel (1239-1244 und 1272-73), die Hauptstadt des Königreichs Sizilien und seit jeher Umschlagplatz zwischen Orient und Okzident, Paris (1245-1248, 1252-1259 und 1268-1272), die Residenzstadt König Ludwigs IX. (1214-1270) und das intellektuelle Zentrum Europas in jener Zeit, und Köln (1248-1252), die größte Stadt des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation und Pilgerort von weltweitem Ruhm, wurden für den Predigerbruder Thomas so zu Fixpunkten seines Wirkens – wobei er bemerkenswerterweise nie länger als zwei bis drei Jahre an einem Ort weilte und auf diese Weise unmittelbar an der Dynamik und Mobilität seines Zeitalters teilnahm.

(2) Die Bettelorden. - Denn den neuen kulturellen und sozialen Gegebenheiten entsprach das neue Ideal mönchischen Lebens und kirchlicher Seelsorge der sog. Bettelorden, die ihren "natürlichen Ort" nicht - wie bisher - in ländlicher Abgeschiedenheit hatten, sondern in den Städten (und dies nicht nur, weil das Betteln im Wald wenig Sinn machte). In den Städten spielte das Leben jener Zeit, hier war für die Bettelmönche - die Dominikaner und die Franziskaner - der Ort, die Menschen zu suchen und zu finden. An der Wurzel der Mendikantenbewegung stand dabei ein häufig vergessener ursprünglich biblischer Impuls: das Ideal eines radikalen Rückgangs auf die Ideale der Heiligen Schrift und der Urkirche. In größtmöglicher Buchstäblichkeit suchte man, dem menschgewordenen Gottessohn nachzufolgen - in Armut und Wanderpredigt. Im Unterschied zu den häretischen Anfängen der Armutsbewegung, wie sie durch die Katharer und Albigenser in Südfrankreich und Nordspanien repräsentiert worden waren, wurde diese Haltung jedoch keineswegs von Weltflucht und Leibverachtung bestimmt, sondern gerade umgekehrt vom Wissen um die göttliche Gutheißung alles Geschaffenen durch Schöpfung und Menschwerdung.

Im Ideal einer "theologisch gegründeten Weltlichkeit" (J. Pieper), in der er "die Radikalität des Lebens nach dem Evangelium und die nichts ausschließende Bejahung der Wirklichkeit miteinander zu verknüpfen vermocht hat, nicht nur im Denken,

sondern im Dasein selbst"16, sollte Thomas dieser Haltung ihren Ausdruck geben. In seiner Formulierung des dominikanischen Selbstverständnisses, "die Frucht der Betrachtung anderen weiterzugeben (contemplata aliis tradere)"17, fand überdies die Lebensform der Predigerbrüder eine bleibend gültige Gestalt. Und so war es vor allem die Sorge um Aufbau und Organisation des dominikanischen Studienbetriebs, in der Thomas unterwegs war, an verschiedenen Ordenskapiteln federführend mitwirkte und an den Generalstudien der Dominikaner in Köln, Orvieto (1261-1265), Rom (1265-1268) und Neapel lehrend tätig war.

(3) Die Universitäten. – Das Bemühen, durch intensives Studium und Ausbildung bestmögliche Voraussetzungen für Verkündigung und Predigt zu erwerben, um "die Wahrheit zu lehren und die Irrtümer zu widerlegen"18, brachte die Studienhäuser der Mendikanten in eine unmittelbare Nähe zu den Universitäten, die in jenen Jahrzehnten im Klima des Städtischen entstanden waren und die alten Kloster- und Kathedralschulen des Frühmittelalters abgelöst hatten. Als öffentlich-rechtliche Körperschaften von Lehrenden und Studierenden (universitas magistrorum et scholarium) nach dem Muster der handwerklichen Zünfte gewachsen, repräsentierten die Universitäten zugleich die umfassende Gesamtheit der Wissenschaften (universitas litterarum), die sich der Erforschung der Weltwirklichkeit in ihrer Vielfalt, Eigenständigkeit und relativer Unabhängigkeit von der Theologie widmete. In ihrer institutionellen Autonomie gegenüber den örtlichen kirchlichen Autoritäten stellte die Universität überdies ein gesamteuropäisches Phänomen dar. Sie war die "vorbildlose Schöpfung der neuen Gesellschaftsordnung", in ihr "konzentrierten sich alle Faktoren der voll aufblühenden Kultur".19

Die Universität, insbesondere die Universität von Paris, wurde für Thomas jener Ort, an dem er die beiden großen Grundmotive seines Lebens und seiner Sendung argumentativ

¹⁵ Vgl. dazu summarisch M.-D. Chenu (21982), 6ff.

¹⁶ Vgl. J. Pieper (2005c), 72. – Vgl. (2005a), 42f.: "Die durch Thomas zum ersten Mal mit systematischer Konsequenz vollzogene Einbeziehung der "Welt' in die christliche Wirklichkeitsdeutung und -haltung ist ein Vorgang, in dem das spezifisch Abendländische Gestalt gewinnt. Und die damaligen Gegnerschaften des heiligen Thomas bezeichnen auch heute die Gefährdung des abendländischen Geistes: einerseits die spiritualistische und supranaturalistische Abkehr von der Schöpfungswirklichkeit, anderseits die Verweltlichung in all ihren Formen und Verkleidungen."

¹⁷ Thomas, S.th. II-II 188,6 c.

¹⁸ Vgl. hierzu M.-D. Chenu (21982), 34-46, sowie U. Horst (2017).

¹⁹ M.-D. Chenu (21982), 5 und 10.

zu bewähren und zu verteidigen hatte: (a) im Streit um das Mendikantentum (um 1256 und um 1270) das Ideal der Bettelorden, (b) in der Auseinandersetzung mit dem sog. "lateinischen Averroismus" (1270/1) die Option für das philosophische Denken des Aristoteles und seine Vereinbarkeit mit dem Christentum.

(4) Das Denken des Aristoteles. - Denn die Wiederentdeckung der Schriften des antiken Philosophus (so sein mittelalterlicher Ehrenname)²⁰, die sich auf einem komplexen Weg der Tradition und Rezeption über mehrere Jahrhunderte vollzogen hatte²¹, war der entscheidende Faktor für die Entwicklung abendländischer Wissenschaftlichkeit und Rationalität. Mit Aristoteles und seinem Werk begegnete dem abendländischen Christentum ein nahezu vollständiges System von Wissenschaften, das abseits der christlichen Offenbarung auf heidnischem Boden und ausschließlich mit den Mitteln der natürlichen Vernunft entwickelt worden war. Es war begleitet von einer eigenen "Wissenschaftstheorie", die mit der Differenzierung in verschiedene selbständige Bereiche mit eigenem Gegenstand und eigener Methode sowie deren Erörterung in den Beziehungszusammenhängen von Gründen und Ursachen, Analyse, Ableitung und begrifflicher Unterscheidung die Möglichkeit einer neuartigen Untersuchung und Ordnung allen weltlichen Wissens bot. - Mit seinen Aussagen (a) zur Ewigkeit der Welt, (b) zur Determiniertheit des Weltenlaufs und der Unfreiheit menschlichen Handelns, (c) der Ablehnung einer umfassenden Vorsehung Gottes und (d) der Annahme eines einzigen Intellekts in allen Menschen, die mit dem Glauben unvereinbar waren, stellte Aristoteles allerdings gleichermaßen Attraktion wie Herausforderung für die abendländische Christenheit dar. 22 Und es sollte zur epochalen Aufgabe des Thomas werden - nicht nur in seinem Kampf gegen die lateinischen Adepten des arabischen Aristoteles-Auslegers Averroes (1126-1198) und ihre heterodoxe Deutung - die Vereinbarkeit von christlichem Glauben und aristotelischem Denken zu erweisen und die Möglichkeit einer Theologie als Wissenschaft nach aristotelischem Vorbild aufzuzeigen. Hierfür stehen insbesondere seine zwölf Aristoteles-Kommentare, die in den letzten Jahren vor seinem Tod parallel und in Zuordnung zur Arbeit an der *Summa theologiae* entstanden sind. Im Denken und in der Welthaltung des Aristoteles erkannte Thomas dabei keineswegs etwas Fremdes, sondern "etwas ganz und gar Eigenes und Zugehöriges wieder, etwas von Ur-Anfang an Christliches, nämlich [...] das Element der christlichen Schöpfungsbejahung."²³

Vor aller intellektuellen Auseinandersetzung gilt es daher, jene unmittelbare Übereinstimmung oder Verwandtschaft wahrzunehmen, in der das Denken des griechischen Philosophen mit der Mentalität und dem Lebensgefühl des 13. Jahrhunderts stand und den Geistern jener Zeit eine unmittelbare Wiedererkennung ermöglichte, "so daß diese Affinität sich spontan durchsetzen mußte"²⁴. Josef Pieper hat diesen Gesichtspunkt nachdrücklich hervorgehoben: Im Unterschied zu einer Weltsicht, der die Wirklichkeit – im Gefolge Platons (428/7-348/7 v. Chr.) und Augustins (354-430) – vor allem als Abbild und Symbol einer höheren, geistigen und jenseitigen Realität galt, war es die durch Aristoteles verkörperte "entschiedene Hinwendung zum Konkreten, zur erfahrbaren Realität der Welt", die seinem Denken in jener Zeit unmittelbare Evidenz verlieh:

[D]ie sinnenfälligen Dinge, die man sehen, hören, schmecken, riechen, anfassen kann, werden als eigenständig Wirkliches genommen, als Realität eigenen Rechtes – nicht als bloßer Widerschein, Schatten, nicht als bloßes Symbol von etwas anderem, Unsichtbarem, Jenseitigem, Geistigen. Das Sichtbare und auch das Sehen, das sinnliche Gewahrwerden selbst, und die Kraft dieses Gewahrens – all das ist bejaht und anerkannt als etwas in sich selbst Gültiges; und das heißt: die leibhaftige Welt der materiellen Wirklichkeit, auch im Menschen selbst, der Leib, die Sinne und das, was sie zu fassen bekommen – all das wird, auf eine bis dahin unerhörte Weise ernst genommen.²⁵

Es war die aristotelische "Weise, die Dinge zu sehen, wie sie in sich selber sind [...]: das Feuer als Feuer und nicht als bloßes

²⁰ Zur Herkunft des Namens vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon* II 16: "Nam et antonomastice, id est execellenter, Philosophus appellatur." – Dazu M. Grabmann (1936).

²¹ Vgl. hierzu den Überblick bei B. Dod (1982).

²² Ihren Ausdruck fand das Gefühl des Bedrohtseins in einer Reihe von Verboten und Verurteilungen der Schriften des Aristoteles seitens kirchlicher Autoritäten, die allerdings im Ganzen wenig erfolgreich waren. Vgl. dazu R. Schönberger (32006), 21f.

²³ Vgl. J. Pieper (2001b), 197: "Thomas erkennt in der Welthaltung des Aristoteles, in der Bejahung des Konkreten und der sinnenfälligen Weltwirklichkeit etwas ganz und gar Eigenes und Zugehöriges wieder, etwas von Ur-Anfang an Christliches, nämlich [...] das Element der christlichen Schöpfungsbejahung."

²⁴ Ebd., 194.

²⁵ Ebd., 193.

Symbol der göttlichen Hoheit" 26, in der sich die Mentalität jener Zeit wiedererkannte – jene Mentalität, für die das Diesseitige, Materielle und Natürliche eine neue, eigenständige Bedeutung gewonnen hatte und die in der Weltlichkeit des Städtischen, in der Wißbegier der Universitäten und in der Weite der Kathedralen ihren Ausdruck fand.

(5) Die Kathedralen. - In der Tat sind die gotischen Kathedralen des 13. Jahrhunderts bis heute das evidenteste und sprechendste Zeugnis jener Epoche und ihres Geistes. In ihrer immensen Größe, ihrer Weite und Offenheit, in der unüberschaubaren Vielfalt ihrer figürlichen Darstellungen, in der Rationalität ihrer Architektur, die der Dynamik von Licht und Farben Raum geben will, war die Kathedrale gleichzeitig Schauplatz und Summe jener neuen Weltfreudigkeit, die das Hochmittelalter auszeichnete. Nicht von ungefähr hat man immer wieder gotische Baukunst und scholastische Wissenschaft miteinander in Beziehung gesetzt, hat von den theologischen Summen als "Begriffskathedralen" und den Bildprogrammen der Dome als "steingewordener Theologie" gesprochen und vielfältige Analogien zwischen Denk- und Baustil herausgearbeitet.²⁷ Nicht zufällig fallen die Grundsteinlegung des gotischen Doms und die Gründung des Generalstudiums der Dominikaner durch Albert und Thomas in Köln in dasselbe Jahr (1248), und in Paris lehrte Thomas, als die Kathedrale Notre-Dame gerade fertiggestellt wurde (1250).

Als Sinnbild vollendeter Weltlichkeit sollte die Kathedrale dabei vor allem eines sein: Ort für die Präsenz des Heiligen in der Welt, für die Epiphanie Gottes in seiner Schöpfung – und dies zuhöchst in jener Bestimmung, in der sie für den Kult, für die Feier der Liturgie, erbaut war.

In der Feier und Verehrung der Eucharistie fand das Welt- und Gottesbewußtsein jener Zeit daher seine Krönung und Vollendung, seinen Mittelpunkt – waren es doch gerade ihre Sinnenhaftigkeit und Materialität, die die geschaffenen Dinge, Brot und Wein, "die Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit", dazu geeignet machten, in einer neuen Weise zu Orten der Nähe Gottes und seiner Gegenwart zu werden. So konnte die Eucharistie zum Gipfelpunkt jener "neuen Weltfreudigkeit" werden, die das 13. Jahrhundert kennzeichnete.

Wohl nicht zu Unrecht hat man darauf hingewiesen, daß mit der Entwicklung zu dieser neuen Weltlichkeit zugleich ein Wandel in der Wahrnehmung der Eucharistie und ihrer Feier gegenüber der Alten Kirche einherging: War letztere stärker an der Gestalt der liturgischen Feier als ganzer orientiert, die sie – nach Art des platonischen Bilddenkens – als *Mysterienfeier* verstand und in der sie die verschiedenen Dimensionen der Heilstaten Christi²⁸ und dadurch auch ihn selbst symbolisch gegenwärtig werden sah²⁹, so konzentrierte sich die hochmittelalterliche Wahrnehmung der Eucharistie vor allem auf *die gewandelten Gaben von Brot und Wein* als Träger der Gegenwart Christi.³⁰ – Dieser Bewußtseinswandel läßt sich in den theologischen Diskussionen des Mittelalters ebenso verfolgen wie in den frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen jener Zeit.³¹

2.2. Abendmahlstreitigkeiten im Mittelalter

So stand im Mittelpunkt des sog. Abendmahlsstreits, der im 9. und im 11. Jahrhundert in zwei Etappen ausgetragen wurde³²,

²⁶ Ebd., 72.

²⁷ Vgl. E. Panofsky (1989).

²⁸ In diesem Sinne bezeichnete der altkirchliche Begriff mysterion zunächst und vorrangig die Ereignisse der Heilsgeschichte selbst und ging mit der Zeit immer stärker in eine liturgische Auffassung über. – Eine Wiederbelebung fand dieser Denkansatz zu Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb der patristisch-liturgischen Bewegung durch die sog. "Mysterientheologie" Odo Casels. – Zur Geschichte allgemein vgl. T. Schumacher (2009).

²⁹ Ein solches Verständnis war möglich auf dem Hintergrund platonischen Bilddenkens, mit dem sich die Wirklichkeit in umfassender Weise als Symbol verstehen ließ: Alles Seiende war in seiner Bewegtheit und Veränderlichkeit nur Bild und Gleichnis, das auf das unveränderliche und höchste Gut, auf Gott, verwies. Hatte Platon das Verhältnis von Abbild und Urbild zugleich mit dem Gegensatz von "veränderlich" und "unveränderlich" beschrieben, so erhielt sein Denkmodell im Rahmen der christlichen Mysterientheologie insofern eine Abwandlung, als nunmehr als Urbild nicht mehr ein Ewiges und Unbewegliches galt, sondern das dynamische Heilsgeschehen von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, das in der liturgischen Feier vielfältig präsent werden konnte.

³⁰ Inwieweit damit eine generelle "Tendenz zu einer fortschreitenden "Verdinglichung" des Eucharistieverständnisses" (G. Koch [1995], 434) verbunden war, sei dahingestellt. – Vgl. hierzu J.-H. Tück (2009), v.a. 25-29 und 71ff., der mit seiner Studie die thomanische Eucharistietheologie gegenüber Anfragen und verkürzenden Wahrnehmungen der gegenwärtigen Theologie zu rehabilitieren vermag.

³¹ Zur Bedeutung der Eucharistie im Mittelalter vgl. als Überblick I.C. Levy/G. Macy/K. Van Ausdall (2012).

³² Zu den historischen Hintergründen vgl. H. Hoping (2011), 193-216;

die Frage, ob Christus wahrhaft (*in veritate*) oder lediglich zeichenhaft (*in signo*) unter Brot und Wein gegenwärtig wird, und wie demgemäß das Verhältnis von sakramentalem Zeichen (*signum/ figura*) und wirklicher Gegenwart Christi (*res/ veritas*) in adäquater Weise zu bestimmen sei.³³ – Bereits in dieser Entgegensetzung wird deutlich, daß das altkirchliche Denken in den Kategorien platonischen Bilddenkens, im Schema von Urbild und Abbild, seine Selbstverständlichkeit verloren hatte.³⁴

Erster Abendmahlsstreit (9. Jh.). - In seinem Traktat De corpore et sanguine Domini (ca. 832), der im übrigen ersten dogmatischen Eucharistielehre des Mittelalters, hatte der Abt des Klosters Corbie bei Amiens, Paschasius Radbertus (+ ca. 865), gelehrt, daß der eucharistische Leib Christi der Substanz nach kein anderer sei als jener, der geboren wurde, gelitten hat, auferweckt wurde und jetzt im Himmel ist, so daß sich das Opfer Christi in jeder Eucharistiefeier "wiederholte" und er täglich neu geopfert würde. 35 Mit seiner Totalidentifikation von historischem und eucharistischem Leib Christi wandte sich Radbert gegen jene, die behaupteten, daß in der Eucharistie nur der verklärte Leib Christi empfangen werde, und damit den historischen und den verklärten sowie den historischen und sakramentalen Leib voneinander trennten. - Gegenüber dieser von einem massiven Realismus geleiteten Position Radberts hatte Ratramnus von Corbie (+ ca. 868) sich in seinem Werk De corpore et sanguine Domini (843/4) in Rehabilitierung des platonischen Bilddenkens - um eine stärkere Differenzierung von sakramentalem und historischem Leib Christi, von Zeichen und Bezeichnetem, bemüht. Er hatte statt von einer physischen von einer geistigen Verwandlung (commutatio spiritualis, non corporalis) gesprochen³⁶ und Brot und Wein als figura bzw. imago des Leibes und Blutes Christi bezeichnet (ohne damit indessen die Realpräsenz in Abrede zu stellen).

Auch andere Theologen jener Zeit (Gottschalk von Orbais [+ um 869], Hrabanus Maurus [+ 856] oder Johannes Scotus Eriugena [+ Ende 9. Jh.]) hatten den Realismus Radberts kritisiert. Aufmerksamkeit oder eine Entscheidung seitens des Lehramtes erfuhr die Kontroverse seinerzeit indessen nicht.

Zweiter Abendmahlsstreit (11. Ih.) - Anders verhielt es sich dagegen etwa zweihundert Jahre später: In der Nachfolge der Kritiker Radberts hatte Berengar von Tours (+1088) eine bloß zeichenhafte Präsenz Christi im Altarsakrament gelehrt: Brot und Wein würden nicht physisch-real verwandelt, sondern es würde ihnen in der Konsekration lediglich eine neue, spirituelle Wirklichkeit hinzugegeben, wodurch sie zum Sakrament (sacramentum), d.h. Zeichen (figura), des Leibes und Blutes Christi würden. Die Gegenwart Christi im Sakrament bestünde dementsprechend intellectualiter, jedoch nicht substantialiter.³⁷ Mit seinem derart zugespitzten spiritualistischen Eucharistieverständnis war Berengar von mehreren Synoden (Vercelli, 105038; Paris, 1051; Tours, 1054) verurteilt worden und mußte seine Lehre schließlich im Jahr 1059 vor Papst Nikolaus II. (990/5-1061)³⁹ sowie im Jahr 1079 vor Papst Gregor VII. (1025/30-1085) und einer römischen Synode widerrufen und die Formulierung beschwören,

daß das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, durch das Geheimnis des heiligen Gebetes und durch die Wor-

ferner B. Neunhäuser (1963); A. Gerken (1973), 102ff.

³³ In den eucharistischen Dichtungen des Thomas spiegelt sich diese Gegenüberstellung etwa in der Sequenz "*Lauda Sion*", wo es heißt: "Sub diversis speciebus/ signis tantum et non rebus/ latet res eximiae".

³⁴ Vgl. summarisch J.-H. Tück (2009), 70, Anm. 3: "In dem Moment, wo die *imago* oder *figura* nicht mehr teilhat am Urbild der *veritas*, wo sie mithin nicht mehr als wirklichkeitsgefülltes, sondern lediglich verweisendes Zeichen verstanden wird, ergeben sich Schwierigkeiten, die eucharistische Realpräsenz zu denken." – Zum Ganzen vgl. H. Jorissen (1965).

³⁵ Vgl. Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Christi* 1,2 und 21,9 (CCCM 16,14,44-15,55 und 122,298-302).

³⁶ Vgl. Ratramnus, De corpore et sanguine Domini XVI (ed. van den Brink, 47).

³⁷ Der sakramentale Leib ist daher für Berengar ein anderer als der historische und verklärte Leib Christi, ein Gedanke, der später bei den Reformatoren (vgl. Zwingli), wieder auftauchen wird. – Als Schriften Berengars sind zu nennen: die *Purgatoria Epistula* (um 1053, als Reaktion auf die Synode in Tours 1052); das verlorengegangene *Scriptum contra Synodum* (1059, als Reaktion auf die römische Synode) und v.a. das *Rescriptum contra Lafrannum* (früher *De cena Domini*, aus der Phase des Streits bis 1079).

³⁸ Die Synode von Vercelli verurteilte dabei den allerdings f\u00e4lschlicherweise Johannes Scottus Eriugena zugeschriebenen Traktat des Ratramnus, da er von der Eucharistie als signum, figura, pignus und similitudo des Leibes Christi spricht und nicht vom Sakrament seines wahren Leibes.

³⁹ Vgl. DH 690: "Ich stimme zu [...] daß nämlich das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur ein Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus sind und sinnenhaft (*sensualiter*) – und nicht nur im Sakrament (*non solum sacramento*), sondern in Wahrheit (*in veritate*) – mit den Händen des Priesters berührt (*tractari*) und gebrochen (*frangi*) und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden (*atteri*)" – "Die Eidesformel weist einen groben Realismus auf, der dem Mysterium der Eucharistie nicht gerecht wird" (H. Hoping [2011], 206).

te unseres Erlösers substanzhaft in das wahre, eigene und lebendigmachende Fleisch und Blut unseres Herrn Jesus Christus verwandelt werden (substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri) (DH 700).

Damit war jener Begriff lehramtlich fixiert, dem in den Lösungsansätzen der mittelalterlichen Theologie die Schlüsselfunktion zukommen sollte: der Begriff der "Substanz" (ousia). Er bildete die Grundlage für die Entwicklung der Lehre von der sogenannten *Transsubstantiation*, in der die Erklärung der realen Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten ihre endgültige Ausprägung finden sollte.⁴⁰ Bei Berengars Gegnern Lanfrank von Bec (+ 1089) sowie dessen Schüler Guitmund von Aversa (+ 1095)⁴¹ hatte diese Lehre ihre Grundlegungen gefunden, ehe sie auf dem IV. Laterankonzil 1215 durch Papst Innozenz III. (1160/1-1216) erstmals lehramtlich verkündet wurde. Das Konzil stellte fest, daß

Leib und Blut [Jesu Christi] im Sakrament des Altars unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, wenn durch göttliche Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wesenhaft verwandelt (transsubstantiatis) sind (DH 802).⁴²

2.3. Frömmigkeitsgeschichtliche, liturgische und architektonische Entwicklungen

Begleitet waren diese Kontroversen, in denen das Sakrament der Eucharistie als typisches Thema der mittelalterlichen Theologie hervortritt, ihrerseits von kulturellen, liturgischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen, in denen die gewandelten Gaben mehr und mehr in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückten.⁴³

– *Liturgisch* trat innerhalb der Eucharistiefeier vor allem der Augenblick der *Konsekration* als jener Moment hervor, in dem die Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein gestiftet wird. Entsprechend wurde die Erhebung der gewandelten Gaben, die "*Elevation"44*, die man gegen Ende des 12. Jahrhunderts im Anschluß an die Wandlung einführte, mehr und mehr zum eigentlichen Mittelpunkt der "*Messe"45*. Als primäre Form der Teilhabe am Altarsakrament galt nun statt der Kommunion die *Schau* des Heiligen in den eucharistischen Gestalten. Entsprechende *Verehrungsformen* wie Kniebeugen und Beweihräuchern der eucharistischen Gaben hatten sich bereits seit der Mitte des 11. Jahrhunderts entwickelt. Herausgelöst aus dem Zusammenhang der Eucharistiefeier entstanden darüber hinaus Andachtsformen, die eigens der Betrachtung und *Anbetung* der Eucharistie gewidmet waren.

– Architektonisch fanden diese Tendenzen ihren Niederschlag in der Neuentwicklung eines eigenen Sakramentshäuschens oder Tabernakels⁴⁶ sowie in der Installation eines "ewigen Lichtes" vor den darin aufbewahrten Gestalten (ab Mitte des 12. Jahrhunderts). Signifikantester Ausdruck der mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit war schließlich ein eigenes Gefäß zum "Zeigen"

⁴⁰ Der Begriff "Transsubstantiation" selbst (eine Neuprägung, vergleichbar dem christologischen *homoousios* der Alten Kirche) begegnet zum ersten Mal gegen 1140/42 in der Sentenzensammlung des Roland Bandinelli (1100/05-1181), des späteren Papstes Alexander III. Einem anonymen Schülerbericht zufolge soll er von Robertus Pollus (+ 1147/50) geprägt worden sein. Er breitete sich im Laufe des 12. Jahrhunderts rasch und relativ unwidersprochen unter den scholastischen Theologen aus. – Zur Begriffsgeschichte vgl. M. Laarmann (1998).

⁴¹ Vgl. Lanfrank von Bec, Liber de corpore et sanguine Domini XVIII (PL 150,440B-C); Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Iesu Christi veritate in Eucharistia I und II (PL 149,1440B-C und 1452D) – Als Grundproblem Berengars hat man dabei wiederholt ein einseitig sensualistisches Verständnis von Substanz namhaft gemacht, insofern er dieses nicht auf eine metaphysische Ebene zu beziehen wußte.

⁴² Ein poetischer Reflex findet sich bei Thomas, *Sequenz "Lauda Sion"*, 11. Strophe: "Dogma datur Christianis,/ quod in carnem transit panis/ et vinum in sanguinem". – Zur lehramtlichen Aufnahme vgl. bereits vorher DH 782-784 (Innozenz III., 1202).

⁴³ Vgl. hierzu grundlegend P. Browe (1933); ferner M. Rubin (1991).

⁴⁴ Vgl. hierzu auch J.A. Jungmann (*1965), II 256-271. – Reminiszenzen bei Thomas in *S.th.* III 78,6 s.c.; *Super I Ad Cor.* XI 6 (n. 673).

⁴⁵ Der Begriff *missa* selbst geht auf den mit Segen und Entlassung endenden Teil der Feier zurück und wurde bereits seit dem Ende des 5. Jahrhunderts zur Bezeichnung des gesamten gottesdienstlichen Geschehens verwendet. Von Isidor von Sevilla (+ 636) stammt eine im Mittelalter sehr verbreitete Deutung des Begriffs, nach der *missa* die Feier bezeichnet, in der Gaben und Gebete zu Gott gesendet werden: vgl. so auch Thomas, *S.th.* III 83, 4 ad 9.

⁴⁶ Ihre biblische Grundlage hat diese Bezeichnung im alttestamentlichen Offenbarungszelt mit den Bundestafeln als Allerheiligstem (vgl. *Ex* 25-27; 36-39) und der Vorstellung des *tabernaculum Dei cum hominibus* im himmlischen Jerusalem (vgl. *Offb* 21,3).

des eucharistischen Brotes, die sogenannte "Monstranz" (ab dem 14. Jahrhundert).

- Frömmigkeitsgeschichtlich waren diese Entwicklungen begleitet von mitunter seltsamen Blüten eucharistischer Wundergläubigkeit und Legendenbildung, die häufig materialistische oder sensualistische Auffassungen des Altarsakraments zeigten.⁴⁷ Gleichwohl wird man die tiefe eucharistische Frömmigkeit, die in diesen Entwicklungen ihren Ausdruck fand, nicht geringschätzen dürfen.⁴⁸

Ihren Höhepunkt fand die hochmittelalterliche Verehrung der Eucharistie schließlich in der Einführung eines eigenen liturgischen Festes zu Ehren des Sakraments des Leibes Christi. Unmittelbar vorausgegangen waren spirituelle Entwicklungen, deren Ursprünge in verschiedenen Frauenkreisen in Brabant, Flandern und der Wallonie zu suchen sind. Insbesondere die Visionen der Augustinernonne Juliana von Lüttich (1192-1258) waren hier von Einfluß gewesen. Sie hatten zunächst die regionale Anordnung eines sogenannten "Sakramentsfestes" für die Diözese Lüttich im Jahre 1246 bewirkt und gewannen für die Gesamtkirche durch Jacques Pantaléon (vor 1200-1264) Bedeutung, der von 1243-1248 Archidiakon in Lüttich gewesen war und als geistlicher Begleiter im engen Austausch mit den genannten Frauenkreisen gestanden hatte, ehe er 1261 als Urban IV. zum Papst gewählt wurde.

Mit der Bulle *Transiturus de hoc mundo* setzte er am 11. August 1264 das Fest Fronleichnam für die Gesamtkirche ein. Es war im übrigen das erste kirchliche Fest, das durch päpstliche Vollmacht konstituiert wurde. Als Termin legte Urban IV. "den fünften Wochentag nach der Pfingstoktav" (feria V post octavam *Trinitatis*)" fest, d.h. den ersten Donnerstag, der nach der 50-tägigen Osterzeit und der sich anschließenden Pfingstoktav die

Gelegenheit dazu bot. Zu diesem Termin wird das Fest bis heute gefeiert. Seine ursprüngliche lateinische Bezeichnung *Festum sanctissimi Corporis Christi* ist die Grundlage für die aus dem Mittelhochdeutschen stammende Benennung "Fronleichnam" ("vrôn" = "Herr", "lichnam" = "lebendiger Leib" – "lebendiger Leib des Herrn")⁵⁰. In seiner Bulle nennt der Papst drei Motive für die Einführung des Festes: (1) die dankbare Erinnerung an die Einsetzung der Eucharistie am Gründonnerstag,⁵¹ (2) die Widerlegung der Irrlehrer⁵² und (3) die Wiedergutmachung mangelnder Ehrfurcht gegenüber dem Altarsakrament.⁵³

Mit diesen Anliegen nun fand Urban IV. in Thomas von Aquin einen adäquaten Ansprechpartner, als es ihm darum ging, die liturgischen Texte für das Fronleichnamsfest zu redigieren – war doch das Selbstverständnis des Thomas – wie gesehen – nicht nur (1) vom Ideal des radikalen Rückgangs auf die Ursprünge des christlichen Glaubens in Lebensform und Lehre geprägt, wie sie durch die Heilige Schrift verbürgt ist, sondern auch (2) durch den theologischen Anspruch, "die Wahrheit zu lehren und die Irrtümer zu widerlegen". Bereits in seiner Pariser Antrittsvorlesung von 1256 ist diese Maxime seines theologischen Wirkens ausdrücklich formuliert⁵⁴, und die Tatsache, daß diese unter

⁴⁷ Vgl. dazu P. Browe (1933), 74ff.; M. Rubin (1991), 176f. – So hat man etwa wiederholt – allerdings wohl zu Unrecht – im sog. "Hostienwunder von Bolsena" (1263), bei dem ein Priester nach Zweifeln an der realen Gegenwart Christi beim Brechen der Hostie Blutstropfen darauf entdeckt haben soll, eines der Motive für die Einführung des Fronleichnamsfestes sehen wollen. – Reminiszenzen finden sich bei Thomas in *S.th.* III 76,8.

⁴⁸ Vgl. dazu zusammenfassend H. Hoping (2011), 229-243.

⁴⁹ Juliana hatte ab 1209 wiederholt einen Mond gesehen, der einen kleinen schwarzen Fleck aufwies. Ihre Schau wurde ihr dahingehend gedeutet, daß der Mond – altkirchlicher Symbolik entsprechend – die Kirche darstellte, während die dunkle Stelle in der Scheibe andeutete, daß noch ein Fest im Kirchenjahr fehlte, das eigens der Eucharistie zugedacht war.

⁵⁰ Im Meßbuch von 1975 erhielt das Fest den erweiterten Titel "Hochfest des Leibes und Blutes Christi" (*Sanctissimi Corporis et Sanguinis Christi Sollemnitas*). – Zum Ganzen vgl. A. Heinz (³1995), 172.

⁵¹ Vgl. in diesem Sinne Thomas, Sequenz "Lauda Sion", 6. Strophe: "Dies enim solemnis agitur,/ in qua mensae prima recollitur/ huius institutio". - Es hieße daher, das Fronleichnamsfest gegen die eigenen Intentionen seiner Einführung verstehen zu wollen, wenn man ihm - wie es in der Gegenwart in der Regel geschieht - den Charakter eines "Ideenfestes" zuschreibt, das seinen Bezugspunkt (ähnlich wie etwa das Christkönigsfest oder das Dreifaltigkeitsfest) in einem dogmatischen Gehalt besitzt und nicht in einem Ereignis der Heilsgeschichte.

 $^{^{52}}$ So richtete sich das Fest nicht zuletzt gegen die symbolistische Deutung der Eucharistie durch die Katharer.

⁵³ Vgl. Urban IV., Bulle "Transiturus de hoc mundo" (ed. Friedberg, II 1174-77).

⁵⁴ Vgl. Thomas, *Princ. bibl.* I (n. 1212f.) – Noch deutlicher zu Beginn der *S.c.G.*, die wohl die persönlichste Selbstbeschreibung der eigenen Lebensaufgabe enthält und diese gleichermaßen in der Hl. Schrift (vgl. *Spr* 8,7) wie bei Aristoteles (vgl. *Metaph.* I 2, 982a18) grundgelegt findet: "Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est *veritatem* quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo *manifestare*, *errores eliminando contrarios*: ut enim verbis Hilarii utar, "Ego hoc vel

dem bezeichnenden Titel "Principium biblicum" überliefert ist, ist mehr als ein treffender Beleg für die (häufig vergessene) elementare Prägung des thomanischen Denkens durch die Heilige Schrift. 55 – (3) Seine persönliche Ehrfurcht vor dem Altarsakrament schließlich, die ihn für die Abfassung des Fronleichnamsoffiziums prädestiniert haben mag, wurde eingangs bereits ausführlich illustriert.

3. "Tantum ergo sacramentum" – Die Eucharistie im Werk des Thomas von Aquin

Die Dichtungen des Fronleichnamsoffiziums können dabei als Höhepunkt und Kristallisationspunkt der Eucharistieverehrung des Thomas von Aquin gelten, der Eucharistietraktat der Summa theologiae hingegen als ihr endgültiger theologischer Ausdruck, dem "die letzte Reife der sprachlichen wie gedanklichen Form des heiligen Thomas zugekommen"56 ist. Bereits zuvor hatte Thomas das Altarsakrament verschiedentlich traktiert: In unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft zum Offizium waren die Darlegungen der Summa contra Gentiles (1259-65) und des Opusculums De articulis fidei (1261-70) entstanden, die sich allerdings auf wenige wesentliche Aussagen und die Widerlegung häretischer Einseitigkeiten konzentrieren.⁵⁷ Eine erste umfassende Behandlung der Eucharistie enthält demgegenüber das vierte Buch des Sentenzenkommentars (1252-54), seine wissenschaftliche "Qualifikationsarbeit" an der Pariser theologischen Fakultät.58 Von eigenem Wert sind schließlich einige Predigten, namentlich eine unter dem Titel "Homo quidam fecit cenam magnam" überlieferte, deren Entstehungszeit allerdings ungewiß ist. 59

praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur'" (I 2, n. 9; Hervorhebung von mir).

3.1. Das Fronleichnamsoffizium und der Eucharistietraktat der Summa theologiae

Man hat das Fronleichamsoffizium des Thomas als "entscheidenden Schritt in seiner eigenen geistlichen Entwicklung"60 bezeichnet. Biographisch fällt seine Abfassung genau in die Mitte seiner Lehrtätigkeit und steht so bereits chronologisch im Zentrum seines Werks. Thomas war 1261 mit 36 Jahren zum Lektor des Dominikanerkonvents in Orvieto bestellt worden und sollte dort bis 1264 wirken. Die Nähe zum päpstlichen Hof, der damals in der Stadt seinen Sitz hatte, schlug sich in einer Reihe von Auftragsarbeiten nieder⁶¹, u.a. in der Zusammenstellung der Texte für die einzelnen Teile des Stundengebetes und die liturgischen Texte für die Messe des Fronleichnamsfestes (Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae). Die Aufgabe umfaßte dabei (a) die redaktionelle Kompilation von Texten aus der Heiligen Schrift sowie der Kirchenväterliteratur (für die Prim/Lesehore), sowie (b) deren Ergänzung durch schöpferische Eigendichtungen in Form von Hymnen für das Stundengebet und die Sequenz für die Messe. Aus der Feder des Thomas stammen so neben der Sequenz "Lauda Sion" die Hymnen "Pange lingua" (zur Ersten Vesper), "Sacris solemniis" (zur Matutin) und "Verbum supernum prodiens" (zu den Laudes).62 Mit der Zeit in Orvieto begann für Thomas zugleich die literarisch "fruchtbarste Zeit seines Lebens"63.

Als besonderes *formales Kennzeichen* des Fronleichnamsoffiziums heben die ältesten Biographen ausdrücklich (a) dessen biblische Grundprägung⁶⁴ und (b) dessen lichtvollen und be-

⁵⁵ Vgl. dazu H.-G. Nissing (2017a).

⁵⁶ J. Pieper (1937), 101.

⁵⁷ Vgl. Thomas, S.c.G. IV 61-69; De art. fid. II (Z. 210-294).

⁵⁸ Vgl. Thomas, *Super IV Sent*. d. 8-12. – Jeder angehende Magister hatte zum Erwerb der Lehrbefugnis die Sentenzen des Petrus Lombardus (um 1095/1100-1160), eine systematische Zusammenstellung verschiedener Meinungen (sog. *sententiae*) der Kirchenväter, die seit den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts zum kanonischen Lehrbuch der universitären Theologie geworden war, zu lesen und zu kommentieren.

 $^{^{59}\,\}mathrm{Vgl.}$ dazu L.-J. Bataillon (1983). – Zum Predigtwerk allgemein vgl. L.-J. Bataillon (1988).

⁶⁰ J.-P. Torrell (1995), 153.

⁶¹ Hierzu gehört neben der sog. Catena aurea ("Goldene Kette"; eigentlich: Glossa continua super Evangelia, 1262-1268), einer fortlaufenden Kommentierung der vier Evangelien mit Hilfe von Kirchenväterzitaten, auch die Schrift Contra errores Graecorum (1263/4).

⁶² Zur Überlieferung vgl. P.-M. Gy (1980) und (1990); C. Lambot (1942) und(1946); zusammenfassend J.-H. Tück (2009), 192-199.

⁶³ U. Horst (1974), 176. – Zum Zeitpunkt seiner Abfassung waren lediglich der *Sentenzenkommentar*, die *Summa contra Gentiles* sowie die frühen *Quaestiones diputatae de veritate* und einige kleinere Werke bereits geschrieben, das große Projekt der Aristoteles-Kommentare, der *Summa theologiae* sowie die meisten Disputationen indessen lagen noch vor ihm.

⁶⁴ Vgl. Wilhelm von Tocco, *Ystoria* c. 18 (Z. 63ff.): "Scripsit officium de corpore Christi de mandato Papae Urbani, in quo omnes, quae in hoc sunt sacramento, veteres figuras exposuit, et veritates, quae de nova sunt gratia, compilavit". – Zu den biblischen Quellen vgl. v.a. R. Zawilla (1985).

sonderen Stil (luculentus et proprius stilus)65 hervor. In beiden Eigenschaften aber steht es in einer bemerkenswerten Übereinstimmung zum Eucharistietraktat der Summa theologiae: (a) Denn in der Tat atmet fast jedes Wort der eucharistischen Dichtungen des Thomas die Luft seiner biblischen Ursprünge. Und der Eucharistietraktat der Summa unterscheidet sich von ienem des Sentenzenkommentars vor allem dadurch, daß er wesentlich stärker im Zeichen einer biblischen Vergewisserung der Ursprünge der Eucharistie steht. Nicht zuletzt die Kommentierung der einschlägigen Stellen in den Auslegungen zum Matthäusevangelium (Paris, 1269/70), zum Johannesevangelium (Paris, 1270/72) und zu den paulinischen Briefen (Italien, 1259-68 und Neapel 1272/73) mögen hierbei von Einfluß gewesen sein.66 - (b) Der Hinweis auf den besonderen Stil der Dichtung hat darüber hinaus seine unmittelbare Entsprechung in jener Programmatik, die Thomas im Prolog seines Werkes ausdrücklich formuliert: Als ein Lehrbuch für Anfänger (ad eruditionem incipientium) will die Summa theologiae in kurzer und lichtvoller Weise (breviter et dilucide) den Gesamtbestand der heiligen Lehre (ea quae ad sacram doctrinam pertinent) unter einem einheitlichen Gesichtspunkt (secundum ordinem disciplinae) erschließen und dabei ein Übermaß an unnützer Gelehrsamkeit, mangelnde sachliche Ordnung und ständige Wiederholung, die zu Überdruß und Verwirrung auf Seiten der Zuhörer führen, vermeiden.67

3.2. Die Summa theologiae – Entstehung, Intention und Aufbau

Daß die *Summa theologiae* als Hauptwerk des Thomas gelten kann, belegt bereits die Tatsache, daß er die längste Zeit seines Lebens (1266-1273) daran gearbeitet hat.⁶⁸ Den historischen

Anlaß seines Unternehmens bot Thomas vermutlich der schlechte Ausbildungszustand der Dominikanerstudien, wie er ihn in Orvieto und Rom vorfand: Ohne Verständnis für den (dogmatischen) Zusammenhang der Lehre und ohne Verankerung in einem biblischen Horizont war die Ausbildung der Predigerbrüder auf eine bloß kasuistische, einseitige und lückenhafte Behandlung von Tugenden, Lastern, Sakramenten usw. reduziert.⁶⁹ Angesichts ihrer späteren Rezeption, in der die Summa theologiae zum "klassischen" Lehrbuch der katholischen Theologie und zur Darstellung des Glaubenswissens in vollendeter Systematik werden sollte, ist dieses ursprünglich "pastoraltheologische" Anliegen eigens hervorzuheben, in der die Summa eben nicht für den Universitätsbetrieb, sondern für die sog. fratres communes in der Seelsorge gedacht war. Überdies ist sie aufgrund des bewußten Willens ihres Autors unvollendet geblieben: Der "Fragmentcharakter der Summa theologica" gehört, wie Josef Pieper immer wieder betont hat, "mit zu ihrer Aussage"70. In ihm zeigt sich der Sinn für die letzte Unausschöpflichkeit der bedachten Wirklichkeit, für ihren Geheimnischarakter.⁷¹ - Wenn sich ihre Darstellung in *quaestiones* und *articuli* gliedert, die ihrerseits nach dem Schema hochmittelalterlicher Disputationstechnik aufgebaut sind⁷², so ist dies nicht nur Nie-

Fortsetzung des dritten Teils (*IIIa Pars*) schließlich fällt vor allem in die Zeit in Neapel (bis zum 6.12.1273).

⁶⁵ Ptolemäus von Lucca, Historia ecclesiastica nova XXII, 24 (ed. Ferrua, 359): "[I]n qua historia, si attendimus ad verba scribentis, quasi omnes figure Veteris Testamenti in hoc officio videntur contineri, luculento et proprio stylo adaptata ad Eucharistiae sacramentum."

⁶⁶ Vgl. insbesondere Thomas, Super Matth. XXVI 3-4 (nn. 2167-2203); Super I Ad Cor. XI 5-7 (nn. 644-708); aber auch Super Ioan. VI 3-7 (nn. 885-982; zur Brotrede, Joh 6).

⁶⁷ Vgl. Thomas, *S.th.* prol. – Vgl. J. Pieper (1937), 100: "Beides entströmt der gleichen Quelle: die Bestimmtheit und Unterscheidungsklarheit dieses hellen Traktates wie auch das demütige Wort, alles Menschliche sei, im Angesichte des unter den sakramentalen Gestalten gegenwärtigen Gottes, "Mangel ganz und gar"."

⁶⁸ Ihr erster Teil (die *Ia Pars*) ist bis September 1268 in Rom entstanden, der zweite Teil wurde bis 1271 in Paris fertiggestellt, die Arbeit an der

⁶⁹ Vgl. hierzu J.P. Torrell (1995), 138f. – Thomas begann das Projekt, nachdem er den zunächst gefaßten Plan einer Überarbeitung seines *Sentenzenkommentars* verworfen hatte.

⁷⁰ J. Pieper (2001b), 296.

 $^{^{71}}$ Vgl. J. Pieper (2 1987), 37: "Im Werke des heiligen Thomas münden alle Wege geschöpflichen Erkennens in das Geheimnis."

⁷² In diesem standardisierten Verfahren wird (1) zunächst das Problem aufgeworfen in Form einer Frage, ob es sich so oder so verhalte: "Utrum/ An sit...". (2) Mit dem anschließenden "Videtur quod" beginnt eine Reihe von Argumenten der Gegenseite, ehe (3) im "Sed contra" die Argumente jener Richtung folgen, in der auch die eigentliche Lösung liegen wird. Diese Argumente (in der S.th. ist es in der Regel ein einziges) sind nicht unmittelbar gegen die Argumente der Gegenseite gerichtet, sondern sprechen mit eigenen Gründen für die mit der Frage beschriebenen Alternativen. (4) Die eigentliche Lösung der Frage in der Stellungnahme des Magisters folgt vielmehr anschließend im sog. corpus articuli, das mit der stereotypen Wendung "Respondeo dicendum" eingeleitet wird und das eigentliche Zentrum eines Artikels bzw. einer Quaestio bildet. (5) Im Lichte dieser Lehrentscheidung wird anschließend zu den zuvor vorgebrachten Argumenten der Opponenten und Proponenten Stellung genommen: "Ad rationes"/ "Ad 1"/ "Ad 2" etc.

derschlag vom "Geist des Streitgesprächs", der das philosophische Nachdenken seit seinen Anfängen bestimmt hat, sondern zugleich Ausdruck des disputativen Geistes ihres Autors: "Thomas scheint gerade diese Darstellungsform in besonderer Weise gelegen zu haben"⁷³.

Der einheitliche Gesichtspunkt, unter dem Thomas in der Summa theologiae den Gesamtbestand der Theologie entfaltet, ist das Grundmotiv des Ausgangs der Geschöpfe aus Gott und ihrer Rückkehr zu ihm, das Schema von exitus und reditus. Die geschaffene Wirklichkeit als ganze erscheint dadurch in eine große Bewegung eingefügt, die bei Gott ihren Ursprung (principium) und ihr Ziel (finis) hat – und dieser großen Bewegung sind alle übrigen Gegenstände und Themen der Theologie zu- und untergeordnet:

Da also die Hauptabsicht dieser heiligen Lehre darin besteht, die Erkenntnis Gottes zu vermitteln, und dies nicht nur im Hinblick darauf, wie er in sich ist, sondern auch, insofern er der Ursprung der Dinge und ihr Ziel ist, und insbesondere des vernünftigen Geschöpfes, wie aus dem Gesagten offenkundig ist, werden wir, indem wir die Darlegung dieser Lehre verfolgen,

- [1] zuerst von Gott handeln [= Ia Pars];
- [2] zweitens von der Bewegung des vernünftigen Geschöpfs zu Gott hin [= IIa Pars];
- [3] drittens von Christus, der als Mensch für uns Weg ist, zu Gott zu gelangen [= IIIa Pars].⁷⁴

Unter den aus diesem Grundmotiv sich ergebenden drei Teilen der *Summa* ist der zweite seinerseits zweigeteilt, indem er als Beschreibung des Rückweges des Menschen zu Gott zunächst die allgemeine (I-II) und dann die besondere Moraltheologie als Tugendlehre (II-II) enthält. Dabei stellt Thomas zu Beginn der *IIa Pars* den Menschen mit Nachdruck als "auf das Bild Gottes hin geschaffen" vor, "insofern auch er Ursprung seiner Werke (*suorum operum principium*)" ist, da er einen freien Willen (*liberum arbitrium*) hat und Macht über seine Werke (*potestas suorum operum*)" – d.h. insofern er Person ist⁷⁵. Die darin zum Ausdruck kommende anthropologische Schwerpunktsetzung kann als besonderes Kennzeichen des thomanischen Spätwerks gelten, in

dem – angefangen vom Kommentar zur aristotelischen Schrift *De anima* – die Lehre vom Menschen bzw. von der Seele zur philosophischen Grundlagendisziplin wird.⁷⁶ Sie wird auch den Verstehenshorizont bilden, in den sich die Sakramenten- und Eucharistielehre einfügt.

Zur Herkunft des exitus-reditus-Schemas. - Der sog. "Plan der Summa" hat im 20. Jahrhundert ausführliche Diskussionen erfahren.⁷⁷ Immer wieder hat man dabei auf seine Ursprünge im Neuplatonismus und dessen Schema von prohodos und epistrophê hingewiesen. 78 Mit gleichem Recht ließe sich freilich auch die Philosophie des Aristoteles mit ihrer Vier-Ursachen-Lehre als Orientierungsmaßstab angeben. 79 Nach ihr erscheint Gott als (1) Wirk- (causa efficiens) und (2) Zielursache (causa finalis) der Geschöpfe, die ihrerseits durch die innere Ursachen der (3) Form (causa formalis) und der Materie (causa materialis) bestimmt sind (bzw. bei den reinen Geistwesen: durch Sein und Form). Und nicht zuletzt besitzt das Modell von exitus und reditus - jenseits aller möglichen Herkunft aus dem Bereich der Philosophie - eine entscheidende Grundlage in der Darstellung der Heiligen Schrift selbst, in der die Geschichte von Welt und Mensch von ihrer Erschaffung (in der Genesis) bis zu ihrer Vollendung (in der Geheimen Offenbarung) durch Gott, den Schöpfer und das Ziel von allem, erzählt wird.⁸⁰

 $^{^{73}}$ J. Pieper (2005b), der immer wieder auf die Nähe zu den Dialogen Platons hingewiesen hat.

⁷⁴ Thomas, *S.th.* I 2,1 prol.

 $^{^{75}}$ Ebd., I-II prol.; I 29,1 c.: "[Personae] habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt."

⁷⁶ Vgl. dazu H.-G. Nissing (2006), 57-69. – Zwar hatte sich Thomas auch in früheren Gesamtdarstellungen, wie Super Sent. oder S.c.G. am exitus-reditus-Schema orientiert, dabei jedoch den Rückweg des Menschen zu Gott stets unter dem leitenden Gesichtspunkt der göttlichen Vorsehung entfaltet.

⁷⁷ Im Mittelpunkt des Interesses stand dabei nicht zuletzt die Frage, inwieweit ein solches philosophisches Schema geeignet ist, die heilsgeschichtlichen Dimensionen des christlichen Glaubens einzufassen und zum Ausdruck zu bringen. Zum Überblick über die Diskussion vgl. O.-H. Pesch (1988), 381-400; zuletzt J.-H. Tück (2009), 34-39, der mit dem Schöpfungsmotiv, in dem der neuplatonische Gedanke der sich mitteilenden Güte und Liebe eine entscheidende Transformation erfährt, die Bedeutung von Leiblichkeit und Zeitlichkeit hervorhebt, die für die Eucharistietheologie von zentraler Bedeutung werden.

⁷⁸ Vgl. Plotin, Ennead. V 2; Proklos, Elem. theol. 30; vgl. Joh 3,13.

⁷⁹ Vgl. Aristoteles, *Phys.* II 3 (195a29ff.); *Metaph.* I 3 (983a26ff.), anthropologisch erschlossen in *De an.* II 4 (415b7-28); in systematischer Rekonstruktion bei Thomas, u.a. *De princ. nat.* 3 (Z. 42-58) und 4 (Z. 1-127).

⁸⁰ Eine besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang schließlich auch die christologische Deutung des Schemas, die sich etwa von *Joh* 13,3 ("Sciens [Iesus] quia a Deo exivit et ad Deum vadit") oder *Joh* 16,28 ("Exivi a Patre et veni in mundum, iterum relin-

3.3. Christologie und Eucharistielehre der Summa theologiae

Kreist die Darstellung der ersten beiden Teile der *Summa theologiae* zunächst um Gott und Mensch als ihre beiden großen Brennpunkte, so kommt ihre gedankliche Bewegung schließlich in der Lehre von Christus in der *IIIa Pars* zur Vollendung (*consummatio*)⁸¹. Denn in seiner Person finden Gottheit und Menschheit zur Einheit, und zugleich ist er – wie bereits gesagt – "in seiner Menschennatur für uns der Weg, zu Gott zu gelangen (*secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*)"⁸²:

Da unser Erlöser und Herr Jesus Christus, der nach dem Zeugnis des Engels "sein Volk von seinen Sünden erlöst hat" (Mt 1,21), uns in sich selbst den Weg der Wahrheit gezeigt hat, durch den wir zur Glückseligkeit des unsterblichen Lebens durch die Auferstehung gelangen können, ist es zur Vollendung des gesamten theologischen Unternehmens nötig, daß sich unsere Betrachtung nach der Behandlung des letzten Zieles des menschlichen Lebens sowie der Tugenden und Laster auf den Erlöser aller selbst und auf seine dem Menschengeschlecht erwiesenen Gnaden richtet.

- [1] Diesbezüglich muß zuerst der Erlöser selbst betrachtet werden;
- [2] zweitens seine Sakramente, durch die wir das Heil erlangen;
- [3] drittens das Ziel unsterblichen Lebens, zu dem wir durch ihn gelangen, indem wir auferstehen.⁸³

In diesem dreiteiligen Aufbau der *IIIa Pars* erscheinen die Sakramente vor allem als eine organische Fortsetzung der Lehre von Christus, seiner Person, seiner Menschwerdung und seinem Heilswerk⁸⁴, gewissermaßen als "Verlängerung" der Wirksamkeit

quo mundum et vado ad Patrem") her nahelegt und im Anschluß an *Sir* 24,40 Vg für die thomanische Gliederung des *Sentenzenkommentars* maßgeblich geworden ist: vgl. Thomas, *Super I Sent.* prol. – Dazu H.-G. Nissing (2017a), XXIf.

des menschgewordenen Wortes. Vor dem (ungeschrieben gebliebenen) Traktat von den Letzten Dingen werden die Sakramente zugleich in ein eschatologisches Licht gerückt. Mit 10 Quaestionen und 84 Artikeln nimmt der Eucharistietraktat dabei innerhalb der Sakramentenlehre den größten Raum in der *Tertia Pars* ein.⁸⁵

Dem Leitgedanken der Verlängerung und Fortsetzung der Christologie durch die Sakramentenlehre entsprechend, sind es verschiedene Gesichtspunkte des Christologietraktats, die als Voraussetzungen in die Sakramentenlehre des Thomas eingehen und die den Aussagen des Eucharistietraktats ihr eigentliches Fundament geben. – Sie seien in sechs Punkten kurz genannt.

(1) Personchristologie. - Von prinzipieller Bedeutung ist dabei die Tatsache, daß Thomas seine Christologie vor allem als "Lehre vom Persongeheimnis Christi"86 entfaltet. Mit anderen Worten: Dem Begriff der "Person" kommt für die Erhellung der Inkarnation und der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus die zentrale Bedeutung zu. Er ist Einheits- und Bezugspunkt, auf den hin die begrifflichen Unterscheidungen getroffen werden. Thomas orientiert sich dabei an der Definition des Boethius (um 480/5-524/6), der die Person als "individuelle Substanz vernunftbegabter Natur" (individua substantia rationalis naturae) bestimmt hatte.87 - Damit erscheint zugleich der Begriff der Substanz von vorneherein in einer grundlegend personalen Bedeutung. Bemerkenswerterweise finden sich die ausführlichsten Erörterungen zum aristotelischen Substanzbegriff bei Thomas ausgerechnet im Zusammenhang der Person-Problematik.88 Und für die Herkunft des Begriffs "Substanz" (bzw. ihres griechischen Ursprungswortes ousia) ist gesagt worden, daß das Bestimmungsverhältnis der Begriffe "Person" und "Substanz" gerade umgekehrt gewesen sei: "[T]atsächlich hat Aristoteles seinen Begriff der Substanz wohl am Paradigma des Menschen [der menschlichen Person] gewonnen."89

⁸¹ Vgl. Thomas, S.th. III prol.

⁸² Vgl. ebd., I 2 prol.

⁸³ Ebd., III prol.

⁸⁴ Vgl. z.B. *ebd.*, III 60 prol.: "Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent." – "Was [...] am Erlöser sichtbar gewesen ist, ist übergegangen in die Sakramente", heißt es bereits bei Papst Leo dem Großen, *De ascensione Domini* 2 (SC 74,278). – Vgl. auch O.-H. Pesch (1988), 370: "Die Sakramente sind die Form, in der

das Christusereignis, die Zeiten übergreifend, Dauer gewinnt und je jetzt dem einzelnen Menschen gegenwärtig werden kann."

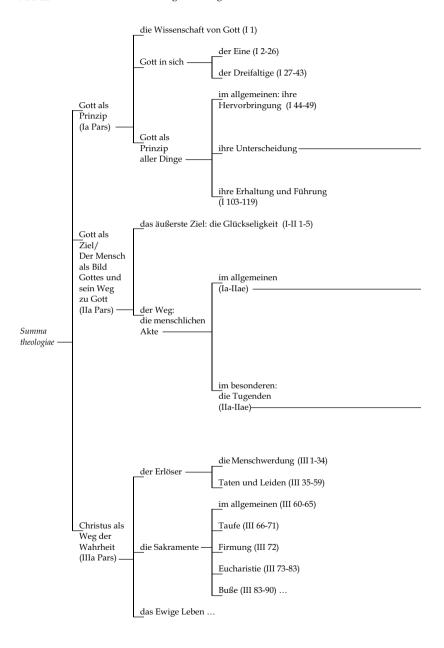
⁸⁵ Zum Vergleich: die allgemeine Sakramentenlehre umfaßt 6 Quaestionen mit 38 Artikeln, die Lehre von der Taufe 6 Quaestionen mit 50 Artikeln, die Lehre von der Firmung 1 Quaestio mit 12 Artikeln, der abgebrochene Traktat zum Bußsakrament bis dato 7 Quaestionen mit 36 Artikeln.

⁸⁶ O.-H. Pesch (1988), 332.

⁸⁷ Vgl. hierzu B. Wald (2005), 108-116; 133-181.

⁸⁸ Vgl. Thomas, S.th. I 28,1-2 und v.a. Q. de pot. 9,1-2.

⁸⁹ R. Spaemann (1996), 42.



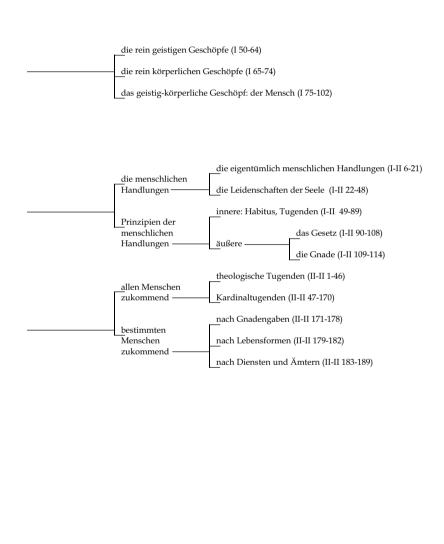


Abb. 1: Gesamtaufbau der Summa theologiae

Dies aber ist für die Lehre von der Transsubstantiation und insbesondere im Hinblick auf den immer wieder geäußerten Verdacht einer damit verbundenen "Verdinglichung" des Sakramentsbegriffs von entscheidender Bedeutung: Weil die Begriffe Person und Substanz sich wechselseitig erhellen, läßt sich die sakramentale Gegenwart Christi prinzipiell als *eine personale* wahrnehmen.⁹⁰

Auf anthropologischer Grundlage kann Thomas so ein Verständnis der Begriffe "Substanz", "Akzidenz", "Form", "Materie" etc. entwickeln, das diese über eine verkürzende sinnenhafte und physische Bedeutung hinaus in ihren eigentlichen metaphysischen Dimensionen wahrnimmt und so – das Verständnis der frühmittelalterlichen Theologen erweiternd – der Lehre von der Transsubstantiation ihren eigentlichen Sinn gibt.

(2) Instrumentalursächlichkeit. – Leitmotivisch verwendet Thomas in der IIIa Pars zur Bezeichnung Christi den Namen "Verbum incarnatum" – "fleischgewordenes Wort". Er ist nicht nur eine Reminiszenz an den Prolog des Johannes-Evangeliums (1,1-14), sondern bringt jenen besonderen Gesichtspunkt zum Ausdruck, unter dem Thomas Christus vor allem wahrnimmt; denn mit dem Begriff des "Wortes" (Verbum) verbinden sich für ihn über dessen Geistigkeit hinaus vor allem Aktivität und Wirksamkeit: das Wort ist Person und reiner Akt – und als solcher in höchster Weise wirksam. 91

In der gottmenschlichen Vereinigung ist das *Verbum* daher die Hauptursache (*agens principale*) im Heilsgeschehen, während der Menschennatur der Charakter einer "werkzeuglichen" oder "Instrumentalursache" (*causa instrumentalis*) zukommt.⁹² Der Begriff der "Instrumentalursache" wird demgemäß"der tragende Gedanke der Christologie des Thomas überhaupt"⁹³. Bereits den Kirchenvätern galt die Menschheit Christi als ein "Werkzeug der Gottheit" (*organum quoddam divinitatis*), "gleichwie man auch den [menschlichen] Leib für das 'Werkzeug' der Seele (*organum animae*) hält". So ist

die menschliche Natur in Christus derart angenommen, daß sie nach Art eines Instrumentes Tätigkeiten vollbringt, die einzig Gott eignen, wie etwa von Sünden zu reinigen, unseren Geist mit Gnade zu erleuchten und zur Vollkommenheit des ewigen Lebens zu führen.⁹⁴

Genauer gesagt, ist die Menschheit Christi ein "eigentümliches und organisch verbundenes Instrument" (instrumentum coniunctum), "wie es beim Verhältnis der Hand zur Seele der Fall ist".95 – Auf derselben Linie lassen sich die Sakramente dann als "äußerliche und getrennte Werkzeuge" (instrumenta separata) bestimmen: So ist etwa die Axt oder der Stab ein äußerliches Werkzeug, das zu vielfältigen Tätigkeiten gebraucht werden kann, aber erst durch die Hand als verbundenes Werkzeug bewegt wird und seine eigentliche Bestimmung erhält.

So ist Gott selbst die hauptsächliche Ursache unseres Heils. Zu ihm verhält sich die Menschheit Christi wie ein verbundenes Werkzeug, das Sakrament dagegen wie ein getrenntes Werkzeug. Daher ist es notwendig, daß die heilbringende Kraft von der Göttlichkeit Christi her durch seine Menschheit in die Sakramente einströmt. 96

In dieser Stufung der Ursachen und ihrer Wirksamkeiten liegt der Akzent v.a. darauf, das *Verbum incarnatum* als ihre erste Ursache und prinzipiell Wirkendes in den Sakramenten, insbesondere im Sakrament der Eucharistie, sichtbar zu machen.

(3) Unverkürzte Menschheit. – Die Bezeichnung der Menschennatur als instrumentum coniunctum meint daher auch keine Äußerlichkeit der Inkarnation oder eine Verkürzung ihres umfassenden Charakters. Gerade die Leiblichkeit Christi und die ihm aufgrund seiner Menschennatur zukommenden Vollkommenheiten und Schwächen (perfectiones et defectus)⁹⁷ finden bei Thomas nachhaltige Beachtung. Bereits durch die Heilige Schrift sind sie bezeugt – vor allem durch die Selbstaussagen Jesu (vgl.

⁹⁰ Gerade die personalen Dimensionen der Eucharistielehre des Thomas zur Geltung zu bringen, ist das Anliegen der Studie von J.-H. Tück (2009), vgl. v.a. 28.

⁹¹ Vgl. dazu H.-G. Nissing (2006), 159f.; (2017), XIXf.

⁹² Bemerkenswerterweise wendet Aristoteles dieselbe Bezeichnung auf die menschliche Sprache, das organon organôn, an: vgl. De an. III 8 (432a1).

 $^{^{93}}$ O.H. Pesch (1988), 328. – Der Gedanke geht wohl v.a. zurück auf Johannes Damascenus, *De fide orth*. III 15 (PG 94,1060A).

 $^{^{94}}$ Thomas, S.c.G. IV 41 (n. 3798), dort ist das Konzept konziser entwikkelt; vgl. in der S.th. III 8,1 ad 1; III 19,1 c; III 48,6 c.; III 62,5 c.

⁹⁵ Thomas, S.c.G. IV 41 (n. 3798).

⁹⁶ Thomas, S.th. III 62,5 c.

⁹⁷ Vgl. ebd., III 14,1 c.: "Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, et sine his defectibus Filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse."

Mt 26,38; Joh 10,18; v.a. Lk 24,39) sowie durch die Notizen von seinen leiblichen und seelischen Lebensvollzügen: seinem Hungern und Dürsten (vgl. Mt 4,2; Joh 19,28), seinem Zorn (ira; vgl. Joh 2,17), seiner Angst (timor, vgl. Mk 14,33), seiner Traurigkeit (tristitia, vgl. Mt 26,38) oder seiner Bewunderung (admiratio, vgl. Mt 8,10).98 Mit Hilfe der aristotelischen Anthropologie – insbesondere ihrer Tugend- und Affektenlehre - werden sie in der Tertia Pars zu Gegenständen eingehender Untersuchungen99 und ermöglichen es Thomas, Christus als Urbild und Paradigma des Menschseins zu zeichnen. 100 Ja, man kann daher mit gutem Recht sagen, daß die Summa theologiae eine Lehre vom Menschen gleich zweimal enthält: in ihrer eigentlichen Anthropologie im ersten Teil (vgl. I 75-102) und in der christologischen Anthropologie im dritten (vgl. III I-59). - In der Eucharistielehre aber werden diese Dimensionen ausdrücklich zum Tragen kommen, nicht nur in der elementaren Rede vom "Leib" und "Blut" Christi, die den zentralen Inhalt des Sakraments bilden, sondern auch in der besonderen Berücksichtigung der Affekte, die die Stiftung der Eucharistie motivieren.

(4) Die Heilsbedeutung von Leben und Passion Jesu. – Eine eigene Relevanz erhalten unter dem Vorzeichen der unverkürzten Menschheit Christi zudem die Ereignisse des Lebens Jesu, seine Taten und Widerfahrnisse (acta et passa). Die Betrachtung der sog. "Mysterien des Lebens Jesu" (S.th. III 27-59) nimmt daher im dritten Teil der Summa einen breiten Raum ein. Als "eine konkrete oder existentielle Christologie"101 konzipiert, ist sie "wahrscheinlich der innovativste Teil" dieses Traktats und eine Frucht seines reifen Denkens. 102 Im Unterschied dazu waren die christologischen Überlegungen in den früheren systematischen Werken (dem

Sentenzenkommentar und der Summa contra Gentiles) lediglich auf die begriffliche Erörterung des Persongeheimnisses Christi sowie die Untersuchung der Passion und ihrer Heilsbedeutung konzentriert. Hier nun erhält der Begriff der "Person" seine biographische Konkretion und "Füllung". Entscheidend ist dabei, daß dadurch das Leben Jesu als ganzes eine soteriologische Bedeutung gewinnt, die sich im Geschehen der Passion noch einmal verdichtet.

Die *Passion* selbst beschreibt Thomas in Anknüpfung an die Darstellung der vier Evangelien als ein komplexes Geschehen der *traditio* (d.h. der Gabe, Hingabe, des Übergeben-Werdens):¹⁰³

- Christus wird von *Judas Iskariot* den Juden "übergeben" bzw. "ausgeliefert" (*traditurus*, *Joh* 6,71; 12,4; 13,2),
- die Juden und ihre Führer "lieferten" ihn Pilatus "aus" (tradiderunt, Joh 18,35; vgl. 19,11) und "übergeben" (tradent, Mt 20,19) ihn so den Heiden, "damit er verspottet, gegeißelt und gekreuzigt wird",
- der römische Statthalter Pontius Pilatus "übergab" (tradidit, Joh 19,16) ihn schließlich den Soldaten zur Kreuzigung.
- Aber auch vom *göttlichen Vater* heißt es in der Heiligen Schrift, daß er seinen Sohn nicht geschont und ihn dem Leiden und dem Tod für uns alle "übergeben" hat (*pro nobis omnibus tradidit illum*)" (Röm 8,32).
- Vor allem aber ist es *Christus selbst*, der sich aus Liebe zu den Menschen "dahingegeben" (*tradidit semetipsum pro nobis*) (*Eph* 5,2; vgl. *Gal* 2,20; vgl. auch die Selbstbezeugung: *Joh* 10,18: "Nemo a me tollit animam meam, sed ego ponam eam").

Durch diese leitmotivische Verknüpfung gewinnt vor allem jenes Wort sein Profil, das Jesus am Ursprung der Passion bei der Feier des letzten Abendmahls als Deutung über diese stellt: "Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird (quod pro vobis datur)" (Lk 22,19). Dementsprechend zieht sich der Rückverweis auf die passio Christi wie ein "roter Faden" durch den Traktat über die Eucharistie – ist sie doch Gedächtnis und Darstellung eben jener Hingabe.

Gleiches gilt für die Erörterung der verschiedenen Wirkungen des Leidens Christi: Thomas bedenkt sie anhand der biblisch bezeugten Deutekategorien von "Verdienst" (meritum), "Genugtuung" (satisfactio), "Erlösung" (redemptio) und "Opfer" (sacrificium) und verleiht dadurch dem in den Einsetzungsworten formulierten Sinn der Hingabe Christi seine eigentliche Tiefe –

 $^{^{98}}$ Vgl. ebd., III 5,3 c.: "Evangelistae in evangelica narratione narrant quod miratus est Iesus, et iratus, et contristatus, et quod esuriit."

⁹⁹ So ist etwa die Ausführlichkeit der Erörterungen zur scientia Christi in insgesamt vier Quaestionen (III 9-12) vom Grundimpuls der aristotelischen Metaphysik her zu verstehen, nach deren erstem Satz das Wesen des Menschen darin besteht, von Natur aus nach Erkenntnis zu streben: "Omnes homines natura scire desiderant" (Metaph. I 1).

¹⁰⁰ Der Gedanke, daß Christus in seiner Menschent "dem Menschen den Menschen selbst voll kund macht", hat im 20. Jahrhundert v.a, durch die Lehrverkündigung des Vaticanum II (vgl. Gaudium et spes Nr. 22) und Papst Johannes Pauls II. Bedeutung erlangt: vgl. Enzyklika "Redemptor Hominis" Nr. 8.

¹⁰¹ J.-P. Torrell (1995), 274.

¹⁰² Auch sie ist übrigens nach dem Schema von *exitus* und *reditus* strukturiert: vgl. Thomas, *S.th*. III 27 prol.; *Super Matth*. I 1 (n. 11).

¹⁰³ Vgl. Thomas, S.th. III 47,1-4. – Entsprechend gliedern sich die Fragestellungen zum Einfluß bzw. zur Wirkursächlichkeit der verschiedenen Akteure auf das Passionsgeschehen und ihre gestufte Verantwortlichkeit.

geschieht diese doch "für die vielen (pro multis)" "zur Vergebung der Sünden (in remissionem peccatorum)" (Mt 26,28).¹⁰⁴

(5) Eschatologische und eucharistische Gegenwart. - Von den verschiedenen "Mysterien des Lebens Jesu" hat für die Eucharistielehre der Summa theologiae schließlich die Betrachtung der Erhöhung und Verherrlichung Christi und seiner eschatologischen Existenz "zur Rechten des Vaters" eine konstitutive Relevanz. 105 Denn es ist der erhöhte Herr, der das Heilswerk vollendet hat. der durch Leiden, Tod und Auferstehung in die Herrlichkeit eingegangen ist, welcher in der Eucharistie gegenwärtig wird. Nicht nur wird dadurch in der Wahrnehmung der eucharistischen Feier der Blick vom Gedächtnis des Vergangenen auf das in der Zukunft Erwartete gelenkt ("... bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes"; Lk 22,16). Die eschatologische Existenz Christi (in specie propria) – und das damit verbundene Entzogensein des in den Himmel Aufgefahrenen - ist vor allem die entscheidende hermeneutische Voraussetzung dafür, sein davon verschiedenes Gegenwärtigwerden unter den eucharistischen Gestalten (in specie panis et vini) als wahrhaft und wirklich an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten überhaupt sinnvoll zu denken. "Ausgangspunkt der Transsubstantiationslehre ist die Überzeugung, daß Christus als der auferstandene und erhöhte Herr mit einem verherrlichten Leib zur Rechten des Vaters sitzt"106. So ist er nicht begrenzt auf dieses Sakrament, sondern kann "sowohl im Himmel in seiner eigenen Gestalt, als auch auf den vielen Altären in sakramentaler Gestalt" sein. 107

Mit dem Unterschied von species propria und species sacramenti ist zugleich der Deuterahmen vorgezeichnet, in dem sich die Eucharistielehre des Thomas im Ganzen bewegt: als ein Mittelweg zwischen den Extremen eines historisch-sensualistischen Materialismus und eines symbolistischen Spiritualismus. – Und es erscheint von besonderer erschließender Bedeutung für die Eucharistietheologie des Thomas von Aquin, daß dieser – wie sein Biograph Bernhard Gui (1261/2-1331) berichtet – die Gewohnheit hatte, anläßlich der Elevation während der Heiligen Messe mit

den Worten des "Te Deum" zu beten: "Tu rex gloriae Christe, tu Patris sempiternus es Filius". 108

(6) Das Priestertum Christi und die kultischen Dimensionen der Eucharistie. - Noch vor der Betrachtung der "Mysterien des Lebens Jesu" enthalten die christologischen Überlegungen schließlich einen weiteren, für das thomanische Eucharistieverständnis wesentlichen Gesichtspunkt in der Lehre vom Priestertum Christi, das sich als eine der Folgen unmittelbar aus der hypostatischen Union ergibt. 109 Die Überlegungen zeigen an dieser Stelle einen besonderen Einfluß des Hebräerbriefs, der in der betreffenden Quaestio 22 der IIIa Pars allein achtzehnmal zitiert wird. 110 Mit seiner Hilfe wird es möglich, die alttestamentlichen Vorformen der Eucharistie - das Verständnis von Sakramenten, Opfer und Priestertum im Alten Bund - aufzunehmen und christologisch zusammenzufassen, zu deuten und zu integrieren. Im Rahmen seines Gesetzestraktats in der Ia-IIae hatte Thomas ja gerade den Zeremonialgesetzen der jüdischen Tora besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die längste Quaestio der Summa theologiae findet sich bezeichnenderweise in diesem Rahmen. 111 Unter dem Leitgedanken, nach dem das Gesetz mit seinen Bestimmungen - mit Paulus - "uns Lehrer in Christus geworden ist" (Gal 3,24)112, können daher vor allem die kultischen Dimensionen der Eucharistie sichtbar werden. 113

¹⁰⁴ Vgl. *ebd.*, III 48,1-5; zu den soteriologischen Dimensionen vgl. J.-H. Tück (2009), 132-145. – Anders als dieser halte ich jedoch nicht den Begriff der *satisfactio* sondern den der *redemptio* für den entscheidenden Leitbegriff der thomanischen Darlegung. Vgl. dazu v.a. im folgenden III 49.

¹⁰⁵ Vgl. Thomas, S.th. III 57-59.

¹⁰⁶ H. Hoping (2009), 220.

¹⁰⁷ Thomas, S.th. III 76,5 c.

¹⁰⁸ Bernhard Gui, Vita S. Thomae Aquinatis (ed. Prümmer, 182).

¹⁰⁹ Vgl. Thomas, S.th. III 22. – Die Thematisierung des Priestertums Christi ist dabei eine thomanische Besonderheit etwa gegenüber den Lehren Alberts des Großen oder Bonaventuras. – Zur Lehre von den tria munera als Priester, Prophet und König, die Thomas aus dem Namen "Christus" ableitet: vgl. Super Matth. I 1 (n. 19f.)

¹¹⁰ Zum Einfluß von *Hebr* und von daher zur Bedeutung von *Super Ad Hebr*. vgl. J.-P. Torrell (1999).

¹¹¹ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 102.

¹¹² Der Hinweis auf diesen Vers begegnet in der Erörterung von Altem und Neuem Gesetz immer wieder und kann als Schlüssel zur thomanischen Deutung des Alten Gesetzes gelten: vgl. *S.th.* I-II 91,5 c.; 98,2 ad 1; 99,6 c.; 104,3 c.; 106,3 c.; 107,1 c.

¹¹³ Mit *Dtn* 4,13f. und 6,1 unterscheidet Thomas drei Teile des Gesetzes: die Gebote, die Kultvorschriften und die Rechtssatzungen. Sein Zentrum besitzt es in den (1) Zehn Worten (und mit ihm das sog. Sittengesetz; *praecepta moralia*), die um das Verhältnis zu Gott (Gebote 1-3) und zu den Mitmenschen (Gebote 4-10) kreisen und ihre nähere Bestimmung daher (2) einerseits in den Kultvorschriften (*praecepta caeremonialia*) finden , die den Gottesdienst regeln, und (3) andererseits in den Rechtssatzungen (*praecepta iudicalia*), die das menschliche Zusammenleben ordnen. (vgl. *S.th.* I-II 99,3-4). – Mit der

Entscheidend ist hier, daß diese Zusammenfassung oder Integration des alttestamentlichen Kultes unter einem *personalen Vorzeichen* geschieht: So läßt sich das Priestertum Christus aufgrund seiner gott-menschlichen Doppelnatur zuschreiben – und zwar in höchstem Maße. Denn es ist das eigentümliche Amt des Priesters, Mittler (*mediator*) zwischen Gott und den Menschen zu sein, insofern er einerseits (a) dem Volk die göttlichen Gaben mitteilt und zugleich andererseits (b) die Gebete des Volkes vor Gott bringt und für ihre Sünden Opfer darbringt. Christus aber repräsentiert die damit besagte *communicatio* zwischen Gott und den Menschen eben in seiner Person: indem er (a) die Verheißungen der göttlichen Gnade erfüllt und (b) den Menschen mit Gott versöhnt.

Die Besonderheit des Priestertums Christi besteht überdies darin, nicht nur Priester, sondern zugleich auch Opfergabe (hostia) zu sein und die verschiedenen Opferarten des Alten Bundes (Sündopfer, Friedensopfer, Ganzopfer) in sich zu vereinen - und zwar durch die bis ins Äußerste gehende Hingabe (traditio) seines Lebens. Im Opfer Christi finden alle alttestamentlichen Opfer mithin ihre Vollendung, er hat es "ein für allemal" (Hebr 7,17) dargebracht, so daß sein Priestertum mit Recht ein "ewiges Priestertum" genannt wird: Christus ist (a) "Hoherpriester der künftigen Güter" (Hebr 9,11), da er uns durch seinen Tod nicht zeitliche, sondern ewige Güter mitgeteilt hat. Und wie (b) der Hohepriester des Alten Bundes einmal im Jahr mit dem Blut der Opfertiere in das Allerheiligste eingetreten ist (vgl. Lev 16,33f), so "ist auch Christus ins Allerheiligste, d.h. in den Himmel, eingetreten und hat uns den Zugang eröffnet durch die Kraft seines Blutes, das er für uns auf Erden vergossen hat."114 - Im Horizont dieser "himmlischen Liturgie" und des ewigen Priestertums Christi erscheinen daher auch die Feier der Eucharistie und das Handeln der Priester des Neuen Bundes.

Auf welche Weise diese verschiedenen christologischen Voraussetzungen in die Eucharistietheologie des Thomas eingehen, läßt sich wie in einem Brennglas in jener poetischen Verdichtung

verfolgen, die der Vesperhymnus zu Fronleichnam "Pange lingua" – das übrigens erste Wort des Thomas im Ganzen des Offiziums – enthält:

- 1. Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium sanguinisque pretiosi, quem in mundi pretium fructus ventris generosi rex effudit gentium.
- 2. Nobis natus, nobis datus ex intacta virgine et in mundo conversatus sparso verbi semine sui moras incolatus miro claudit ordine.
- 3. In supremae nocte cenae recumbens cum fratribus observata lege plene cibis in legalibus cibum turbae duodenae se dat suis manibus.
- 4. Verbum caro panem verum verbo carnem efficit, fitque sanguis Christi merum, et si sensus deficit, ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit.¹¹⁵

Einsetzung der Eucharistie finden gerade die Bestimmungen des Zeremonialgesetzes ihr Ende, so daß die Bundes- oder Geschichtstheologie der *Ia-IIae*, die Erörterungen zum Verhältnis von Altem und Neuem Gesetz, ihre Mitte in der Sakramententheologie der *III Pars* findet.

¹¹⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* III 22,5 c., in Anlehnung an *Hebr* 9,11-14; es hat sein Vorbild im Priestertum Melchisedeks: vgl. III 22,6 c. mit Bezug auf *Ps* 110,5. – Am ausführlichsten arbeitet Thomas das Motiv des ewigen Hohenpriestertums Christi in *Super Hebr.* IX 3 (n. 435-446) heraus. – Zum Ganzen vgl. J.-P. Torrell (1999); T. Marschler (2003); J.-H. Tück (2009), 150-161.

^{115 &}quot;1. Preise, Zunge, das Geheimnis/ des verherrlichten Leibes / und des kostbaren Blutes, / das als Preis für die Welt/ die Frucht des edlen Schoßes,/ der König der Völker, vergossen hat.// 2. Uns geboren, uns gegeben/ aus der unberührten Jungfrau,/ pflegte er Umgang in der Welt,/ indem er den Samen des Wortes ausstreute,/ und beschließt er die Dauer seines Wohnens / in erstaunlicher (An-)Ordnung.// 3. In der Nacht des höchsten Mahles,/ als er sich mit den Brüdern zu Tische legt,/ gibt er in vollkommener Beachtung des Gesetzes/ in gesetzmäßigen Speisen/ sich selbst mit seinen Händen / der Zwölferschar zur Speise.// 4. Das Wort-Fleisch macht wahres Brot/ durch sein Wort zu Fleisch,/ und zu Blut Christi wird der Wein./ Wenn der Sinn hier versagt,/ so ist zur Festigung eines aufrichtigen Herzens/ der Glaube allein genug." – Thomas greift auf Vorbilder im Hymnenschatz der Kirche zurück, v.a. auf den Kreuzeshymnus "Pange lingua" des Venantius Fortunatus (um 540-600/10).

Treffend hat man darauf hingewiesen, daß sich die von Thomas in der Abfolge der einzelnen Strophen verwendete Darstellungsweise vergleichen läßt mit der Technik moderner Kameraführung, bei der der Fokus der Betrachtung durch "Heranzoomen" stufenweise auf eine immer größere Nähe eingestellt wird. ¹¹⁶ So wird zugleich deutlich, wie die Gabe der Eucharistie am Vorabend seiner Passion eine Zusammenfassung der Person, des Lebens und Heilswerkes Jesu Christi ist. ¹¹⁷

- (1) In diesem Sinne enthält Strophe 1 über die Aufforderung zum Lobpreis¹¹⁸ und die Nennung der eucharistischen Thematik (Leib und Blut Christi) hinaus vor allem eine Vorstellung der Person Jesu Christi: In seiner Doppelkennzeichnung als "Frucht des edlen Schoßes" (fructus ventris generosi; vgl. Lk 1,42) und "Völkerkönig" hat man mit Recht eine "zarte Andeutung der Zwei-Naturen-Lehre"119 erkannt. Im biblischen Bild des "Völkerkönigs" (vgl. Jer 10, 6f.; Dan 7,13-14; Offb 15,3; v.a. Offb 19,11-16; als universalisierter Kreuzestitulus, vgl. Joh 19,19-22) erscheint Christus überdies als der eschatologisch vollendete Herr, der in der Eucharistie gegenwärtig wird - wie übrigens auch in der Rede vom corpus gloriosum, was in der Sprache der Kirchenväter keineswegs in erster Linie den eucharistischen, sondern den realen, historischen und eschatologisch verklärten Leib Christi meint. 120 Auf Geschehen und Bedeutung der Passion schließlich weist die Rede vom Vergießen des Blutes als "Lösepreis für die Welt" (in mundi pretium; vgl. 1 Petr 1,18f) hin.
- (2) Strophe 2 macht mit ihrer Skizze des *Lebens Jesu* die Unverkürztheit und Vollständigkeit der Fleischwerdung Christi sichtbar, die gemäß dem Schema von Ausgang und Rückkehr mit der Geburt aus der "unberührten Jungfrau" anhebt (vgl. *Jes* 7,14), über die zentrale Tätigkeit des Lehrens und Verkündigens führt ("sparso verbi semine") und im Geschehen des Gründonnerstags gipfelt.
- (3) Die Beschreibung der Szenerie des letzten Abendmahls enthält mit dem zweimaligen Hinweis auf das Gesetz (seine "voll-

ständige Beachtung" und die "gesetzmäßigen Speisen") einen deutlichen Bezug zum alttestamentlichen Zeremonialgesetz und den darin enthaltenen kultischen Dimensionen. Im Motiv der Selbsthingabe ("se dat suis manibus") finden die tragende Haltung Jesu und ihre soteriologische Bedeutung im letzten Vers ihre Zuspitzung.¹²¹

(4) In einer Bedeutungstiefe, die in der abendländischen Dichtung ihresgleichen sucht, ist die 4. Strophe schließlich auf den Augenblick der *Wandlung* als zentrales Element der Feier konzentriert: in der Nennung des *Verbum incarnatum* als erstes Prinzip und hauptsächlich Handelnden (*principale agens*), seiner besonderen Wirkkraft (*efficit*) und der dadurch bewirkten "Fortsetzung" und "Verlängerung" seiner wirkmächtigen Gegenwart ins Sakrament hinein, und zwar in der Verbindung von schöpferischem Wort (der Spendeformel) und den Elementen von Brot und Wein (der Materie).¹²²

Nicht von ungefähr erscheint daher im ersten Vers der 5. Strophe in der streng logischen Figur eines Schlusses ("ergo"), der aus der Betrachtung der ersten vier Strophen die (praktische) Folgerung zieht, an hervorgehobener Stelle der Begriff "Sakrament":

5. Tantum ergo sacramentum, veneremur cernui. [...]¹²³

3.4. Allgemeine Sakramentenlehre und Eucharistielehre der Summa theologiae

Im Begriff des *Sakraments* und seiner Definition verbinden sich bei Thomas verschiedene Traditionen.¹²⁴ Seine theologische Bedeutung wurde maßgeblich von Augustinus geprägt, der das Sakra-

¹¹⁶ Vgl. N. Lohfink (2003), 277f.

¹¹⁷ Vgl. A. Stock (1998), 315, in Paraphrasierung der Kerngedanken des Hymnus: "Er streut sich nicht mehr aus in vielen Worten, sondern faßt sich zusammen und gibt sich selbst mit eigenen Händen."

¹¹⁸ Im Sinne des o.g. anthropologischen Rahmens der thomanischen Eucharistielehre mag man in diesem Auftakt "Preise, Zunge" zugleich eine Anspielung auf die aristotelische Bestimmung des Menschen als sprechendes Wesen (*zoon logon echon*, vgl. *Politik* I 2, 1253a7-10) sehen.

¹¹⁹ N. Lohfink, (2003), 281.

¹²⁰ Vgl. ebd., 277f., sowie J.-H. Tück (2009), 205.

¹²¹ Vgl. parallel *Hymnus "Verbum supernum prodiens"*: "2. In mortem a discipulo/suis tradendus æmulis,/ prius in vitæ ferculo/ se tradidit discipulis."

¹²² Vgl. parallel den Anfang des Hymnus "Verbum supernum prodiens."

¹²³ Der Vollständigkeit halber seien auch die letzten Verse zitiert: "[...] Et antiquum documentum/ novo cedat ritui./ Praestet fides supplementum/ sensuum defectui.// Genitori Genitoque/ laus et iubilatio,/ salus, honor, virtus quoque/ sit et benedictio/Procedenti ab utroque/ compar sit laudatio."

¹²⁴ Als Äquivalent für den griechischen Begriff mysterion bezeichnete sacramentum zunächst vom römischen Militärrecht her (der Eid oder die Weihe, mit der sich der Soldat zur Treue gegenüber dem Kaiser verpflichtete) das Übereignen von Personen oder Sachen an das Heilige (sacrum), d.h. die religiös-ethische Selbstverpflichtung, und wurde von daher auf die Taufe und die Eucharistie übertragen (etwa bei Tertullian, nach 150-nach 220). – Zur Begriffsgeschichte vgl. J.-H. Tück (2009), 43f.

ment in die Gattung der Zeichen einordnete und zwischen dem sichtbaren Zeichen (sacramentum oder sacramentum tantum) und der unsichtbaren Wirklichkeit (res/ sacrificium) unterschied, das diese gleichermaßen anzeigt wie enthält. 125 Ihre Weiterentwicklung fand diese Unterscheidung von sacramentum und res – nicht zuletzt bedingt durch die oben beschriebene Abkehr vom altkirchlich-platonischen Denken – in der Vorstellung eines Dritten, Mittleren, des sog. res et sacramentum oder res sacramenti, das von äußeren Zeichen im sichtbaren Bereich hervorgebracht wird und zugleich die Gnade bewirkt, also einerseits echte Frucht des Sakraments (also res) ist, anderseits aber noch über sich hinausweisendes Zeichen (nämlich sacramentum). 126 Im Eucharistietraktat des Thomas wird diese Dreifachunterscheidung wiederholter Bezugspunkt sein. 127

Darüber hinaus ist die begriffliche Bestimmung des mit dem Ausdruck "Sakrament" Gemeinten sowie die genaue Festlegung der Anzahl der Sakramente und ihrer inneren Ordnung eine besondere Leistung der hochmittelalterlichen Theologie. Erst das 12. Jahrhundert brachte eine Festschreibung der Sakramente auf die geläufige Siebenzahl. ¹²⁸ Von prägendem Einfluß war dabei das schon genannte *Sentenzenbuch* des Petrus Lombardus (ca. 1095-1160), das mit der Anzahl und der Definition des Sakraments als "Zeichen der Gnade Gottes und sichtbare Form der unsichtbaren Gnade" ¹²⁹ zugleich ein Raster von Fragen festlegte, das für die Theologen der Folgezeit zum "Standardkatalog" ihrer Erörterungen wurde. Darin galt es neben den verschiedenen Namen eines

Sakraments seinen besonderen sakramentalen Charakter, seine alttestamentlichen Vorbilder, seine Einsetzung, seine Materie, seine Form, seinen Spender, seinen Empfänger und seinen Ritus abzuhandeln. – Auch die Sakramentenlehre der *Summa theologiae* orientiert sich an diesem Raster.

(1) Begriff des Sakraments. – In seiner begrifflichen Bestimmung erweitert Thomas dabei den von Augustinus stammenden Begriff des Sakraments als heiliges Zeichen (sacrum signum) mit Hilfe des aristotelischen Begriffs der Ursache (causa): Sakramente sind wirksame Zeichen. Sie zeigen nicht nur eine unsichtbare Wirklichkeit an, sondern sie bewirken, was sie bezeichnen (efficiunt quod figurant). Auf der Linie der o.g. Lehre von der Instrumentalursächlichkeit gelangt er zu einer Definition des Sakraments, die dieses bestimmt als

Zeichen einer heiligen Wirklichkeit, insofern diese die Menschen heiligt (signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines). 130

Konstitutiv für das Verständnis der Sakramente als Instrumente der Heilsvermittlung ist dabei das Bewußtsein für die Eigenwirksamkeit, die den Sakramenten bereits in ihrer Materialität selbst innewohnt: In ihren natürlichen Eigenschaften und Wirksamkeiten bilden die Elemente (Wasser, Brot, Wein, Öl) die Grundlage dafür, zu Trägern geistlicher Wirkungen zu werden. Im Unterschied zu anderen Theologen des 13. Jahrhunderts (Wilhelm von Auxerre [ca. 1180-1231], Summa Halensis, Bonaventura [1221-1274]) versteht Thomas die Sakramente nicht nur als bloße Gefäße (vasa), die lediglich zum Empfang der Gnade disponieren, während diese selbst direkt und unmittelbar von Gott geschenkt wird¹³¹, sondern als echte Ursachen, denen bereits, sofern sie der körperlichen Sphäre zugehören, eine wirkliche Eigentätigkeit (propria operatio) zukommt, durch die sie die körperliche Welt zu erreichen und geistliche Wirkung zu vermitteln vermögen. 132 Neuerlich zeigt sich hierin der Sinn für die Gutheißung alles Geschaffenen, für die in der Weltwirklichkeit liegende Eigendy-

¹²⁵ Vgl. Augustinus, De civitate Dei X 5 (CCL 47,277).

¹²⁶ Vgl. A. Schilson (1999), 1119: "Für die Eucharistie besagt dies, daß die Zeichen v. Brot u. Wein nicht nur auf Leib u. Blut Christi (im Sinn reiner ,res') verweisen, sondern diese Letztwirklichkeit selbst nochmals ein Zeichen, also ,res et sacramentum', ist, nämlich Zeichen für die sich eucharistisch formierende Gemeinschaft der Kirche als des wahren Herrenleibs."

¹²⁷ Vgl. Thomas, S.th. III, 73,3 c.; III 73,6 c.; III 79,4 c.; III 80,4 c.; III 80,8 c.

¹²⁸ Während die frühmittelalterliche Theologie bloß drei oder vier Sakramente kannte, listete Petrus Damiani (+1072) im 11. Jahrhundert insgesamt zwölf Sakramente auf, worunter etwa auch die Königssalbung oder die Kirchweihe, bezeichnenderweise allerdings nicht die Eucharistie, fielen. Die Zuordnung der Salbung mit Öl zur Taufe oder zur Firmung oder die Zählung von Leib und Blut Christi als ein oder zwei Sakramente stellten weitere Unsicherheiten dar. – Eine lehramtliche Akzeptanz der Siebenzahl geschieht erst kurz nach dem Tod des Thomas auf dem Konzil von Lyon 1274 (vgl. DH 860).

¹²⁹ Vgl. Petrus Lombardus, *Liber Sententiarum* IV d. 1,4: "Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratia Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existens."

¹³⁰ Thomas, *S.th.* III 60, 2 c. – Analog läßt sich etwa die von Augustinus überkommene Unterscheidung von *elementum* und *verbum* als zentralen Bestandteilen beim Zustandekommen des Sakraments ("Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum") mit Hilfe der aristotelischen Unterscheidung von *materia* und *forma* präzisieren: vgl. Thomas, *S.th.* III 60,7 c.

 ¹³¹ Zu dieser sog. "Pakttheorie", der ein bloß äußerer Parallelismus von äußeren Zeichen und innerer Gnade zugrundeliegt, vgl. J.-H. Tück (2009), 55f.
 ¹³² Vgl. Thomas, S.th. III 62,1 c.

namik sowie für die Sinnlichkeit geistiger Vermittlung, für welche Josef Pieper die Rede vom "Notenschlüssel Kreatürlichkeit" geprägt hat, der über dem Werk des Thomas im ganzen stehe.¹³³

Von den drei Elementen, die konstitutiv in den thomanischen Sakramentenbegriff eingehen (1. Zeichen, 2. Ursache, 3. Heiligung des Menschen), kommt dementsprechend auch dem Nachweis der Beziehung der Sakramente zur *leib-seelischen Doppelnatur des Menschen* und ihrer *anthropologischen Angemessenheit* ein besonderes Gewicht zu. Die telelogische Hinordnung der Sakramente auf den Menschen als ihren Adressaten und dessen Vervollkommnung wird so zum Angelpunkt, ja: zum Verstehenshorizont und Erschließungsrahmen für die Sakramenten- und Eucharistielehre insgesamt.¹³⁴

(2) Zahl und Ordnung der Sakramente. – Im Ausgang vom Menschen benennt Thomas in S.th. III 65,1 c. so Zahl und Ordnung der Sakramente – wobei er sich die Analogie zwischen dem leiblichen und dem geistigen Leben zunutze macht:

Im körperlichen Leben nun wird der Mensch auf zweifache Weise vervollkommnet: [1] in Bezug auf die eigene Person [2] und dann in seinem Verhältnis zum Ganzen der menschlichen Gemeinschaft, in der er lebt; denn der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen.

- [1] In Bezug auf sich selbst wird der Mensch im körperlichen Leben auf zweifache Weise vervollkommnet: [1.1] einmal an sich, dadurch, daß er eine gewisse Vollkommenheit des Lebens erlangt; [1.2] und dann nebenbei dadurch, daß er die Hemmungen des Lebens ausräumt, wie Krankheiten und ähnliches.
- [1.1] An sich aber wird das körperliche Leben in dreifacher Weise vollkommen gemacht:
- [1.1.1] Erstens durch die Zeugung, durch die der Mensch überhaupt zu sein und zu leben anfängt. Und an Stelle dessen steht im geistigen Leben die Taufe, die eine geistige Wiedergeburt ist [...].
- [1.1.2] Zweitens durch das Wachstum, wodurch der Mensch zur vollkommenen Größe und Kraft geführt wird. Und an Stelle dessen steht im geistigen Leben die Firmung, durch die

der Heilige Geist zum Starksein gegeben wird. Deshalb wird zu den schon getauften Jüngern gesagt: "Bleibt in der Stadt, bis ihr mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet werdet!" (Lk 24,49)

[1.1.3] Drittens durch die Ernährung, wodurch im Menschen das Leben und die Kraft erhalten wird. Und an Stelle dessen steht im geistigen Leben die Eucharistie. Deshalb heißt es Joh 6,54: "Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben."

[1.2] Und das würde dem Menschen genügen, wenn er körperlich und geistig ein leidensunfähiges Leben hätte; weil er aber zuweilen krank wird sowohl im körperlichen Leben wie auch durch die Sünde im geistigen Leben, braucht der Mensch notwendig eine Heilbehandlung. Und diese ist zweifach:

[1.2.1] eine, durch die die Gesundheit wiederhergestellt wird. Und anstelle dieser haben wir im geistigen Leben die Beichte; Ps 40,5: "Heile meine Seele; denn ich habe vor Dir gesündigt."

[1.2.2] Eine andere, die die frühere Kraft wiederherstellt durch die richtige Nahrung und Übung. Anstelle dieser haben wir im geistigen Leben die letzte Ölung, welche die Reste der Sünden wegräumt und den Menschen bereit macht für die Endherrlichkeit; Jak 5,15: "Und wenn er in Sünden ist, wird ihm Nachlaß werden."

- [2] In seiner Beziehung zur Gemeinschaft wird der Mensch in zweifacher Weise vervollkommnet.
- [2.1] Einmal dadurch, daß er die Gewalt empfängt, eine Vielzahl [von Menschen] zu leiten und öffentliche Handlungen auszuüben. Dem entspricht im geistigen Leben das Sakrament der Weihe [...].
- [2.2] Zweitens hinsichtlich der natürlichen Fortpflanzung. Und dies geschieht durch die Ehe sowohl im körperlichen wie im geistigen Leben, da sie nicht nur ein Sakrament, sondern auch ein Dienst der Natur ist. [...]

Erst auf der Grundlage der so skizzierten umfassenden *Vervoll-kommnung des menschlichen Lebens* in seinen Grundgegebenheiten, für die sich übrigens bei keinem geringeren als Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) eine bemerkenswerte Entsprechung findet¹³⁵, kommen die Sakramente als *Heilmittel gegen bestimmte Sünden* in den Blick, wie sie etwa von Albertus Magnus oder Bonaventura "in reichlich gewalttätiger Symbolik"¹³⁶ systematisiert wurden.

 $^{^{133}}$ Vgl. J. Pieper (2001a), 114; (2001c). – Dazu Thomas, S.c.G. IV 56 (n. 3963): "Es sollte deutlich werden, daß die sichtbaren Dinge selbst aufgrund ihrer Natur gut sind, weil sie von Gott geschaffen sind [...] [und] heilbringend wirken, verwendet man sie auf rechte Weise".

¹³⁴ Vgl. Thomas, S.th. III 61,1-3 mit verschiedenen Argumenten, die immer wieder die Sakramente als Mittel der ganzheitlichen Heilung und Heiligung für die (leib-seelische) Gesundheit des Menschen herausstellen.

¹³⁵ Vgl. J.W. Goethe, Aus meinem Leben II 7 (HA 9,289-291).

¹³⁶ J. Pieper (2001b), 265.

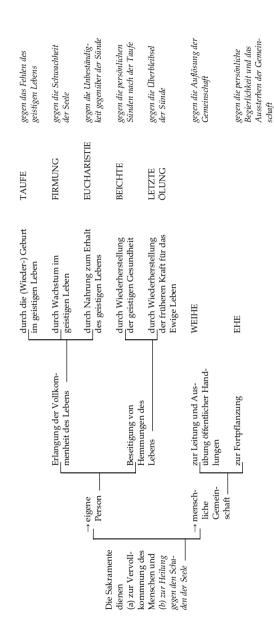


Abb. 2: Die Ordnung der Sakramente nach S.th. III 65,1 c.

(3) Der Vorrang der Eucharistie unter den Sakramenten. – Allerdings ist die Eucharistie unter den Sakramenten in besonderer Weise hervorgehoben. Sie gilt Thomas als das "Sakrament der Sakramente" (sacramentum sacramentorum)¹³⁶, als das "beste" (potissimum)¹³⁷ oder "absolute" Sakrament¹³⁸ und als die "Vollendung (perfectio)"¹³⁹ der anderen Sakramente: "[L]'eucharistie est la couronne et la perspective de l'organisme sacramental."¹⁴⁰. In S.th. III 65,3 c. führt er dafür drei Gründe an: (a) Während alle anderen Sakramente lediglich an der Kraft Christi teilhaben, ist Christus in der Eucharistie selbst wesenhaft (substantialiter) enthalten.¹⁴¹ – (b) Alle anderen Sakramente sind auf die Eucharistie als ihr Ziel hingeordnet.¹⁴² – (c) Und nahezu alle anderen Sakramente werden in der Feier der Eucharistie vollzogen und zum Abschluß gebracht.

In solchem Sinne stellt auch die Rede von dem "so großen Sakrament" (tantum sacramentum) im eben zitierten Hymnus die Eucharistie als Paradigma der Sakramente heraus. In Ergänzung zu einer Vorgehensweise, die sich von der allgemeinen Begriffsbestimmung her dem konkreten Einzelnen (hier dem einzelnen Sakrament) nähert, ist damit zugleich eine hermeneutische Perspektive zur Sprache gebracht, die auch ansonsten für das Denken des Thomas charakteristisch ist: Thomas denkt Begriffe stets paradigmatisch, d.h. konkret und anschaulich. So gilt ihm (wie gesehen) als Paradigma der Substanz die menschliche Person, als Paradigma des Seins das Leben, als Paradigma der Materie der menschliche Leib oder als Paradigma der Form die Seele. 143

¹³⁶ Thomas, *Super IV Sent.*, d. 24,2,1,2 c. – Vgl. die Bezeichnung schon bei Hugo von St. Viktor, *Sententiae* II (ed. Piazzoni, 921, 293-298).

¹³⁷ Thomas, S.th. 65, 3 c.

¹³⁸ Vgl. ebd., III 73, 1 ad 3.

¹³⁹ Vgl. ebd., III 65,2 c.

¹⁴⁰ J.-P. Torrell (2000), 372.

¹⁴¹ Vgl. entsprechend zu Beginn des Eucharistietraktats: S.th. III 73,1 ad 3.

¹⁴² Dieser Ziel- oder Vollendungscharakter der Eucharistie ist im Herrenmahl-Traktat wiederholt Anlaß zum Vergleich mit der Taufe als dem ersten und "Tor" zu den Sakramenten (*S.th.* III 73,3 c.). Dieser Vergleich ist eines der zentralen Leitmotive, die nach Pieper (2000) den Traktat prägen: vgl. *S.th.* III 73,1 c. + ad 3; III 73,3 c. + ad 3; III 73,5 ad 4; III 74,1 c.; III 79,5 ad 1; III 80,10 ad 1; III 80,11 ad 2.

¹⁴³ Diese gedankliche Ausrichtung an typischen Fällen, die den Bedeutungsgehalt einer Art oder Gattung exemplarisch darstellen, erklärt sich vor allem aus der grundlegenden Bezogenheit aller menschlichen Erkenntnis auf die Sinneswahrnehmung: Bei ihr hebt unser Verstehen an, auf sie ist es in seinem Vollzug beständig angewiesen: vgl. Thomas, *Super De an.* III 7 (Z. 80-96).

L

Für die Sakramente heißt das, daß an der Eucharistie, dem *tantum sacramentum*, in *konkreter* Gestalt erkennbar und anschaulich wird, was ein Sakrament *im allgemeinen* ist, und die dabei verwendeten Bestimmungen von diesem Paradigma her in Ableitung auch für die übrigen Sakramente zugänglich werden.¹⁴⁴ Von der Eucharistie her lassen sich auch die anderen Sakramente in ihren wesentlichen Eigenschaften verstehen.

4. Der Eucharistietraktat der Summa theologiae – Aufbau und inhaltliche Schwerpunkte

Orientieren sich der Eucharistietraktat - und parallel auch die Traktate zu den anderen Sakramenten - in ihrem Aufbau, wie schon gesagt, an dem durch Petrus Lombardus vorgegebenen standardisierten Fragenkatalog, so findet die von Thomas getroffene Gliederung zugleich eine Entsprechung im Ideal aristotelischer Wissenschaftlichkeit, bei dem es darum geht, einen Gegenstand, seine Ursachen und Eigenschaften zu verstehen. 145 Denn diese Ursachen lassen sich gemäß der bereits erwähnten Vier-Ursachen-Lehre unterscheiden in Material-, Formal-, Wirkund Zielursache. Im Eucharistietraktat sind daher nach der Darstellung der Eucharistie als Sakrament (III 73) (1) die Materie des Sakraments: Brot und Wein (III 74-77), (2) die Form gebenden Worte (III 78), (3) die Wirkungen (= Zielursache), und zwar sowohl von Seiten des Sakraments selbst (III 79) wie von Seiten der Empfänger - und dies sowohl im allgemeinen (III 80) wie bei seiner ersten Feier (III 81) -, (4) der Urheber (= Wirkursache), d.h. der Priester im Dienste Christi (III 82), und (5) schließlich der Ritus der Feier (III 83) die Themen der Erörterung.

Ein besonderes Schwergewicht liegt dabei mit insgesamt vier Quaestionen auf der Betrachtung der *materia sacramenti*, insofern es darum geht, genau darzulegen, wie die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi geschieht – und zwar (a) von Seiten der zugrundeliegenden Materie: Brot und Wein (III 74), (b) im Hinblick auf den Vorgang der Verwandlung selbst (III 75) und (c) im Hinblick auf deren Ergebnis: (c.1) die Gegenwart Christi (III 76) sowie (c.2) die verbleibenden äußeren Eigenschaften oder Gestalten (III 77).

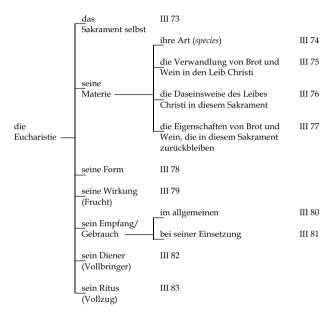


Abb. 3.: Der Aufbau des Eucharistietraktats der Summa theologiae

Die inhaltlichen Schwerpunkte des Eucharistietraktats lassen sich dabei entlang jener Linien verfolgen, die von den Intentionen der Bulle Urbans IV. her bereits das Fronleichnamsoffizium bestimmten: (a) die besondere Grundlegung der Lehre in den Aussagen der Heiligen Schrift und (b) die Herausstellung der katholischen Wahrheit angesichts möglicher Irrtümer und Häresien. Zumal hierin zeigt sich eine besondere Aufmerksamkeit und Sorge um den richtigen, genauen Sprachgebrauch, die orthologia¹⁴⁶, der für heutige Leser mitunter den Eindruck logischer

¹⁴⁴ So ist etwa die Unterscheidung zwischen der Materie eines Sakraments und seiner Form im Hinblick auf die Eucharistie in ihrer integralen Zuordnung (Brot/Wein – Konsekrationsformel) unmittelbar verständlich. Doch schon bei der Taufe hat die Materie (das Wasser) einen anderen Sinn, und bei Ehe und Buße fungieren jeweils vergleichsweise immaterielle Elemente (Reue und Bekenntnis der Sünden bzw. der Ehewille der Partner) als materia sacramenti.

¹⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *An. post.* I 7 (75a39-42) und I 10 (76b12-15). – Zur Rezeption der aristotelischen "Wissenschaftstheorie" durch Thomas vgl. H.-G. Nissing (2006), 489-706.

¹⁴⁶ Vgl. Platon, *Soph.* 239 b. – Vgl. Thomas, *S.th.* I 31,2 c. mit Hieronymus: "Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis", wobei Thomas

Spitzfindigkeiten macht, dabei jedoch vor allem vom besonderen Verantwortungsbewußtsein des Theologen wie (c) von seiner Ehrfurcht angesichts der Bedeutung und Verehrungswürdigkeit des verhandelten Gegenstandes zeugt. – Zu diesen tritt als besonderer Akzent der Summa theologiae der schon genannte anthropologische Rahmen als Verstehenshorizont.

(1) Anthropologischer Ausgangspunkt: Namen und Bedeutung. -Gemäß dieser anthropologischen Fundierung ist der Gedanke, der den grundlegenden Zugang zur Eucharistielehre eröffnet, der Gedanke der durch das Sakrament und seinen Empfang bewirkten Einheit mit Christus: Die erste Grundbestimmung der Eucharistie ist daher die der "geisthaften Nahrung" (spirituale alimentum), die allerdings - im Unterschied zu den anderen Sakramenten - dadurch ausgezeichnet ist, daß sie nicht nur etwas Heiliges bewirkt, sondern selbst "ein unmittelbar in sich selbst Heiliges" enthält: den Leib Christi (vgl. III 73,1 c. und ad 3). Die Einheit des Sakraments (vgl. III 73,2 c.) und seine Heilsnotwendigkeit (vgl. III 73,3 c.) werden dementsprechend aus seiner Zielsetzung als geisthafte Erquickung der menschlichen Grundbedürfnisse¹⁴⁷ und der Vereinigung mit Christus und seiner Kirche entwickelt, in der die Eucharistie in besonderer Weise als "Sakrament der Liebe" (sacramentum caritatis) erscheint. 148

Um den Gedanken dieser Vereinigung ordnet Thomas daher die verschiedenen für dieses Sakrament gebräuchlichen Namen und die ihnen entsprechenden Dimensionen – wobei ihm die besondere zeitliche Verfaßtheit des menschlichen Daseins als Anhaltspunkt dient (vgl. III 73,4 c.): So heißt die Eucharistie (a) in ihrem Bezug auf die Gegenwart "Vereinigung" (communio/ synaxis), da sie, wie gesagt, die Vereinigung mit Christus und mit seiner Kirche bewirkt. – (b) In ihrem Bezug zur Vergangenheit trägt sie überdies den Namen "Opfer" (sacrificium), denn sie ist Gedächtnismal (commemorativum) der Passion des Herrn. – (c) Im Hinblick auf die Zukunft schließlich heißt sie "Wegzehrung" (viaticum), sofern sie den seligen Gottesbesitz vorbildet, wie er im Vaterland (in patria) Wirk-

lichkeit sein wird. Hierauf weisen ferner auch ihre Namen eucharistia und metalepsis hin. 149

Mit dem Begriff "Opfer" ist dabei nicht nur ein Rückbezug zur historischen Einsetzung des Altarsakraments hergestellt. Die Tatsache, daß Thomas im folgenden immer wieder in einer stehenden Doppelformulierung von der Eucharistie als "Opfer und Sakrament" spricht, zeigt vor allem, daß für ihn - entgegen der Vermutung, er habe "die von der Meßliturgie abgetrennten Formen des eucharistischen Kultes mitbegründet und sozusagen eingeführt'" – der erste und ursprüngliche Ort der Eucharistie ihre Feier, d.h. die Heilige Messe, ist: "[H]oc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum'. Der entscheidende Akzent, den hier das Wort ,simul' trägt, bestimmt alle Äußerungen des Traktats."150 Insofern der Begriff des Opfers dabei vor allem die Darbringung an Gott, der Name "Sakrament" dagegen den Empfang der göttlichen Gaben konnotiert, zeigt sich diese Doppelformulierung zugleich im unmittelbaren Zusammenhang mit der o.g. Doppelbestimmung des Priestertums Christi.

Mit dem Hinweis auf die eschatologische Zukunft ist überdies ein besonderes Augenmerk des Thomas, ja: das Spezifikum seiner Eucharistielehre im Kontext der mittelalterlichen Theologie zum Ausdruck gebracht: ihre endzeitliche Dimensionierung. Sie ist bereits verschiedentlich begegnet: in der besonderen Herausstellung des erhöhten Herrn, der unter den Gestalten gegenwärtig wird oder in der unmittelbaren Vorordnung des Sakramen-

das Heil der Seelen im Blick hat.

¹⁴⁷ Vgl. von daher die ständige Bezugnahme auf den Charakter der Eucharistie als Speise und Trank: vgl. Thomas, *S.th.* III 73,1 c.; 2 c. + ad 2; 4 c.; 74,1 c.; 3 c.; 4 c.; 75,5 c.; 76,2 ad 1; 79,1 c.; 2 c.; 4 c.; 5 c. + ad 1 usw.

 $^{^{148}}$ Vgl. $\it ebd.$, III 73,3 ad 3: im Unterschied zur Taufe als "Sakrament des Glaubens".

¹⁴⁹ Vgl. *ebd.*, III 73,4 c.: "Darum wird das Sakrament des Herrenmahls auch *eucharistia* genannt, das ist 'gute Gnade': weil 'die Gnade Gottes das Ewige Leben ist' (*Röm* 6, 23), oder weil es Christus wirklich enthält, welcher ist voll der Gnade. Im Griechischen wird auch *metalepsis* gesagt, das ist 'Teilhabe': weil wir, wie Johannes von Damaskus sagt, 'durch dieses Sakrament die Gottheit des Sohnes annehmen'".

¹⁵⁰ J. Pieper (2000), 369, mit Bezug auf Thomas, *S.th.* III 79,5 c. Vgl. ferner *S.th.* III 79,7 c.; III 82,4 c.; 83,4 c. – Aufgrund der thomanischen Formulierungen läßt sich wohl sagen, daß die Wahrnehmung dabei *von* der Eigenschaft als Sakrament *zur* Eigenschaft als Opfer geht: die Eucharistie sei "nicht nur" Sakrament, "sondern auch" Opfer, heißt es. – In seinen parallel zur Übersetzung entstandenen "Randbemerkungen zum Herrenmahltraktat" nennt Pieper daneben vier weitere Akzentsetzungen, in denen sich seine eingehende Rezeption des Textes widerspiegelt. Es sind (1) die Hinordnung der Eucharistie auf den Empfang des Volkes, (2) seine kirchliche Dimension, in der sie Thomas als Sakrament der Einheit gilt, (3) das Verhältnis von Taufe und Eucharistie als kontinuierlicher Vergleichspunkt und (4) die besondere Lehre von der *manducatio sacramentalis* und *spiritualis*. – Auf sie wird im folgenden verschiedentlich zurückzukommen sein.

tentraktats vor dem Eschatologietraktat in der *Summa*. Auch in den eucharistischen Dichtungen ist sie in verschiedenen Formulierungen beständig präsent.¹⁵¹ Allgemein besagt diese eschatologische Dimensionierung die grundlegende Einordnung der Eucharistie in den Kontext der dynamischen Ausrichtung des Menschen auf Gott als sein Endziel und ihr Verständnis von dort her. Dies liegt "durchaus auf der Linie der theologischen und geistlichen Persönlichkeit des Thomas, die grundlegend von einer "Spannung im Hinblick auf die Schau Gottes" geprägt ist"¹⁵², und wird auch die weiteren Ausführungen des Eucharistietraktats an wesentlichen Stellen bestimmen.¹⁵³

Poetisch hat Thomas die für seine Eucharistielehre grundlegende Dreifach-Dimensionierung des Altarsakramentes im Übrigen in der Magnificat-Antiphon der Zweiten Vesper zu Fronleichnam wie unter einem Schlußstrich zusammenfaßt. Dort heißt es:

O sacrum convivium, in quo Christus sumitur.

- [a] Recolitur memoria passionis eius,
- [b] mens impletur gratia,
- [c] futurae gloriae nobis pignus datur. 154

(2) Biblische Begründung: Die Einsetzung durch Christus. – Unter diesem anthropologischen Vorzeichen erfolgt die eigentliche biblische Begründung der Existenz der Eucharistie: durch die Betrachtung ihrer Einsetzung am Gründonnerstag. Anhand der Berichte der Evangelien (vgl. Mt 26,26ff; Mk 14,22-26; Lk 22,19f; ferner 1 Kor 11,23-26) macht Thomas drei sachliche Gründe aus, warum Christus dieses Sakrament angemessenerweise eingesetzt hat:

(a) In *personaler* Hinsicht dient die Eucharistie der Fortsetzung der leiblichen Gegenwart Christi, der zwar in seiner Eigengestalt (*in propria specie*) fortgeht, in sakramentaler Gestalt (*in*

specie sacramenti) jedoch unter den Seinen bleiben will; sie dient m.a.W. einer Verstetigung der Inkarnation, in der das Ewige Wort, der "Immanuel", der "Gott mit uns" (Jes 7,14), geworden ist. Von daher wird die praesentia corporalis Christi zum bestimmenden Bezugspunkt der Ausführungen.¹⁵⁵

- (b) In heilsgeschichtlicher Hinsicht soll überdies für alle Zeiten ein Sichtmal der Passion des Herrn (repraesentativum passionis Domini) erhalten bleiben, durch die den Menschen das Heil zuteil geworden ist. Schließlich ist das Abendmahl, wie gesehen, der Ursprung der Passion und deren deutende Vorwegnahme.
- (c) In *anthropologischer* Hinsicht schließlich verbinden sich mit der Stunde des Abschieds besondere affektive Dimensionen, die vor dem Hintergrund der aristotelischen Freundschaftslehre das Motiv der Gottes- bzw. Christusfreundschaft (und damit wiederum die liebende Vereinigung) als Zielsinn der Eucharistie sichtbar werden lassen¹⁵⁶:

Weil es, wie der Philosoph sagt, das Eigenste der Freundschaft ist, mit den Freunden zusammen zu sein, so verspricht uns Christus [...] seine leibhafte Gegenwart zum Lohne [...]. Doch hat er uns auch in der Zwischenzeit, auf unserer Wanderschaft, nicht seine leibhafte Gegenwart entzogen; sondern in diesem Sakrament vereinigt er uns mit sich durch die wahre Wirklichkeit seines Leibes und Blutes. 157

¹⁵¹ Vgl. das Ende der *Sequenz "Lauda Sion"*, 23. und 24. Strophe: "[...] tu nos bona fac videre/ in terra viventium.// 24. Tu qui cuncta scis et vales,/ qui nos pascis hic mortales,/ tu nos ibi commensales,/ coheredes et sodales/ fac sanctorum civium."; *Hymnus "Verbum supernum prodiens"*, 5. Strophe: "O salutaris hostia,/ quæ cæli pandis ostium [...]".

¹⁵² J.-P. Torrell (1995), 154 mit Hinweis auf die Arbeiten von P.-M. Gy (1980), (1983), (1990). – Zum theologischen Kontext im Hochmittelalter vgl. M.M. Adams (2010).

¹⁵³ Vgl. etwa Thomas, S.th. III 73,4 c.; 6 c.; 78,3 c. + ad 3; 79,1 c. + ad 3; 2 c.

^{154 &}quot;O heiliges Gastmahl, in dem Christus empfangen wird. [a] Es wird das Gedächtnis seines Leidens begangen, [b] der Geist wird erfüllt mit Gnade, [c] der künftigen Herrlichkeit Unterpfand wird uns gegeben."

¹⁵⁵ Gegen J.-H. Tück (2009), 198, der Thomas "gegenüber der Rede von einer praesentia corporalis theologische Vorbehalte" unterstellt. Richtig ist immerhin, daß Thomas damit keine lokale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi verbindet. – Bemerkenswerterweise setzt Thomas die leibliche Gegenwart von der geistigen Gegenwart, die Christus den Seinen bei seiner Himmelfahrt verheißt, deutlich ab: Die Aussage "Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt" (Mt 28,20) wird nicht auf die Eucharistie bezogen.

¹⁵⁶ Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. VIII-IX. – Die Freundschaft wird für Thomas von daher zum Schlüsselmotiv, um die theologische Tugend der Liebe (caritas) zu erklären. – Während allerdings für Aristoteles eine Freundschaft zwischen Göttern und Menschen unmöglich ist, kann Thomas unter dem Vorzeichen der Inkarnation das aristotelische Freundschaftskonzept auf das Verhältnis des Menschen zu Gott übertragen und es als Gottes-bzw. Christusfreundschaft charakterisieren: vgl. S.th. II-II 23,1.

¹⁵⁷ Thomas, S.th. III 75,1 c. – Die deutlichste Parallele unter den Offiziumsgesängen: Hymnus "Sacris solemniis", 4. Strophe: "Dedit fragilibus corporis ferculum,/ Dedit et tristibus sanguinis poculum,/ Dicens: accipite quod trado vasculum,/ Omnes ex eo bibite." – Zugleich ist hier das Motiv der traditio verarbeitet wie die zentrale Bedeutung der Spendeformel.

Zumal in diesen Passagen zeigen die Ausführungen des Thomas eine bemerkenswerte, da ungewohnte Wärme und Gemüthaftigkeit.

Die genannten drei Argumente dienen zugleich den weiteren Ausführungen als zentrale Bezugspunkte und werden dort weiter ausgearbeitet.¹⁵⁹

So lassen sich etwa anhand des zweiten Arguments, heilsgeschichtlichen, die *Sakramente des Alten Bundes* in ihrem Verweisund Hinweischarakter im Bezug auf die Eucharistie einholen (vgl. III 73,6 c.). Unter diesen (dem Opfer des Melchisedek, vgl. *Gen* 14,18ff, dem Manna in der Wüste, vgl. *Ex* 16, dem Versöhnungsopfer, vgl. *Lev* 16) kommt dem Osterlamm (vgl. *Ex* 12) als "vornehmlichstem Sakrament" eine herausragende Bedeutung zu, die bereits durch das Neue Testament selbst verbürgt ist (vgl. 1 *Kor* 5,7): "Darum war es sinngemäß, daß der Herr, als seine Passion anhub, das neue Sakrament gründete, nachdem er zuvor das alte gefeiert hatte" (III 73,5 c.).

Die konstitutive Bedeutung, die den alttestamentlichen Sakramenten als biblischer Verstehenshorizont für die Eucharistie zukommt, belegt neben den wiederholten Bezugnahmen im Eucharistietraktat¹⁶⁰ insbesondere wiederum ihre poetische Verarbeitung, am deutlichsten in der Sequenz "Lauda Sion":

In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur, agnus Paschae deputatur, datur manna patribus.¹⁶¹

In der Chronologisierung von Pascha und Eucharistie (*nach* der Feier des Pascha wird die Eucharistie eingesetzt) erscheint zugleich das heilsgeschichtliche Konzept von Altem und Neuem Bund im ganzen auf die Einsetzung der Eucharistie konzentriert und wird von hier aus verständlich.¹⁶²

(3) Spekulative Entfaltung: Die Lehre von der Transsubstantiation. – Im Wort der Heiligen Schrift, namentlich in den Konsekrationsworten ("Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird" – "Dies ist der Kelch meines Blutes, des Neuen und Ewigen Bun-

des – Geheimnis des Glaubens –, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden"), besitzt daher auch die spekulative Entfaltung der Eucharistietheologie, die Lehre von der sog. Transsubstantiation, die den ersten theologischen Höhepunkt des Traktates bildet, ihren entscheidenden Bezugspunkt und ihr maßgebliches Kriterium. "Die Transsubstantiationslehre folgt also einem ursprünglich biblischen Impuls" 163 – und kann daher grundsätzlich nicht als durch die Kategorien griechischen Denkens verzeichnetes Modell verstanden werden.

Dem anthropologischen Vorzeichen seiner Ausführungen entsprechend stellt Thomas den Glauben an das Wort Christi, "der sich gründet auf die göttliche Autorität" und der zu erkennen vermag, was "weder die Sinne noch der Verstand zu erfassen vermögen" (III 75,1 c.), als hermeneutische Überschrift über seine Darlegung. Während "[d]ie Sinne bezeugen, daß nach der Verwandlung alle Eigenschaften von Brot und Wein verbleiben"164 (auch nach der Wandlung sieht die Hostie aus wie Brot, schmeckt wie Brot und nährt wie Brot), geht der Glaube über diese äußere Wahrnehmung hinaus auf ein Inneres: er "widerstreitet nicht der Sinneswahrnehmung, sondern er richtet sich auf eine Wirklichkeit, die von der Sinneswahrnehmung nicht erreicht wird."165 In seinen liturgischen Dichtungen hat Thomas diesen Gedanken vielfach variiert - u.a. in dem bereits zitierten zweiten Teil der vierten Strophe des "Pange lingua" und am deutlichsten vielleicht in der zweiten Strophe des Hymnus "Adoro te devote", der den Gedanken der Verborgenheit der eucharistischen Gegenwart für die Sinne in verschiedenster Weise modelliert:

Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tute creditur.
Credo quicquid dixit dei filius, nihil veritatis verbo verius. 166

¹⁵⁹ Vgl. etwa Thomas, S.th. III 75,1 c.

¹⁶⁰ Vgl. etwa *ebd.*, III 73,5 c.; III 73,6 c.; III 75,1 c.; III 78,5 ad 3; III 83,1 c.

¹⁶¹ "In Bildern wird es vorwegbezeichnet,/ als Isaak geopfert wird,/ als das Paschalamm hingegeben (bestimmt) wird,/ als das Manna den Vätern gegeben wird" (Strophe 22). – Vgl. ferner den *Hymnus "Sacris solemniis*", 3. Strophe: "Post agnum typicum expletis epulis".

¹⁶² Vgl. dazu weiter unten Abschnitt (5.2).

¹⁶³ J.-H. Tück (2009), 26. – Dies entspricht exakt der o.g. Sichtweise des Thomas, im Denken des Aristoteles nicht etwas Fremdes, sondern etwas Eigenes wiederzuerkennen.

¹⁶⁴ Thomas, S.th. III 75, 5 c.

¹⁶⁵ Ebd., III 75, 5 ad 3.

¹⁶⁶ "Sehen, Tasten, Schmecken gehen bei dir fehl,/ durch das Hören allein aber glaubt man sicher./ Ich glaube, was immer der Gottessohn gesagt hat,/ nichts ist wahrer als das Wort dieser Wahrheit." – Vgl. ferner Sequenz "Lauda Sion", 12. Strophe: " Quod non capis, quod non vides,/ animosa firmat fides/ praeter rerum ordinem."

Im Eucharistietraktat führt Thomas dazu eine Aussage des Cyrill von Alexandrien (um 375/80-444) an:

Zweifle nicht, ob dies wahr sei; sondern nimm gläubig die Worte des Erlösers an: er lügt nicht, denn er ist die Wahrheit. 166

Auf dieser hermeneutischen Grundlage kann Thomas seine Lehre von der eucharistischen Wesensverwandlung in einer Weise konzipieren, die – wie bereits gesagt – einen *Mittelweg* zwischen einem sinnenhaften Physizismus und einem symbolischen Spiritualismus darstellt, und damit die Einseitigkeiten der frühmittelalterlichen Eucharistieerklärungen überwinden. ¹⁶⁷ Berengar von Tours wird dabei als Vertreter des letztgenannten und als häretischer Widerpart, ja: als Ahnherr eines im folgenden immer wieder auftauchenden Irrtums, ausdrücklich genannt. ¹⁶⁸

Auch seine nähere Darstellung des Vorgangs der Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi präsentiert Thomas als eine *via media*¹⁶⁹ – und zwar zwischen den häretischen Extremen der (a) sog. "Impanations-" oder "Konsubstantiationstheorie" (vgl. III 75, 2) einerseits und der (b) sog. "Annihilationstheorie" (vgl. III 75, 3) andererseits. ¹⁷⁰ – (a) Erstere erklärte die Gegenwart Christi durch ein Hinzutreten des Leibes Christi zur Substanz des Brotes, die in der Wandlung bestehen bleiben sollte, so daß beide miteinander zugleich existieren ¹⁷¹, (b) letztere hingegen nahm an, daß durch die Verwandlung das Wesen von Brot und Wein "vernichtet" – "annihiliert" – wer-

de¹⁷³ oder aber (so eine Variante dieser Theorie) in die vorausliegende erste Materie aufgelöst werde und an ihre Stelle die Substanzen von Leib und Blut Christi treten. ¹⁷⁴ Gegen (a) die erste Theorie spricht für Thomas u.a. der Verdacht der damit gegebenen Idolatrie, d.h. der nur Gott zukommenden Verehrung einer geschöpflichen Wesenheit, nämlich des bestehen bleibenden Brotes oder Weines, gegen (b) die zweite Theorie u.a. die Unangemessenheit des Gedankens, die Präsenz Gottes könne der Vernichtung eines Dinges verdankt sein, d.h. einer Vorstellung, nach der das göttliche Wirken auf die Vernichtung, und nicht auf die Vollendung des Natürlichen zielt. – Gegen beide spricht schließlich ihre Orientierung am Verständnis einer natürlichen Ortsveränderung, die sich überdies zeitlich sukzessive vollziehen soll – *vor allem* aber ihre Nicht-Übereinstimmung mit dem exakten Wortlaut der Wandlungsworte. ¹⁷⁵

Demgegenüber ist die durch die Konsekrationsformel geschehende Verwandlung, so Thomas, gerade nicht nach Art einer natürlichen, örtlichen Bewegung vorzustellen und die Gegenwart des Leibes Christi auch nicht als eine räumliche. Durch die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi beginnt vielmehr etwas Neues¹⁷⁶, sie ist daher ganz und gar übernatürlich (omnino supernaturale), bewirkt einzig durch Gottes Kraft (virtute divina). Als Analogie dient Thomas dabei zweimal der Hinweis auf die schon von den Kirchenvätern angeführte Geburt aus der Jungfrau. Auf sie hatte ja auch die 2. Strophe des Hymnus "Pange lingua" angespielt ("Nobis datus, nobis natus/ ex intacta virgine").¹⁷⁷

¹⁶⁶ Thomas, *S.th.* III 75, 1 c. – Zur thomanischen Wahrheitslehre als Hintergrund vgl. H.-G. Nissing (2006), 257-340.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu etwa Thomas, *S.th.* III 75, 1c.: "Weil der Glaube auf das Unsichtbare sich richtet, so bietet uns Christus, wie er seine Gottheit uns unsichtbar darbietet, in diesem Sakrament auch seinen Leib auf unsichtbare Weise dar." – Gegen allzu physizistische Auffassungen spricht Thomas daher von der Gegenwart Christi "auf sakramentliche Weise".

¹⁶⁸ Vgl. *ebd.*, III 75, 1 c.; III 77, 7 obi. 3.

¹⁶⁹ Zu dieser Eigenart des thomanischen Denkens vgl. Thomas, *Q. de ver.* 11,1 c.

¹⁷⁰ Leider hat Pieper in seiner Übersetzung diesen Artikel ausgelassen, so daß diese Struktur der Argumentation nicht sichtbar wird.

¹⁷¹ Als erste Vertreter gelten die Anhänger Berengars, die von Guitmund von Aversa (*De corporis et sangunis Christi veritate in Eucharistia*, PL 149,1427-1512, v.a. 1430C-D) als "impanatores" bezeichnet werden, später vielleicht Rupert von Deutz. – Anders als sein Lehrer Albert verurteilt Thomas diese Auffassung als häretisch. – In einem solchen Sinne wird im übrigen später auch Martin Luther die Wandlung erklären.

¹⁷³ Ohne Namensnennung wird diese Theorie von Roland Bandinelli, *Sententiae*, "De sacramento altaris Christi" (GT 226) referiert, später von Petrus Lombardus, *Liber Sententiarum* IV, d. 11,2 (ed Quaracchi II, 83) und Petrus von Poitiers, *Sententiae* V 12 (PL 211,1248).

¹⁷⁴ So referiert bei Petrus Lombardus, *Liber Sententiarum* IV, d. 11,2 (ed. Quaracchi II, 83) und Petrus von Poitiers, *Sententiae* V 12 (PL 211,1248); zuvor bei Ps.-Hugo von St. Viktor, *Sententiae* tr. VI 5 (PL 176,142).

¹⁷⁵ Der 'Impanationstheorie' zufolge müßten die Wandlungsworte nicht 'Hoc est corpus meum', sondern 'Hic est corpus meum' lauten, da mit 'hic' im Lateinischen auf die sichtbare Substanz hingewiesen wird, das heißt auf die Substanz des Brotes. Mit 'hoc' dagegen wird allgemein der Terminus der Wandlung bezeichnet. Gegen die 'Annihilationstheorie' aber spricht, daß die Form des Sakraments doch stets auch seine Wirkungen bezeichnet. Eine Annihilation oder Auflösung aber wird in keiner Weise durch die Worte 'Dies ist mein Leib' zum Ausdruck gebracht.

¹⁷⁶ Thomas, *S.th.* III 75,2 c.: Christus beginnt unter den Gestalten von Brot und Wein neu gegenwärtig zu sein (*incipere esse de novo in hoc sacramento*) – ebenso III 75,4 c.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., III 75,4 c. und 77,1 c. - Daneben dient der Hinweis auf die

Unter diesem Primat göttlicher Wirksamkeit läßt sich die eucharistische Wandlung als eine Veränderung (conversio) erklären, die in grundlegender Weise über all jene Veränderungen (motus, transmutationes) hinausreicht, die sich ansonsten im Bereich der Natur finden. Während sich diese lediglich auf die Form eines Seienden (forma) richten, dabei jedoch stets auf den Bereich geschöpflichen Wirkens und auf den Bereich dessen, was schon da ist, eingegrenzt bleibt, vermag Gott auch eine Verwandlung des Seienden als Ganzen, der ganzen Wesenheit, zu bewirken. Daher ihr eigentümlicher Name: "Wesensverwandlung" (transsubstantiatio). Bemerkenswerterweise kommt der Begriff selbst im Eucharistietraktat der Summa nur selten vor, während Thomas ihn im frühen Sentenzenkommentar sehr häufig verwendet hatte.¹⁷⁷

Wenn bei dieser "Wesensverwandlung" zugleich nach dem Zeugnis der Sinne, die sich nicht täuschen¹⁷⁸, die Eigenschaften von Brot und Wein bestehen bleiben, so läßt sich sagen, daß die hier sich vollziehende Veränderung in genauer *Umkehrung* zu jenen Veränderungen geschieht, die sich ansonsten im Bereich der natürlichen Wirklichkeit beobachten lassen. Denn bei allen natürlichen Veränderungen bildet im Wechsel der Eigenschaften (accidentia) oder Formen die Substanz das eigentlich Beharrende und Bleibende, das die Identität und Kontinuität eines Seienden verbürgt. In der eucharistischen Wandlung hingegen ist es genau umgekehrt: Hier vollzieht sich ein Übergang in der Substanz, während die Eigenschaften bestehen bleiben: "[S]ubiectum transit in subiectum, et accidentia manent". Ein solcher Vorgang aber ist für ein natürliches Verständnis schlechthin unvorstellbar - fehlt ihm doch jeder beharrende Bezugspunkt für die Beschreibung des Veränderungsvorgangs: "[H]aec conversio non proprie habet subiectum". 179 - Und daß Akzidenzien - die Eigenschaften des Brotes: seine Größe, sein Geschmack, seine Gestalt – auch nach der Wandlung bestehen bleiben können - ist "nur möglich auf-

Geburt aus der Jungfrau bei Thomas und den anderen mittelalterlichen Theologen als Beleg für die Identität von historischem und eucharistischem Leib. grund göttlicher Kraft (virtute divina fieri potest)". Denn nach natürlichen Maßstäben sind sie von ihrer natürlichen Substanz als ihrem Trägersubjekt abhängig und können ohne dieses nicht bestehen. Hier hingegen werden die Eigenschaften "durch die unbegrenzte göttliche Kraft im Sein erhalten (per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens substracta substantia)". 180

Dies ist auch der Grund, warum Thomas das Wandlungsgeschehen ausdrücklich in den Zusammenhang göttlichen Schöpfungswirkens stellt, genauer gesagt: ihn an einem Ort "zwischen" (a) der göttlichen Schöpfung aus dem Nichts (creatio) und (b) einer natürlichen Veränderung (conversio/transmutatio naturalis) ansiedelt: (a) Mit der Schöpfung kommt die Wesensverwandlung im Übergang vom Nicht-Sein zum Sein überein in der Tatsache, daß hinterher ein Subjekt da ist, das vorher nicht da war. Sie geschieht deshalb "plötzlich", subito - "wie das Diaphanum plötzlich erleuchtet wird (sicut diaphanum subito illuminatur)". 181 (b) Mit den natürlichen Veränderungen stimmt sie dagegen überein, insofern bei der eucharistischen Wandlung nicht einfach aus Nichts etwas entsteht (wie bei der Schöpfung), sondern der Veränderung als solcher das Brot und der Wein als bereits existierende Wirklichkeiten vorausliegen, die in etwas anderes übergehen, und es somit etwas Selbiges gibt, das als Kontinuitätskriterium während der Veränderung erhalten bleibt: eben die Eigenschaften von Brot und Wein, die auch nach der Wandlung dieselben sind.

Mit der Transsubstantiationslehre gelingt es Thomas somit, das Geschehen der eucharistischen Wandlung für die Vernunft nachvollziehbar zu machen, ohne damit eine Rationalisierung des Geheimnisses zu betreiben. Vielmehr läßt sie dieses in seinem übernatürlichen Charakter als Wunder erst um so deutlicher hervortreten. ¹⁸²

(4) Personale Gegenwart Christi: Die Lehre von der Konkomitanz. – Ihren eigentlichen Abschluß erreicht die Transsubstantiationslehre freilich erst in der Lehre von der sog. "Konkomitanz" (concomitantia, wörtlich: "Begleitung"), mit der die Gegenwart Christi als eine personale sichtbar wird. Denn unter den eucharistischen Gestalten sollen ja nicht nur der Leib Christi und sein

¹⁷⁷ Vgl. *ebd.*, III 75,4 c. + 8 c.; 78,1 c. + 4 c. + 5 obi. 1. – Auch Fachbegriffe wie "ex opere operato" etc. kommen im Herrenmahltraktat nicht vor.

¹⁷⁸ Vgl. *ebd.*, 75,5 c. – Thomas plausibilisiert die Vergegenwärtigung in einem "Ersatzmedium" durch Hinweise auf (a) die Verabscheuungswürdigkeit von Anthropophragie, (b) die Verhöhnung durch Ungläubige und (c) die Verdienstlichkeit des Glaubens.

¹⁷⁹ Ebd., III 75, 5 ad 4.

¹⁸⁰ Ebd., III 77, 1 c.

¹⁸¹ Vgl. *ebd.*, III 75,7 mit einem dreifachen "subito" (in der Übersetzung leider ausgelassen).

 $^{^{182}}$ Von hier aus erklären sich die präzisen sprachlichen Regelungen, die Thomas in $\it S.th.~III~75,8$ diskutiert.

Blut, sondern er selbst als Person, als ganzer, als *Christus totus*, gegenwärtig werden.

Diese umfassende personale Gegenwart aber läßt sich durch die Annahme sicherstellen, daß sich die Wandlung nicht nur auf dasjenige richtet, was sie direkt und unmittelbar präsent macht – Leib und Blut Christi –, sondern auch auf dasjenige, was "aufgrund einer natürlichen Begleitung (ex naturali concomitantia)" notwendigerweise mit diesen verbunden ist. Hier nun können die Konsequenzen der integral gefaßten thomanischen Anthropologie und Christologie¹⁸⁴ zum Tragen kommen: Weil der Mensch ein lebendiges Wesen aus Leib und Seele ist, muß mit dem Leib Christi zugleich auch notwendig seine Seele gegenwärtig sein; und weil in Christus die Menschheit mit der Gottheit "ungetrennt und unvermischt" verbunden ist, muß mit dem Menschen Christus auch die göttliche Person, m.a.W.: das ganze fleischgewordene Ewige Wort, unter den eucharistischen Gestalten – und zwar unter jeder der Gestalten – ganz präsent sein. ¹⁸⁵

Als sollte die zentrale Bedeutung dieses Motivs des "Christus totus", das die Ausführungen von S.th. III 76 dominiert, eigens hervorgehoben werden, findet es sich ausgerechnet in der Mitte der Sequenz "Lauda Sion", wo es in Anspielung auf Joh 6,56 heißt:

Caro cibus, sanguis potus, manet tamen Christus totus sub utraque specie. 186 Mit den Lehren von der Transsubstantiation und der Konkomitanz gelingt es Thomas mithin, die leibliche Gegenwart Christi in der Eucharistie als eine wirkliche zu zeigen, ohne sie in Raum und Zeit einzuordnen: sie besteht per substantiam, jedoch nicht im Sinne der Körperlichkeit, Räumlichkeit oder Ausdehnung. 187 Eben hierin zeigt sich die o.g. thomanische Lösung als Mittelweg zwischen den theologischen Extremen. Ihre entscheidende Möglichkeitsbedingung besitzt sie, wie gesehen, in der genuinen Rezeption des aristotelischen Substanzbegriffs als einer nicht nur physischen, sondern metaphysischen Größe. Aufgrund der Beschaffenheit der bei der Wandlung bestehen bleibenden Brotakzidenzien wird es daher zwar möglich, eine örtliche Situiertheit und quantitative Dimensionen der Präsenz Christi in der Eucharistie zu fassen - jedoch ohne, daß er selbst von diesen und ihren Veränderungen affiziert wird: Brechung und Verzehr der Hostie lassen sich so denken, ohne daß ihm selbst damit etwas "angetan" oder seine Gegenwart "vermindert" wird. 188

(5) Prinzip und Fundament: Die Konsekrationsformel und das schöpferische Wort. – Mehr noch als die Ausführungen zur Transsubstantiationslehre machen die Betrachtungen zur Spendeformel, der forma sacramenti, das eigentliche Prinzip und den Ursprung der thomanischen Eucharistielehre sichtbar, der über das Wort der Heiligen Schrift hinaus im ewigen, schöpferischen Wort selbst liegt. So klang es ja bereits in der 4. Strophe des Hymnus "Pange lingua" an. In aller Deutlichkeit läßt sie die Wandlung als Kern des eucharistischen Geschehens und jeder Eucharistiefeier hervortreten, in der sich die Struktur des Verbum caro organisch fortsetzt: "Das Wort-Fleisch macht durch sein Wort das Brot zu Fleisch".

(5.1) Die Besonderheit der Wandlungsworte zeigt sich im Vergleich mit den anderen Sakramenten: (a) Während diese im Gebrauch der geheiligten Materie zur Vollendung kommen, findet die Eucharistie ihr Ziel in der Heiligung der Materie selbst. Dies begründet ihre indikativische Formulierung: "Dies

¹⁸⁴ Thomas hebt die strukturelle Analogie des Konzepts zur Argumentation innerhalb der Anthropologie hervor: Die Totalität, mit der die Menschenseele ganz im ganzen Körper und zugleich in jedem seiner Teile ist, ist der Totalität vergleichbar, in der Christus unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist: "[S]icut anima est in qualibet parte corporis, sic Christus in qualibet parte hostiae" (Super Matth. XXVI 3, n. 2187).

¹⁸⁵ Vgl. Thomas, *S.th.* III 76,2-3. – Gerade mit Hilfe der Lehre von der Konkomitanz wird die Zweiheit der Gestalten und die Gegenwart Christi unter jeder von ihr denkbar. – Genau umgekehrt wird Luther in seiner Lehre von der "Ubiquität" die Gegenwart Christi erklären: Weil er an der göttlichen Allgegenwart nicht nur nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner menschlichen Natur Anteil habe, da beide Naturen nicht voneinander zu trennen seien und sich gegenseitig durchdringen, könne er auch leiblich im Abendmahl anwesend sein.

¹⁸⁶ "Fleisch als Speise, Blut als Trank,/ dennoch bleibt Christus ganz/ unter jeder der beiden Gestalten." Vgl. ebenso den *Hymnus "Verbum supernum prodiens*", 3. Strophe: "Quibus sub bina specie/ carnem dedit et sanguinem,/ ut duplicis substantiæ/ totum cibaret hominem."

 $^{^{187}\,\}mathrm{Vgl.}$ J.-H. Tück (2009), 94. – Dazu ist freilich nur der verklärte Leib in der Lage.

¹⁸⁸ Vgl. Thomas, *Sequenz "Lauda Sion"*: "15. A sumente non concisus,/ non confractus, non divisus,/ integer accipitur.// 16. Sumit unus, sumunt mille,/ quantum isti, tantum ille, nec sumptus consumitur.// [...] 19. Fracto demum sacramento,/ne vacilles, sed memento/ tantum esse sub fragmento,/ quantum toto tegitur.// 20. Nulla rei fit scissura,/ signi tantum fit fractura,/ qua nec status nec statura/ signati minuitur."

ist mein Leib (mein Blut)". (b) Und während diesem werkzeuglichen Charakter gemäß die übrigen Sakramente bis in die Spendeformel hinein stärker von ihrem Spender abhängig sind ("Ich taufe dich ...", "Ich firme dich ...")188, tritt dieser bei der eucharistischen Wandlung zurück: er braucht nichts anderes zu tun, als die Worte Christi auszusprechen – und diese empfangen, "wenn ein Priester sie ausspricht, durch das Sprechen Christi selbst die Kraft verwandelnder Heiligung, als seien sie von Christus selbst gesprochen"189. Der Priester spricht in persona Christi.190

Die Worte Christi haben mithin die Kraft, nicht nur zu bezeichnen (*vis significativa*), sondern auch zu bewirken (*vis factitiva*), sie besitzen performative Kraft. Ihre *Wahrheit*, die für Thomas die Grundlage aller seiner Überlegungen ist ("nihil hoc veritatis verbo verius"), setzt das Wirkliche, das diese Worte bezeichnen, nicht voraus, "sondern sie schafft es; so nämlich verhält sich das Wort Gottes zu der Wirklichkeit, die durch das Wort geschaffen wird".¹⁹¹ – "Das Sprechen Gottes, wie es in der Verwandlung wirkt, ist [dasselbe, das] auch in der Erschaffung der Dinge wirksam gewesen"¹⁹² ist. – Das schöpferische Wort ist das erste Prinzip und der Ursprung der eucharistischen Gegenwart.

Von hier aus läßt sich nicht nur die Angemessenheit der Lehre von der Transsubstantiation als einer "im Nu" geschehenden Verwandlung beglaubigen, zugleich werden in differenzierten prädikationslogischen Überlegungen (an denen die moderne sprachanalytische Philosophie ihre Freude hätte) alternative Deutungsmodelle scholastischer Theologen zur Spendeformel widerlegt. 193

(5.2) Insbesondere die Reflexionen zu den Wandlungsworten über den Kelch zeigen darüber hinaus, wie die Konsekrationsformel als biblische Grundlage nicht nur für das heilsgeschichtliche Konzept des Thomas, sondern auch für die besondere eschatologische Ausrichtung seiner Eucharistietheologie gelten kann. Gegen alternative Deutungsversuche versteht Thomas auch den Relativsatz, "des Neuen und Ewigen Bundes, das Geheimnis des Glaubens, [mein Blut,] das für euch und für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden" als konstitutiven Bestandteil der forma sacramenti. Hierdurch ist mit der Person Christi zugleich sein Heilswerk explizit präsent: Vergegenwärtigt wird der Christus passus. 194 Denn es wird damit, so Thomas, "die Kraft des in der Passion vergossenen Blutes" bezeichnet, die sich vor allem (a) auf die Erlangung des ewigen Erbes ("des Neuen und Ewigen Testaments") richtet, ferner (b) auf die Gerechtigkeit der Gnade ("Geheimnis des Glaubens") und (c) auf die Vergebung der Sünden ("das für euch und für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden").

Vor allem der Begriff des "Neuen und Ewigen Testaments"¹⁹⁵ ist dabei der Angelpunkt, um (i) einerseits den Kult

¹⁸⁸ Dabei läßt sich "sprechakttheoretisch" zwischen einem modus exercentis bei der Taufe ("Ich taufe dich ..."), einem modus imperantis bei der Weihe ("Empfange die Vollmacht ...") und einem modus deprecantis bei der letzten Ölung unterscheiden. – Sprachphilosophisches Pendant ist die Vorordnung der Aussage und der in ihr enthaltenen Wahrheit vor allen anderen "Sprechakten" (Bitte, Frage, Befehl etc.): vgl. dazu H.-G. Nissing (2006), 447-464.

¹⁸⁹ Thomas, *S.th.* III 78,5 c. – "Es kommt allein auf die Wirklichkeit setzende Macht des Wortes an, das *in persona Christi* gesprochen und im Glauben aufgenommen wird" (J.-H. Tück [2009], 106).

¹⁹⁰ Vgl. das Zitat des Ambrosius, *De sacramentis* IV 14 (FC, 3,142-143) in *S.th.* III 78,1 s.c.: "Die Konsekration geschieht durch die Worte und Rede des Herrn Jesus: Denn durch alles Übrige, was gesagt wird, wird Gott Lob dargebracht, wird im Gebet Fürsprache eingelegt für das Volk, die Könige und die Übrigen; wo man aber an die Stelle gelangt, dass das verehrungswürdige Sakrament vollzogen wird, gebraucht der Priester nicht mehr seine eigenen Worte, sondern verwendet die Rede Christi. Also vollzieht die Rede Christi dieses Sakrament.".

¹⁹¹ Ebd. – Zur Parallele von Schöpfungs- und Einsetzungswort vgl. bereits Ambrosius, *De sacramentis* IV 16 (FC 3,144-145).

¹⁹² Thomas, S.th. III 78,2 ad 2.

¹⁹³ Vgl. *ebd.*, III 78,5. – Eine noch ausführlichere Analyse enthält allerdings *Super I Ad Cor.* XI 5 (n. 651), wo die Wandlungsworte selbst im Zusammenhang der vorangehenden Anweisung ("Accipite et manducate") sowie der nachfolgenden Bezugnahme auf die Passion ("quod pro vobis tradetur") und den Gedächtnisauftrag ("Hoc facite in meam commemorationem") bedacht werden. – Zu den historischen Hintergründen und den Vertretern der verschiedenen Theorien vgl. D. Winzen (1938), 436-437.

¹⁹⁴ In Anknüpfung an die Konsekrationsformel unterscheidet J.-H. Tück (2009), 29f. und 113f., daher in seiner Interpretation der thomanischen Eucharistietheologie neben der Frage nach dem "Wie" jene nach dem "Was" als zweiten zentralen Gesichtspunkt. Während erstere durch die Lehre von der Realpräsenz bzw. der Transsubstantiation beantwortet werde, sei letztere unter dem Leitbegriff des memoriale passionis Domini zu rekonstruieren.

¹⁹⁵ Zum Begriff "Testament" vgl. v.a. *S.th.* III 78, 3 ad 3. – Dazu J.-H. Tück (2009), 117: "[D]as Testament Jesu [ist] kein schriftlich fixiertes Dokument [...], sondern ein Ensemble von Worten und Zeichenhandlungen, in denen sich die letzte Absicht Jesu artikuliert. Nicht die Schrift [...] ist das Medium, dessen sich Jesus bedient, das gesprochene Wort in

und die Sakramente des Alten Testamentes auf die Sakramente des Neuen Testaments hin zu deuten. "Alt" und "neu", "Bild" und "Wahrheit", "Schatten" und "Licht" sind hierbei die zentralen, dem Neuen Testament (insbesondere dem *Hebräerbrief*) entnommenen Beschreibungskategorien. ¹⁹⁷ (ii) Zugleich stellt andererseits die Rede vom "Ewigen Bund" diesen in ein endzeitliches Licht, in dem das Verlangen des Menschen seine endgültige Stillung erfährt. Mit den letzten Worten des Hymnus "Adoro te devote":

Iesu, quem velatum nunc aspicio, quando fiet illud quod tam sitio? te revelata cernens facie, visu sim beatus tuae gloriae. 198

(6) Wirkungen der Eucharistie. – In Verlängerung und "Ausbuchstabierung" des anthropologischen Ausgangspunktes der Einigung mit Christus traktiert Thomas Wirkungen und Empfang der Eucharistie mit acht bzw. zwölf Artikeln in großer Ausführlichkeit. Die verschiedenen Wirkungen der Eucharistie, die sich nach (a) Inhalt (Christus), (b) Darstellung (seine Passion), (c) Medium der Darreichung (Nahrung und Trank) und (d) deren Gestalt (als Symbol der Einheit) differenzieren lassen, finden im Begriff der "Gnade" (gratia) ihren Integrationspunkt¹⁹⁹, die aufgrund des Gesagten nicht ohne personale Konnotationen gedacht werden sollte. Darüber hinaus erscheint mit der Erlangung der ewigen Herrlichkeit (adeptio gloriae) als eigener Wirkung wiederum der besondere eschatologische Akzent der tho-

Verbindung mit zwei signifikanten Gesten, die seine Selbsthingabe für die Vielen in sinnlicher Prägnanz zum Ausdruck bringen."

manischen Eucharistietheologie. Durch (a) Christus und (b) seine Passion ist uns das Ewige Leben eröffnet, (c) die Erquikkung, die hier nur unvollkommen geschieht, wird dort ihre Erfüllung finden (d) in der Gemeinschaft der Heiligen. ¹⁹⁹ Auch wenn die Eucharistie ferner die Nachlassung und Bewahrung von Sünden in verschiedenen Hinsichten bewirkt, so ist sie als Sakrament doch – anders als die Taufe – nicht primär hingeordnet auf die Genugtuung, sondern auf die geistliche Nahrung und Vollendung des Menschen, auf die Liebe und die Vereinigung mit Christus.²⁰⁰

(7) Der Empfang der Eucharistie. – Entspricht der Mensch mit dem Empfang des Altarsakraments der Aufforderung Jesu "Nehmt und eßt" – "Trinket alle daraus" (vgl. Mt 26,26.28), so unterscheidet Thomas prinzipiell zwei Weisen, es zu empfangen: die sakramentale (manducatio sacramentalis) und die geisthafte (manducatio spiritualis).²⁰¹ Dabei ist jedoch deutlich hervorzuheben, daß

die manducatio spiritualis [...] für Thomas etwas völlig anderes [bedeutet,] als das, was wir unter "geistlicher Kommunion" verstehen. Für unseren Sprachgebrauch besagt "geistliche Kommunion" negativ so viel wie "nicht-leibhaftige" Kommunion; positiv bedeutet sie das "innige Verlangen" nach dem eigentlich und leibhaftig sakramentlichen Empfang des Herrenmahles.²⁰²

Für Thomas hingegen meint die *manducatio sacramentalis* den "nur" sakramentlichen Empfang,

die minder vollkommene Weise des Empfanges, in welcher nur das Sakramentliche des Sakramentes, nicht aber sein Wirklichkeitskern (res sacramenti) genossen wird [...]; sie ist "das Unvollkommene, das die wesenseigene Vollendung nicht erreicht".²⁰³

¹⁹⁷ Als Schlüssel kann Hebr 10,1 gelten: vgl. Thomas, S.th. 75,1 c.; vgl. ferner Thomas, Sequenz "Lauda Sion": "7. In hac mensa novi regis,/ novum Pascha novae legis/ phase vetus terminat.// 8. Vetustatem novitas,/ umbram fugat veritas,/ noctem lux eliminat."; Hymnus "Sacris sollemniis": "1. [...] Recedant vetera, nova sint omnia, [...]//2. Noctis recolitur cena novissima,/ qua Christus creditur agnum et azyma/ dedisse fratribus iuxta legitima/ priscis indulta patribus."

^{198 &}quot;Jesus, den ich jetzt verhüllt anschaue,/ wann wird sein, wonach ich so sehr dürste?/ Wenn ich Dich unverhüllten Angesichtes erkenne,/ werde ich sehend deiner Herrlichkeit glückselig sein."

¹⁹⁹ Vgl. Thomas, *S.th.* III 79,1 c.: "Weil aber [a] Christus und [b] seine Passion die Ursache der Gnade sind, und weil [c] die Erquickung des Geistes und [d] die Liebe nicht sein können ohne die Gnade, so ist durch alles zuvor Gesagte offenbar geworden, daß dieses Sakrament die Gnade mitteilt."

¹⁹⁹ Vgl. ebd., III 79,2 c.

²⁰⁰ Der Doppelbezeichnung als "Opfer" und "Sakrament" entsprechend wird zwischen der Wirkung für den Darbringenden und der für den Genießenden unterschieden: vgl. *ebd.*, III 79,5 c + 7 c.

²⁰¹ J. Pieper (2000), 372: "Spiritualis meint nicht nur 'geistig' und 'geistlich' zugleich, sondern darüber hinaus 'das auf den Heiligen Geist Bezügliche'." – Vgl. zum Ganzen H. R. Schlette (1959).

²⁰² Fhd

²⁰³ Ebd., 373: "[D]ie Glossa ordinaria, auf welche Thomas sich beruft, knüpft die Unterscheidung zwischen sakramentlicher und geisthafter

Dieses hingegen besteht darin, auch die Frucht dieses Sakramentes in sich aufzunehmen "und durch sie im Glauben und in der Liebe mit Christus vereinigt" zu werden. So ist die

"geisthafte Kommunion" nicht – oder doch nicht eigentlich und nicht zunächst – die "nur" geistige, nicht leibhaftig-sakramentliche Kommunion, sondern die eigentlich vollkommene Weise, das Herrenmahl zu empfangen, worin der leibhaftig sakramentliche Empfang mit einbeschlossen ist.²⁰⁴

Weil dieses geisthafte Genießen die eigentlich vollkommene Form des Empfangs ist, wird auch die biblisch bezeugte Rede vom "Brot der Engel" (panis angelorum, vgl. Ps 78 [77],25) in ihrem Sinngehalt verständlich: denn sie bezeichnet dieses Genießen in seiner Hinordnung "auf das Genießen im Vaterland, wie die Engel Christus genießen":

Ecce panis angelorum, factus cibus viatorum.²⁰⁵

Man könnte geneigt sein, in den folgenden detaillierten Ausführungen zur angemessenen Disposition des Empfängers, zum sündhaften Empfang und unwürdigen Umgang mit dem Sakrament und seiner Schwere in verschiedenen Fällen, zur Nüchternheit, zum täglichen Empfang, zur Verpflichtung zum Empfang und zum Empfang unter beiderlei Gestalten (vgl. III 80, 4-12) zumindest Anfänge jener Tendenz zur Kasuistik sehen, die man dem scholastischen Denken immer wieder nachgesagt hat. Indessen wird man dabei die paulinische Mahnung zur gründlichen Selbstprüfung vor dem Empfang und die Besorgnis angesichts einer möglichen manducatio impiorum als biblischen

Kommunion an die Erläuterung des Paulus-Wortes "Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht" (1 Kor 11, 29), so daß der Begriff der "sakramentlichen Kommunion", wie er in der genannten Unterscheidung verstanden wird, in die Nähe des Begriffes "unwürdige Kommunion" gerückt ist."

²⁰⁴ Ebd. – Hervorhebung im Original. – Hierzu gehört auch die Vorstellung, daß die Aufnahme Christi unter den Gestalten von Brot und Wein in genauer Umkehrung zur Aufnahme aller sonstigen Speisen geschieht: Nicht er wird in uns verwandelt, sondern wir in ihn, wie Thomas in Anknüpfung an ein Wort aus den *Confessiones* des Augustinus sagt: vgl. *S.th.* III 73,3 ad 2.

Grundimpuls der Sakramentendisziplin nicht übersehen dürfen (vgl. 1 Kor 11,27-29). ²⁰⁶ In diesem Sinne führt Thomas in Erörterung der Frage, inwieweit man eher mit Ehrfurcht oder Liebe zum Sakrament hinzutreten sollte, mit einem Zitat des Augustinus die beiden biblischen Personen des Zachäus (vgl. Lk 19,1-10) und des Hauptmanns von Kafarnaum (vgl. Mt 8,5-13) als typische Repräsentanten beider Haltungen und Identifikationsfiguren an: Wenn "der eine den Herrn mit Freuden in sein Haus aufnahm, während der andere sagte: 'Ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach'", so haben beide doch "den Erlöser geehrt, wenn auch nicht auf die gleiche Art" ²⁰⁷.

(8) Die kirchlichen Dimensionen der Eucharistie. – Erscheinen die thomanischen Darlegungen zum Empfang der Eucharistie im Ganzen vor allem individuell, d.h. mit Blick auf den einzelnen Empfänger, formuliert, so wird man darüber hinaus jenes zentrale Grundmotiv nicht übersehen dürfen, das den Herrenmahl-Traktat von Anfang an durchzieht²⁰⁸: den Gedanken, daß die Eucharistie "das Sakrament der kirchlichen Einheit ist (eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unitatis)"²⁰⁹.

Sätze dieser Art kehren mehrfach wieder. Die Einheit des mystischen Leibes und die Einheit mit dem mystischen Leibe, ohne welche kein Heil ist, gehört zum Wirklichkeitskern, zur "res" dieses Sakramentes: "res huius sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus". [...] Der Gründungssinn dieses Sakramentes ist, "Nahrung zu sein durch die Einswerdung mit Christus und seinen Gliedern, so wie auch die Nahrung eins wird mit dem, den sie nährt". Während der Name "Kommunion" (communio) in der Neuzeit fast ausschließlich auf die Vereinigung des einzelnen mit Christus (sozusagen gleichfalls als "einzelnem") bezogen worden ist, versteht Thomas dieses Wort, wiederum, vornehmlich als Bezeichnung der Einheit des mystischen Leibes, dem der einzelne durch den Empfang des Herrenmahles eingegliedert

 $^{^{205}}$ Thomas, Sequenz "Lauda Sion", 21. Strophe: "Seht, das Brot der Engel,/ den Wanderern zur Speise gemacht."

²⁰⁶ Vgl. dementsprechend auch die nachhaltige Sorge in der *Sequenz* "*Lauda Sion*": "17. Sumunt boni, sumunt mali,/ sorte tamen inaequali,/ vitae vel interitus.// 18. Mors est malis, vita bonis;/ vide, paris sumptionis/ quam sit dispar exitus."

²⁰⁷ Thomas, *S.th.* III 80,10 ad 3. – Vgl. als Parallele dazu: der Schächer und der ungläubige Thomas im "*Adoro te devote"*, Strophe 3 und 4.

²⁰⁸ Vgl. bereits oben bei der Erläuterung der Namen der Eucharistie: es geschieht eine Vereinigung mit Christus und seiner Kirche (S.th. III 73,4 c.).
²⁰⁹ Thomas, S.th. III 80,5 ad 2.

wird. [...] Thomas nimmt den paulinischen Gedanken, daß "wir vielen alle, die an dem einen Brote und an dem einen Kelche teilhaben, ein Brot sind und ein Leib" (1 Kor 10,17), ganz in seinem wörtlichen Sinn. Aus dem gleichen Gedanken der Einheit des mystischen Leibes Christi begründet Thomas auch die Gebete für die Verstorbenen, die im Kanon der Messe, also unmittelbar in der Feier des Herrenmahles, gesprochen werden: "Das Herrenmahl ist das Sakrament der Einheit der gesamten Kirche, und darum geschieht gerade in diesem Sakrament, mehr als in den anderen, alles dessen Erwähnung, was auf das Heil der gesamten Kirche Bezug hat". ²¹⁰

Auf diese Weise bleibt das altkirchliche Verständnis des *corpus Christi mysticum* gewahrt²¹¹, und im selben Geiste kann auch die Sequenz der Messe zu Fronleichnam bewußt mit einem Anruf an die Kirche beginnen: "Lauda Sion".

(9) Der Spender der Eucharistie. – In diesem kirchlichen Horizont wollen daher schließlich auch die Überlegungen zum Spender und zum Ritus der Eucharistie wahrgenommen werden. Auf die dienende Rolle des Priesters im zentralen Akt der Wandlung, auf sein Zurücktreten hinter die Worte Christi, sein Sprechen "in persona Christi" und die Teilhabe an dessen Schöpfermacht, die er dadurch erhält, wurde bereits hingewiesen. ²¹² Von hier aus ergeben sich die weiteren von Thomas erörterten Gesichtspunkte: die Notwendigkeit einer dem Priester durch die Weihe verliehenen Vollmacht, seine Teilhabe am Priestertum Christi²¹³, sein doppeltes Amt als Opfernder und Ausspender, der sich aus dieser Teilhabe wie aus der o.g. Doppelgestalt der Eucharistie als Opfer und Sakrament ergibt.

Von eigenem Gewicht ist darüber hinaus die Sicherstellung der Wirksamkeit priesterlichen Handelns, auch im Falle von Sünde, Irrglauben, Abfall etc. zum Schutz der Gläubigen: "Die Diener der Kirche können die Sakramente spenden, auch wenn sie unwürdig sind"²¹⁴. Die von Augustinus im Streit mit den Donatisten getroffene Lösung fügt sich dabei unmittelbar in den von Thomas markierten Rahmen ein, weil die Konsekration "nicht im Verdienst des Weihenden, sondern im Wort des Schöpfers und in der Kraft des Heiligen Geistes vollzogen wird"²¹⁵.

(10) Der Ritus der Feier. – Als Abschluß des Eucharistietraktats dienen die Ausführungen zum Ritus der Einordnung der Überlegungen, die sich vor allem auf das Geschehen der Konsekration konzentrierten, in den Gesamtzusammenhang der liturgischen Feier. Leitmotiv ist dabei die eingangs erwähnte Doppelbestimmung der Eucharistie als Opfer und Sakrament, welche (a) die Darbringung an Gott und (b) den Empfang der göttlichen Gaben bezeichnen.

So ist die Feier als "Hinopferung Christi" einerseits (a) eine "abbildhafte Darstellung des Leidens Christi" (imago quaedam repraesentativa passionis Christi) und zugleich (b) eine Teilhabe an der Frucht der Passion, wie es die liturgischen Texte selbst besagen: "Jedes Mal, wenn das Gedächtnis dieses Opfers gefeiert wird, wird das Werk unserer Erlösung gewirkt"216. - Der an dieser Stelle zentrale Begriff der repraesentatio, der die Vermittlung zwischen dem historischen Kreuzesopfer und seiner liturgischen Feier leistet, ist hier freilich noch nicht in jene Bedeutungsfacetten differenziert, die er in nachtridentinischen Meßopfertheorien erhalten sollte.²¹⁷ - Sowohl (a) Ehrfurcht vor der Darstellung dessen, was in der Passion geschehen ist, als auch (b) die Frucht der Heiligkeit als Wirkung der Passion begründen die Notwendigkeit der Weihe von Kirche und liturgischem Gerät und schärfen die besondere Heiligkeit des Geschehens ein: "Weil in diesem Sakrament das ganze Geheimnis unseres Heiles

²¹⁰ J. Pieper (2000), 370f. – Inwieweit sich von der Eucharistielehre her ein ekklesiologisches Konzept des Thomas entwickeln läßt, in dessen *Summa* es ja keinen eigenen Traktat über die Kirche gibt, wäre ein eigenes Thema. – Zum Verständnis der Kirche bei Thomas vgl. H.-G. Nissing (2017b).

²¹¹ Vgl. dazu H. de Lubac (1969).

²¹² Vgl. Thomas, *S.th.* III 75,8; vgl. III 83, 1 ad 3: "Der Priester stellt das Bild Christi (*imago Christi*) dar, in dessen Person und in dessen Kraft er die Konsekrationsworte spricht."

²¹³ Dabei ist die Opfergabe dieselbe, der Priester nur der Darstellung nach derselbe. – Zur Thematik des Opfers, das ausschließlich den Priestern vorbehalten ist vgl. *Hymnus "Sacris solemniis"*, 5. Strophe: "Sic sacrificium istud instituit,/ Cuius officium committi voluit/ Solis presbyteris, quibus sic congruit,/ Ut sumant et dent ceteris."

²¹⁴ Thomas, S.th. III 64,5 c.

²¹⁵ Ebd., III 82, 5 s.c. – Seitens des Spenders genügt die *intentio faciendi* quod Ecclesia facit. – Zur Unabhängigkeit von der Würdigkeit des Spenders vgl. DH 793; 1154; 1262.

²¹⁶ Thomas, *S.th.* III 83,1 c. – Das eucharistische Opfer wendet die Heilskraft des Kreuzesopfers an. – Bemerkenswerterweise stellt Thomas auch in diesem Zusammenhang wieder den Bezug zu den alttestamentlichen Opfern her.

²¹⁷ Vgl. dazu B. Neunhäuser (1962).

einbeschlossen ist, darum wird es mit größerer Feierlichkeit vollzogen als die anderen Sakramente"218. - Und auch im Aufbau der Feier selbst wird - um das Zentrum der Wandlung herum - die Doppelbestimmung der Eucharistie das leitende Strukturprinzip: "Dieses [Geheimnis] wird sowohl, als Opfer, dargebracht, wie auch, als Sakrament, konsekriert und genossen. Darum wird zuerst die Opferung vollzogen, danach werden die dargebrachten Gaben verwandelt, endlich werden die verwandelten Gaben genossen"²¹⁹. Dem vorgelagert sind (1) eine Vorbereitung (praeparatio) und (2) eine Glaubensunterweisung (instructio) in Form von Lesungen aus der Heiligen Schrift. - Unter dem Primat der in der liturgischen Feier gesprochenen Worte (ea quae circa hoc sacramentum dicuntur) können dabei gerade die begleitenden nonverbalen Handlungen in einer symbolischen Bedeutung im Hinblick auf eine Darstellung der Passion Christi - aber auch seines mystischen Leibes, der Kirche - verstanden werden²²⁰, in der das Vermächtnis des Herrn gegenwärtig bleibt.

5. Zur Textgestalt der vorliegenden Übersetzung

Der im folgenden wiedergegebene lateinische Text des Eucharistie-Traktats der Summa theologiae folgt der von E. Alarcon im Internet unter der Domain http://www.corpusthomisticum.org zugänglich gemachten Fassung²²¹, die um bibliographische Nachweise ergänzt wurde. Die Auslassungen orientieren sich an der Gestalt der deutschen Übersetzung Josef Piepers, die den Text des Eucharistietraktats in stark gekürztem Umfang bietet, gleichwohl aber für sich beansprucht, ihn "in allem Wesentlichen vollständig und rund" erhalten zu haben: "Nichts Wichtiges ist ausgelassen worden, wenigstens nichts, was wichtig sein könnte für den Leser, dem es weniger um die Historie als um die Lehre zu tun ist"222.

Dem Anliegen Piepers entsprechend, einen Lesetext zu erstellen,²²³ ist seine Übersetzung fast ausschließlich auf die zentralen Teile der jeweiligen Artikel, die sog. corpora articuli oder "Antworten", konzentriert, die den Kern der thomanischen Lehre enthalten und mit deren Lektüre man in der Regel einen Artikel beginnen sollte. Auch sie sind hier und da vom Übersetzer noch einmal gekürzt worden. Vereinzelt wurden dagegen ergänzend einige Erwiderungen hinzugenommen, die im scholastischen Wechselspiel der Argumente zu den jeweils zuvor gemachten Einwänden und Gegenargumenten Stellung nehmen (ohne daß diese allerdings eigens angeführt werden) und die Antwort des Magisters vertiefen. Während Pieper einen reinen Prosatext mit Überschriften erstellt hat, wurde in der vorliegenden Fassung die "klassische" Numerierung der Quaestiones und Artikel sowie die Kennzeichnung deren jeweiliger Teile hinzugefügt, um den genauen Ort der Darlegung sichtbar zu machen.

Überdies verzichtete Pieper auf die Übertragung einer Reihe von Artikeln ganz - wohl nicht zuletzt im Bewußtsein für die scholastisch bedingte "Besonderheit" mancher Fragestellungen, die für heutige Leser befremdlich und unzugänglich wirken mögen. Hierzu gehören etwa die Fragen, ob Christus beim letzten Abendmahl seinen Leib und sein Blut auch selbst empfangen habe oder wie er sich unter diesem Sakrament verhalten hätte, wenn es während seines dreitägigen Todes aufbewahrt oder geweiht worden wäre.²²⁴ Sie werden im Rahmen der Quaestio 81 zum Empfang der Eucharistie bei ihrer ersten Einsetzung verhandelt, die daher gänzlich weggelassen wurde - ein Umstand, der immerhin mit Blick auf das in diesem Zusammenhang erörterte Motiv der "Judas-Kommunion" bedauernswert ist, da dieses doch eine breite Wirkungsgeschichte in der christlichen Ikonographie gefunden hat.²²⁵ Der Vollständigkeit halber ist im Anhang eine umfassende Übersicht über die Quaestiones und Artikel des Eucharistietraktats beigegeben.

Einige sprachliche Besonderheiten der Übersetzung Piepers (z.B. "Vollbringer" für minister oder "Bildestoff" für materia) mögen sich aus der Zeit der Übersetzung (den 1930er Jahren) und ihrem Sprachgebrauch erklären, sind aber trotz einer ge-

²¹⁸ Thomas, S.th. III 83,4 c.

²¹⁹ Fhd

²²⁰ Dies geschieht allerdings - angesichts der in seiner Zeit weit verbreiteten allegorischen Meßauslegungen (wie sie etwa auch noch bei seinem Lehrer Albert zu finden sind) - mit einer gewissen Zurückhaltung in der symbolischen Deutung.

²²¹ Zur Textgestalt vgl. ferner P.-M. Gy (1983).

²²² J. Pieper (1937), 103.

²²³ Vgl. dazu das Vorwort zur Gesamtausgabe in Band 1 dieser Reihe, X.

²²⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* III 81,1+4.

²²⁵ Vgl. ebd., III 81,3. - Vgl. als ikonographisches Beispiel etwa das vermutlich von Albertus Magnus für die Kölner Dominikanerkirche konzipierte Chorscheitelfenster, das jetzt als "jüngeres Bibelfenster" in einer der Seitenkapellen des Kölner Domes zu finden ist.

wissen Fremdheit auch dem heutigen Leser noch verständlich. Die wenigen Anmerkungen, die Pieper seiner Übersetzung anhanghaft beigefügt hat, wurden an der entsprechenden Stelle in den Übersetzungstext eingefügt, da sie bei der Lektüre als Verständnishilfe dienen können.

Treffend hat Pieper seine Übersetzung unter den Titel "Das Herrenmahl" gestellt. Er nimmt damit eine Redeweise aus dem Neuen Testament, namentlich aus 1 Kor 11,20, auf, wo der Apostel Paulus vom kyriakon deipnon (Vg. Dominica cena) spricht. Pieper akzentuiert damit nicht nur den Mahlcharakter der Eucharistie, sondern zugleich die biblischen Ursprünge der thomanischen Ausführungen wie ihr erstes Prinzip: die Person des fleischgewordenen Wortes, das unter Brot und Wein bei den Seinen gegenwärtig bleiben will.

Der Dank der Herausgeber gilt dem Leiter des Pneuma-Verlages, Dr. Dr. Thomas Schumacher, für die freundschaftliche Unterstützung des Projektes der Gesamtausgabe der Thomas-Übersetzungen Josef Piepers, der Josef-Pieper-Stiftung für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses sowie Frederik Brand und André Hille für die Hilfe bei den Korrekturen.

6. Abkürzungsverzeichnis der zitierten Werke des Thomas

Super I-IV Sent. = Scriptum super libros Sententiarum

S.c.G. = Summa contra Gentiles S.th. = Summa theologiae

Q. de ver. = Quaestiones disputatae de veritate Princ. I = Principium "Rigans montes"

Super I Ad Cor. = Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad

Corinthios

Super Ad Hebr. = Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad

Hebraeos

Super De an. = Sententia libri De anima

Super Matth. = Super Evangelium S. Matthaei lectura

7. Literaturverzeichnis

A. Deutsche Übersetzungen des Eucharistietraktats der Summa theologiae

Thomas von Aquin, *Das Geheimnis der Eucharistie. Summa theologica III 73-83*, übersetzt von Augustin Hiedl (= Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 30), Salzburg – Leipzig 1938.

B. Zitierte Werke des Thomas von Aquin

- Breve principium fratris Thomae de commendatione Sacrae Scripturae ,Rigans montes', in: Opuscula theologica, vol. 1, ed. R.A. Verardo, Turin Rom 1954, 441-443.
- Catena aurea in quatuor Evangelia, ed. P. Angelici Guarienti, vol. 1-2, Turin 1953.
- Super Evangelium S. Matthaei lectura, ed. R. Cai, Turin Rom 51951.
- Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, ed. P. Marc/C. Pera/P. Caramello, vol. 1-3, Paris Turin 1961.
- Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum Festum instituentis, in: Opuscula theologica, vol. 2, ed. R.A. Verardo/R. Spiazzi, Rom Turin 1954, 273-281.

Piae preces, in: ebd., 283-289.

- Quaestiones disputatae de veritate, vol. 1-3, ed. A. Dondaine (= Editio Leonina, 22), Rom 1972-1976.
- Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, vol. 1-2, ed. P. Mandonnet; vol. 3-4, ed. M.F. Moos, Paris 1929-1947.
- Sentencia libri De anima, ed. R.-A. Gauthier (= Opera omnia, 45.1), Rom Paris 1984 [= Super De an.].
- Summa theologiae (= Editio Leonina, 4-12), Rom 1888-1906.
- Super primam Epistolam ad Corinthios lectura: in: Super Epistolas S. Pauli lectura, vol. 1, ed. R. Cai, Turin Rom §1953 (1951), 231-435.
- Super Epistolam ad Hebraeos lectura, in: Super Epistolas S. Pauli lectura, vol. 2, ed. R. Cai, Turin Rom 81953, 335-506.

C. Quellentexte zum Leben des Thomas von Aquin

- Bernhard Gui: Vita S. Thomae Aquinatis, in: Fontes vitae S. Thomae Aquinatis, ed. D.H. Prümmer, o. O. 1926, fasc. 3.
- Liber de inquisitione super vita et conversatione et miraculis fratris Thomae de Aquino, in: ebd., fasc. 4
- Ptolemäus von Lucca, *Historia ecclesiastica nova [Auszüge]*, in: *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, ed. A. Ferrua, Alba 1968, 355-369.
- Wilhelm von Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino* (1323), ed. C. Le Brun-Gouanvic (= Studies and Texts, 127) Toronto 1996. Eine deutsche Übersetzung der Biographie in einer älteren (dritten) Fassung der *Ystoria* in: *Das Leben des heiligen Thomas von Aquino*, ed. W.P. Eckert, Düsseldorf 1965, 77-177.

D. Weitere Quellentexte (Textsammlungen)²²⁶

- Denzinger, H./Hünermann, P. (ed.): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg/Br. u.a. ⁴⁰2005 [= DH].
- Friedberg, E. (ed.), Corpus iuris canonici. Editio lipsensis secunda, Bd. 2: Decretalium collectiones, Leipzig 1881.

E. Sekundärliteratur

- Adams, M.M. (2010): Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham. Oxford.
- Bataillon, L.-J. (1983): "Le sermon inédit de S. Thomas *Homo quidam fecit cenam magnam*. Introduction et édition", in: *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 67, 353-369.
- (1988): "Les sermons attribués à saint Thomas: Questions d'authenticité", in: A. Zimmermann (ed.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen (= Miscellanea Mediaevalia, 19), Berlin, 325-341.
- Browe, P. (1933): Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München.
- Chenu, M.-D. (21982): Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Graz u.a. Dod, B. (1982): "Aristoteles Latinus", in: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg (eds.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge, 45-79.
- Gerken, A. (1973): Theologie der Eucharistie, München.
- Goethe, J.W. (1981): Autobiographische Schriften I, ed. L. Blumenthal/E. Trunz (= Werke. Hamburger Ausgabe, 9), München.
- Grabmann, M. (1936): "Aristoteles im Werturteil des Mittelalters", in: ders., Mittelalterliches Geistesleben II, München, 63-102.
- Gy, P.-M. (1980): "L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. Etat d'une recherche", in: *Revue des sciences philoso-phiques et theologiques* 64, 491-504.
- (1981): "Le texte original de la Tertia Pars de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'edition leonine: Le cas de l'eucharistie", in: Revue des sciences philosophiques et theologiques 65, 608-616.
- (1983): "La relation au Christ dans l'Eucharistie selon Bonaventura et S. Thomas d'Aquin", in: J. Doré (ed.), Sacrements de Jésus Christ, Paris, 69-103.

- (1990): La Liturgie dans I'histoire, Paris.
- (1993): "Avancées du traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la Somme par rapport aux Sentences", in: Revue des sciences philosophiques et theologiques 77, 219-228.
- Häussling, A. (1986): "Literaturbericht zu Fronleichnam", in: *Jahrbuch für Volkskunde* 9, 228-240.
- Heinz, A. (1995): [Art.] "Fronleichnam", in: LThK3, 172.
- Hoping, H. (2011): Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie. Freiburg/Br. Basel Wien.
- Horst, U. (1974): "Thomas von Aquin ein Heiliger ohne Autorität?", in: *Die Neue Ordnung* 28, 171-178.
- (2017): Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor, Paderborn.
 Johannes Paul II. (1979): Enzyklika "Redemptor Hominis" (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 6), Bonn.
- (2003): Enzyklika "Ecclesia de Eucharistia" (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 159), Bonn.
- Jorissen, H. (1965): Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, Münster.
- Jungmann, J.A. (51965): Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Freiburg Basel Wien.
- Koch, G. (1995): "Sakramentenlehre", in: W. Beinert (ed.), Glaubenszugänge, Bd. 3, Paderborn 1995.
- Laarmann, M. (1998): [Art.] "Transsubstantiation", in: HWPh 10, 1349-1358.
- Lambot, C. (1942): "L'office de la Fête-Dieu. Apercus nouveaux sur ses origines", in: *Revue benedictine* 54 (1942) 61-123.
- -/Fransen, J. (1946): L'office de la Fête-Dieu primitive. Textes et melodies retrouvés, Maredsous 1946.
- Lechner, G.M. (1974): "Iconographia Thomasiana. Thomas von Aquin und seine Darstellungen in der bildenden Kunst", in: W.-P. Eckert (ed.), Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, Mainz, 933-973.
- Levy I.C./Macy, G./Van Ausdall, K. (eds.) (2011): A Companion to the Eucharist in the Middle Ages (= Brill's Companions to the Christian Tradition, 26), Leiden Boston.
- Lohfink, N. (2003): "Das 'Pange Lingua' im 'Gotteslob'", in: Bibel und Liturgie 76, 276-285.
- Lubac, H. de (1969): Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln.
- Marschler, T. (2003): "Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem hl. Thomas von Aquin", in: *Doctor Angelicus* 3 (2003) 143-164.
- Neunhäuser, B. (1962): [Art.] "Meßopfertheorien", in: LThK², 350-352.

²²⁶ Zum Nachweis der sonstigen zitierten Quellentexte s.u.: "Verzeichnis der von Thomas zitierten Autoren", S. 122-125.

- (1963): Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (= HDG Bd. 4/4b), Freiburg/Br.
- Nissing, H.-G. (2006): Sprache als Akt bei Thomas von Aquin, Leiden New York.
- (2017a): "Zeuge des Wortes. Thomas von Aquin und sein Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums", in: Thomas von Aquin, Das Wort. Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums. Übersetzt von Josef Pieper (= Einführende Schriften, 1), München, XIII-LXXIII.
- (2017b): ",Der Mensch ist nicht als ganzer und mit allem hingeordnet auf die politische Gemeinschaft, ... sondern auf Gott.' Weltliche und geistliche Herrschaft bei Thomas von Aquin", in: R. Schönberger (ed.), Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates. Beiträge zum Staatsverständnis des Thomas von Aquin, Baden-Baden 2017, 131-169.
- Panofsky, E. (1989): Gotische Architektur und Scholastik. Zur Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter, Köln.
- Pieper, J. (1937): "Nachwort und Anmerkungen", in: Thomas von Aquin, *Das Herrenmahl*, Leipzig, 100-105.
- (21987): "Über Thomas von Aquin" (1940), in: Thomas von Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt, lat.-dt., zusammengestellt, verdeutscht und eingeleitet von Josef Pieper (= Christliche Meister, 33), Einsiedeln Trier, 9-40.
- (2000): "Randbemerkungen zum Herrenmahl-Traktat der Summa theologica" (1937), in: ders., Werke, Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften, Hamburg, 369-374.
- (2001a): Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin (1963, zuerst: Philosophia negativa, 1953), in: ders., Werke, Bd. 2: Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik, Hamburg, 112-152.
- (2001b): Thomas von Aquin. Leben und Werk (1986, zuerst: Hinführung zu Thomas von Aquin, 1958), in: ebd., 153-298.
- (2001c): "Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs" (1974), in: ebd., 441-464.
- (2005a): "Kurze Auskunft über Thomas von Aquin" (1951), in: ders., Werke, Bd. 8,1: Miszellen (zu den Bänden 1 bis 5), Register und Gesamtbibliographie, Hamburg, 40-43.
- (2005b): "Über den Geist des Streitgesprächs" (1958), in: ebd., 56-65.
- (2005c): "Das Zeugnis des Thomas von Aquin" (1959), in: ebd., 66-72.
- Pesch, O.-H. (1988): Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz.

- Rubin, M. (1991): Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge.
- Schilson, A. (1999): [Art.] "Res et sacramentum", in: LThK³, 1119. Schlette, H.R. (1959): Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin (= MThS II/17), München.
- Schönberger, R. (32006), *Thomas von Aquin zur Einführung*, Hamburg. Schumacher, T. (2009): *Die Feier der Eucharistie*, München.
- Spaemann, R. (1996): Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand', Stuttgart.
- Stock, A. (1998): Poetische Dogmatik. Christologie, Bd. 3: Leib und Leben. Paderborn.
- Torrell, J.-P. (1995): Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg.
- (1999): "Le sacerdoce du Christ dans la Somme de theologie", in: Revue Thomiste 99, 75-100.
- (2000): "Adoro te. La plus belle prière de saint Thomas", in: ders., Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées, Paris, 367-375 (zuerst in: La vie spirituelle 152 [1998], 28-36).
- Tück, J.-H. (2005): "Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen. Zur poetischen Theologie des Hymnus 'Adoro te devote'", in: *Internationale katholische Zeitschrift "Communio*" 34, 401-418 (eingegangen in: Tück [2009], 305-324).
- (2009, ³2014): Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg/Br. u.a.
- Wald, B. (2005): Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter, Paderborn.
- Wielockx, R. (1998): "Poetry and Theology in the *Adoro te deuote*: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness", in: K. Emery Jr./J. Wawrykow (eds.), *Christ Among the Medieval Dominicans*, Notre Dame/Ind., 158-174.
- (2007): ",Adoro te deuote'. Zur Lösung einer alten Crux", in: *Annales Theologici* 21, 101-138.
- Wilmart, A. (1929): "La tradition littéraire er textuelles de l'Adoro te devote", in: Recherches de théologie ancienne et mediévale 1, 21-40.
- Winzen, D. (1938): "Anmerkungen" und "Kommentar", in: Thomas von Aquin, *Das Geheimnis der Eucharistie. Summa theologica III 73-83*, übersetzt von Augustin Hiedl (= Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 30), Salzburg Leipzig, 383-581.
- Zawilla, R. (1985): The Biblical Sources of the Historiae Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas, University of Toronto 1985 (Diss. Masch.).