

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

## LEIB CHRISTI – GABE DES LEBENS

*Zur poetischen Theologie des Hymnus «Sacris Solemniis»  
des Thomas von Aquin*

In seiner letzten Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003) ruft Johannes Paul II. dazu auf: «Machen wir uns die Empfindungen des heiligen Thomas von Aquin zu eigen, dieses vortrefflichen Theologen und gleicherweise leidenschaftlichen Poeten des eucharistischen Christus.»<sup>1</sup> Diese Aussage ist bemerkenswert. Sie erinnert daran, dass Thomas von Aquin nicht nur ein herausragender Denker, sondern auch respektabler Dichter gewesen ist. Sein Name steht gemeinhin für die Hochform scholastischer Theologie, für subtile begriffliche Unterscheidungen und substanzontologische Spekulationen, dass er zugleich Gebete und Dichtungen vorgelegt hat, deren Sprachmacht und Klang Komponisten wie Palestrina, Orlando di Lasso, Mendelssohn-Bartholdy, Bruckner und Messiaen zu Vertonungen inspiriert haben, ist weniger bekannt. Seine eucharistischen Hymnen, deren poetische Qualität kein Geringerer als James Joyce gerühmt hat<sup>2</sup>, legen die Spiritualität eines Theologen offen, für den die Betrachtung der Schrift, aber auch die tägliche Feier der hl. Messe selbstverständlich gewesen ist. Lehre und Leben, wissenschaftliche Theologie und Spiritualität treten bei Thomas nicht auseinander. Thomas von Aquin, der sich um die Rezeption des *corpus aristotelicum* verdient gemacht hat und Maßstäbe für die theologische Reflexion gesetzt hat, ist zugleich ein kontemplativer Beter gewesen. Seine Hymnen haben die Eucharistieförmigkeit weit über das Mittelalter hinaus geprägt, ja sie sind bis heute im liturgischen Leben der katholischen Kirche präsent – und finden neuerdings wieder verstärktes Interesse.<sup>3</sup>

*JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

### 1. Zum historischen Hintergrund der eucharistischen Hymnen

Die eucharistischen Hymnen des Thomas sind bekanntlich mit der Entstehung des Fronleichnamfestes eng verbunden. Das Fest geht auf eine Bewegung in Belgien zurück. Die gesteigerte Verehrung für das hl. Altarsakrament, die dort im 13. Jahrhundert aufkam, dürfte eine Reaktion auf die Bestreitung der Realpräsenz durch die Katharer und Albigenser gewesen sein. Auch die Theologie von Berengar von Tours, der im zweiten Abendmahlsstreit eine spiritualistische Deutung der Eucharistie vertreten hat, darf als Kontrastfolie für die gesteigerte Hostienverehrung gesehen werden.<sup>4</sup> Die eucharistische Bewegung in Lüttich ging auf die Initiative frommer Frauenkreise, der Beginen und insbesondere der hl. Juliane († 1258), zurück.<sup>5</sup> Die Augustinernonne Juliane hatte ab 1209 wiederholt Visionen, in denen sie einen Mond sah, der an seinem Rand eine Bruchstelle aufwies. Der Mond stehe für die Kirche, die dunkle Bruchstelle für ein noch fehlendes Fest im kirchlichen Kalender, wurde ihr in einer Vision bedeutet. Es sei der Wille Christi, «dass zur Mehrung des Glaubens [...] und zum gnadenvollen Fortschritt der Auserwählten die Einsetzung seines heiligsten Sakraments eigens gefeiert werde, und zwar mehr als am Gründonnerstag, wo ja die Kirche nur mit der Fußwaschung und dem Gedächtnis seines Leidens beschäftigt sei. An diesem Tag solle das ergänzt werden, was an den gewöhnlichen Tagen durch zu wenig Andacht und durch Nachlässigkeit unterlassen werde. Als Christus dies der Jungfrau geoffenbart hatte, trug er ihr auf, selbst mit dieser Feier zu beginnen und der Welt seinen Befehl zu verkünden.»<sup>6</sup> Ab 1240 wurde das Sakramentsfest in Beginenkreisen gefeiert, und – gegen einigen Widerstand – ordnete Bischof Robert von Lüttich 1246 an, das «Sakramentsfest» am Donnerstag nach der Oktav von Trinitatis im ganzen Bistum zu begehen.

1261 wurde Jacques Pantaléon, der von 1243–1248 als Archidiakon in Lüttich tätig gewesen war und als geistlicher Begleiter in engem Austausch mit den Beginen gestanden hatte, zum Papst gewählt. Als Urban IV. promulgierte er am 11. August 1264 die Bulle *Transiturus de hoc mundo*<sup>7</sup>, welche als neues Fest für die ganze lateinische Kirche das *Festum Sanctissimi Corporis Christi* einführte, und zwar mit der dreifachen Absicht, (1) eucharistische Irrlehren zu widerlegen, (2) mangelnde Andacht wiedergutzumachen und (3) der Einsetzung des Sakraments dankbar und freudig zu gedenken. Thomas von Aquin, der sich nach seinem ersten Pariser Lehraufenthalt mehrere Jahre in unmittelbarer Nähe der päpstlichen Kurie in Orvieto aufhielt (1261–1265)<sup>8</sup>, pflegte mit dem Papst freundschaftlichen Umgang. Er hat für Urban IV. einige Auftragswerke verfasst, darunter die *Catena aurea*. Insbesondere wurde er mit den Vorbereitungen des Fronleichnamsoffiziums betraut, er hat also unter

Rückgriff auf Vorlagen die Liturgie dieses Tages konzipiert und zu diesem Anlass die eucharistischen Hymnen verfasst. Dies geht aus einem Bericht des Bartholomäus von Lucca (1236–1336)<sup>9</sup> hervor, dem Biographen des Thomas, der von 1272–1274 sein Schüler in Neapel und zugleich sein Begleiter und Beichtvater gewesen ist.<sup>10</sup> Wilhelm von Tocco bestätigt in seiner *Vita de Thomaso de Aquino*, der wohl aufschlussreichsten Quelle zur Biographie des Thomas, diese Sicht.<sup>11</sup>

Bemerkenswert ist, dass Thomas von Aquin in seinen eucharistischen Hymnen die Anliegen aus der Bulle Urbans IV. aufnimmt und in Variationen einer poetischen Theologie näher entfaltet. Der Ton der Hymnen bringt *Dankbarkeit und Freude* über das Geschenk der verborgenen Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Zeichen zum Ausdruck. Um den Zweifel an der Realpräsenz zu zerstreuen, wird das *Mysterium der Wandlung*, das Thomas im Rahmen seiner Transsubstantiationslehre ontologisch durchleuchtet hat, wiederholt eindrucksvoll besungen. Dabei räumen die Hymnen das sinnliche Verifikationsdefizit – die Gegenwart des Herrn ist an den eucharistischen Gestalten nicht wahrnehmbar – offen ein, rufen die Gläubigen aber dazu auf, das Wort der Wahrheit gläubig aufzunehmen und wirkliche Gegenwart des Herrn in den konsekrierten Gaben von Brot und Wein zu verehren.<sup>12</sup> Die Verschränkung der Zeiten im Sakrament spielt ebenfalls eine wichtige Rolle, wenn die Erinnerung an das letzte Abendmahl und die sog. Einsetzung der Eucharistie (*signum rememorativum*), die sakramentale Gegenwart Christi in den Gaben von Brot und Wein als Quelle kirchlicher Gemeinschaft (*signum demonstrativum*) sowie die eschatologische Bedeutung der Eucharistie als Angeld der kommenden Herrlichkeit (*signum prognosticum*) zusammengenommen werden. Die *mangelnde Andacht* beim Empfang der Eucharistie – wer kann wirklich ermessen, was geschieht, wenn er sich durch die Teilnahme an der Kommunion in die Lebenswirklichkeit Christi hineinnehmen lässt? – wird durch dankbares Staunen, aber auch durch betrachtendes Verweilen vor dem Geheimnis der verborgenen Gegenwart Christi aufgefangen, wie vor allem der wohl schönste Hymnus *Adoro te devote* deutlich macht. Auffällig ist, dass die Selbsthingabe Jesu Christi für uns, aber auch das innere Zueinander von Abendmahl und Eucharistie in der poetischen Theologie der Hymnen in Begriffen der Gabe, der Selbsthingabe, der Weitergabe zur Sprache gebracht wird. Dies sei exemplarisch am Hymnus *Sacris solemniis* verdeutlicht:

SACRIS SOLEMNIIS iuncta sind gaudia,  
Et ex præcordiis sonent præconia,  
Recedant vetera, nova sint omnia,  
Corda, voces, et opera.

Mit heiligen Festen mögen sich Freuden verbinden,  
und aus den Herzen mögen tönen Preisungen;  
zurückweichen möge das Alte, neu sei alles:  
Herzen, Stimmen und Werke.

Noctis recolitur cena novissima,  
Qua Christus creditur agnum et azyma  
Dedissee fratribus, iuxta legitima  
Priscis indulta patribus.

Es wird das letzte Abendmahl erinnert,  
bei dem Christus dem Glauben nach ein Lamm  
und ungesäuerte Brote / den Brüdern gegeben hat,  
gemäß den gesetzlichen Bestimmungen für die  
Vorväter.

Post agnum typicum, expletis epulis,  
Corpus Dominicum datum discipulis  
Sic totum omnibus, quod totum singulis,  
Eius fatemur manibus.

Nach dem hinweisenden Lamm, nach vollzogenem  
Festmahl / wurde der Herrenleib gegeben den  
Jüngern, / und zwar allen ganz, weil ganz jedem  
Einzelnen,  
aus seinen - bekennen wir - Händen.

Dedit fragilibus corporis ferculum,  
Dedit et tristibus sanguinis poculum,  
Dicens: Accipite quod trado vasculum;  
Omnes ex op bibite.

Er gab den Gebrechlichen des Leibes Speise.  
Er gab auch den Traurigen des Blutes Kelch,  
indem er sagte: Empfangt den Becher, den ich  
übergebe: «Trinkt alle daraus.»

Sic sacrificium istud instituit,  
Cuius officium committi voluit  
Solic presbyteris, quibus sic congruit,  
Ut sumant, et dent ceteris.

So hat er dieses Opfer eingesetzt,  
Dessen Dienst er anvertraut wissen wollte  
Allein den Priestern, denen es so zukommt,  
dass sie nehmen und den anderen geben.

Panis angelicus fit panis hominum,  
Dat panis cælicus figuris terminum.  
O res mirabilis: manducat Dominum  
Pauper, servus et humilis.

Engelsbrot wird Brot der Menschen;  
es gibt das Himmelsbrot den Figuren das Ziel;  
O wunderbare Wirklichkeit! Es isst den Herrn  
der Arme, Diener und Knecht.

Te, trina Deitas unaque, poscimus,  
Sic nos tu visita, sicut te colimus:  
Per tuas semitas duc nos quo tendimus,  
Ad lucem quam inhabitas. Amen.

Dich, dreieinige Gottheit, rufen wir an:  
So suche du uns heim, wie wir dich verehren;  
auf deinen Pfaden führe uns, wohin wir streben,  
zum Licht, in dem du wohnst. Amen.

## 2. Selbstgabe Christi als rituelle Innovation: der Hymnus *Sacris solemnis*

Der Hymnus *Sacris solemnis* wird im Fronleichnam-Offizium zur Matutin, also zur frühen «Morgenröte»<sup>13</sup>, gebetet und hat damit die Stellung einer hymnischen Ouvertüre inne. Er präludiert viele Motive und umfasst sieben Strophen, die durch eine auffällige Semantik der Gabe bestimmt sind, wie das häufige Vorkommen der Verben *dare* und *tradere* anzeigt.<sup>14</sup> Nach einer festlichen Einstimmung, die sich sprachlich durch Alliterationen und Assonanzen auszeichnet, folgt in der zweiten Strophe eine historische Reminiszenz an das letzte Mahl Jesu, das – entsprechend der Chronologie der Synoptiker – als Paschamahl gekennzeichnet wird. Die dritte Strophe lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass nach dem Mahl, das gemäß den Vorschriften der Tora gefeiert wird, die rituelle Innovation erfolgt, wenn der «Leib des Herrn» den Jüngern gegeben wird. Näher untergliedert sich diese Selbstgabe Christi in zwei Handlungen: die Gabe des Leibes und die Gabe des Blutes. Die vierte Strophe stellt die Duplizität dieser Vollzüge durch die anaphorische Stellung des Wortes *dedit* poetisch eindrucksvoll heraus. Zugleich legt sie einen Schwerpunkt auf die Gabe des Blutes, wenn sie den das Kelchwort begleitenden Auftrag Jesu nahezu wörtlich zitiert: «Trinkt alle daraus.» Man wird in dieser Strophe, die kompositorisch die Mitte des Hymnus' ausmacht, den Höhepunkt erkennen dürfen. Kaum zufällig liefert die folgende Strophe einen theologischen Kommentar zur Gabe des Blutes, wenn sie den Terminus «Opfer» (*sacrificium*) bemüht und hervorhebt, dass Christus diesen Dienst in der fortlaufenden Geschichte durch Priester begangen wissen wollte, die gleichsam als «Instrumente» der Weitergabe (*traditio*) fungieren. Die beiden Schlussstrophen setzen sich von den vorherigen ab, wie der Tempuswechsel, aber auch die emphatischen Ausrufe zeigen. Die fünfte Strophe besingt die Wandlung von Menschen- in Engelsbrot und setzt durch die Akzentuierung des Brotes (*panis*<sup>15</sup>) einen Kontrapunkt zur bisherigen Fokussierung auf die Gabe des Blutes. In der letzten Strophe mündet der Hymnus in eine Doxologie des dreieinen Gottes. Er wechselt in die direkte Gottesanrede, wie die emphatische Invokation «*Tè, trina Deitas unaque*» erkennen lässt. Sprachlich begegnen nur hier Formen, die das Zwiegespräch zwischen den Betern und Gott poetisch inszenieren und der Bitte der betenden Gemeinschaft nachdrücklich Ausdruck verleihen, dass ihr Streben das Ziel der ewigen Seligkeit erreichen möge.<sup>16</sup> Nach diesem Überblick über den Aufbau des Hymnus sei versucht, im Sinne einer Feineinstellung die einzelnen Strophen noch etwas genauer zu beleuchten.

Jedes Fest unterbricht den Alltag, es ist Anlass zur Freude und verschränkt die Erinnerung an den Ursprung mit dem Ausblick auf Kommendes. Der

Beginn des Hymnus *Sacris solemniis* artikuliert diese Freude am frühen Morgen des Fronleichnamsfests, das nach Absicht Papst Urbans IV. gerade Dank und Freude über das Sakrament der Eucharistie in den Mittelpunkt rücken soll. Bis ins Vokabular hinein nimmt der Hymnus diese Intention auf, wenn er betont, dass die Freude aus voller Brust (*ex praecordiis*) heraustönen (*praeconia*) solle.<sup>17</sup> Die daktylische Metrik, die bunte Vielfalt an Vokalen und die assonanzreichen Wendungen tragen zur Evokation der Freude bei, in welche die Beter des Hymnus' einstimmen sollen. Das Alte möge weichen, dem Neuen Raum gegeben werden.<sup>18</sup> Hier wird nicht nur das typologische Verhältnis zwischen dem «alten» Pascharitual Israels und dem «neuen» Paschalamm Jesus Christus angesprochen<sup>19</sup>, sondern auch die Bedürftigkeit (*fragilibus*) und Traurigkeit (*tristibus*), die der Freude des Festes weichen sollen. Die Emphase des Neuen soll alles bestimmen: das Denken und Empfinden (*corda*), die Worte und Lieder (*voces*), aber auch das Handeln (*opera*).<sup>20</sup>

Das Fest, das gefeiert wird, hat eine Vorgeschichte, die nun eingeblendet wird. Es geht in der zweiten Strophe zunächst um den alttestamentlichen Hintergrund, ohne den die Stiftung des Neuen Bundes nicht zu verstehen ist: das Paschafest. Dieses stellt das Gedenken an den nächtlichen Auszug des Volkes Israel aus Ägypten ins Zentrum. Das Blut des Lammes, das an die Türpfosten gestrichen wird, ist ein Zeichen des Heils: «Wenn ich das Blut sehe, werde ich an euch vorübergehen, und das vernichtende Unheil wird euch nicht treffen, wenn ich in Ägypten dreinschlage» (Ex 12, 13). Wie bereits der Vesperhymnus *Pange lingua* stellt auch *Sacris solemniis* eigens heraus, dass Jesus sich nicht über die rituellen Vorschriften des Paschafestes hinweggesetzt, sondern diese genau eingehalten hat.<sup>21</sup> Schon die Zeitangabe (*noctis*) macht dies deutlich. Jesus hat das letzte Mahl mit seinen Jüngern *nachts* begangen (vgl. Mt 26, 20; Mk 14, 17; Lk 22, 14; 1 Kor 11, 23). Damit knüpft er an den *nächtlichen* Verzehr des Lammes (*agnus*) mit ungesäuerten Broten (*azyma*) und Bitterkräutern beim Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten an (vgl. Ex 12, 8). Die Rede vom ungesäuerten Brot verweist auf die Materie des späteren Sakraments der Eucharistie<sup>22</sup>, sie spielt aber auch an auf die typologische Spannung zwischen altem Sauerteig (*vetus fermentum*) und ungesäuertem Brot (*azyma*), die Paulus auf den Lebensstil der Christen bezieht (vgl. 1 Kor 5, 7f.).<sup>23</sup> Das Paschalamm ragt unter allen Präfigurationen des Alten Bundes besonders hervor, weil es die drei unterschiedlichen Aspekte des Sakramentsbegriffs umfasst.<sup>24</sup>

Thomas unterscheidet in seiner Eucharistiethologie bekanntlich zwischen *sacramentum tantum* (= Brot und Wein), *res et sacramentum* (= dem wahren Leib und Blut Christi) und *res sacramenti* (= der Wirkung der Gnade bzw. der Einheit des mystischen Leibes, der Kirche). Die Figurenvielfalt des

Alten Bundes ordnet Thomas diesen Aspekten des Sakramentsbegriffs systematisch zu: Für das *sacramentum tantum* ist Melchisedek ein Vorbild, da er Brot und Wein dargebracht hat (vgl. Gen 14, 18f). Was den *Christus passus* anlangt, der *res et sacramentum* ist, so sind alle Opfer des Alten Bundes Präfigurationen, insofern sie auf die Passion vorausverweisen, besonders das Sühnopfer (Lev 23, 27).<sup>25</sup> Was schließlich die Wirkung der Eucharistie anlangt, so sieht Thomas diese im Bild des Manna, das den Israeliten auf ihrer vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste als «Brot des Himmels» (Ps 105, 40) gewährt wurde, vorausbezeichnet (vgl. Ex 16; Num 11, 7–9, vgl. Weish 16, 20).<sup>26</sup> Der Vorzug des Paschalamm-Motivs besteht nach Thomas nun darin, dass es alle drei Bezüge in sich vereinigt. Es wird *erstens* mit ungesäuerten Broten gegessen (vgl. Ex 12, 8); *zweitens* wurde es von der ganzen Gemeinschaft der Israeliten geopfert (vgl. Ex 12, 6); *drittens* wurden die Israeliten durch das an die Türpfosten gestrichene Blut des Lammes vor dem Würgeengel verschont. Die Lesungen und Gebete, die von altersher durch die Väter tradiert werden, erinnern an dieses Befreiungshandeln Gottes (vgl. Ex 12). Die Observanz gegenüber den rituellen Vorschriften der Tora zeigt, dass auch Jesus sich in die Tradition der Väter stellt und sich als Sohn des jüdischen Volkes zu erkennen gibt – Thomas bedenkt in der Christologie ausdrücklich die heilsgeschichtliche Bedeutung der Beschneidung Jesu.<sup>27</sup> Bemerkenswert ist im Hymnus *Sacris solemniis*, dass die Jünger, mit denen Jesus das letzte Mahl feiert, als «Brüder» (*fratres*) bezeichnet werden. Dadurch wird eine Gleichrangigkeit zum Ausdruck gebracht, die sich auf die gemeinsame Zugehörigkeit zum Volk Israel und die von allen geteilte Tora-Observanz beziehen lässt. In dem Moment aber, wo es zur Gabe des *corpus dominicum*, des *Herrenleibes* kommt, die über den Horizont des Alten Bundes hinausgeht, ändert der Hymnus die Sprache und bezeichnet den Unterschied zwischen Meister und «Jüngern» (*discipuli*).

In das Paschafest eingebettet, erfolgt die Stiftung des Neuen Bundes. Kontinuität und Innovation werden zusammengesehen. Emphatisch spricht der Hymnus vom letzten Mahl als *coena novissima*. Die rituelle Innovation erfolgt – wie der Hymnus hervorhebt – *post agnum typicum*, also *nach* dem Sättigungsmahl.<sup>28</sup> Der Herrenleib wird den Jüngern gegeben, genauer: es ist das Bekenntnis der Beter (*fatemur*), dass den Jüngern das *corpus dominicum* gegeben wurde, und zwar jedem Einzelnen ganz, weil der *Christus totus* in jedem Teil der eucharistischen Gestalten enthalten ist. Der Hymnus setzt hier die Konkomitanzlehre voraus, ohne sie näher zu erläutern.<sup>29</sup> Die Selbst-Gabe übermittelt Christus den Seinen durch seine eigenen Hände – *se dat suis manibus*.<sup>30</sup> Es ist kaum zufällig, dass hier die Hände ausdrücklich erwähnt werden. Sie sind es, die das Brot brechen und verteilen, den einen

Kelch des Heils an alle zirkulieren lassen. Für die Weitergabe (*traditio*) des Vermächtnisses der Eucharistie werden diese manuellen Akte nicht unbedeutend sein.

Wem aber wird die Gabe gegeben? Die vierte Strophe, die in der Mitte des Hymnus' steht, spricht den affektiven Zustand der Jünger an, denen der baldige Abschied, ja der nahende Tod ihres Meisters schmerzlich vor Augen steht. Von menschlicher Bedürftigkeit (*fragilis*) und Traurigkeit (*tristis*) ist die Rede. Der Hymnus zeigt ein Sensorium für die affektive Dimension des Geschehens, das die Jünger am Vorabend des Todes Jesu durchlebt und durchlitten haben.<sup>31</sup> Auf die Sorgen und Ängste seiner Anhänger reagiert Jesus mit einer doppelten Gabe, die sprachlich durch das anaphorische, jeweils am Versbeginn positionierte *dedit* eigens hervorgehoben wird: Den Trostbedürftigen hat er ein Stück seines Leibes (in dem er ganz enthalten ist) gegeben – den von Trauer Erfüllten den Kelch seines Blutes. Die Begriffe *ferculum* und *poculum* verdienen in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit. Das Wort *ferculum*, das auch im folgenden Hymnus *Verbum supernum* verwendet wird, ist ein selten gebrauchtes und ungewöhnliches Wort.<sup>32</sup> *Ferculum* leitet sich her von *ferre* und bezeichnet eine Tragbahre oder auch ein Tablett für Speisen. Im Sinnzusammenhang des Hymnus' *Sacrum solemniss* wird die eucharistische Speise zur tragenden Stütze für den schwachen Menschen. Die ärztliche Hintergrundmetaphorik, die das Wort *ferculum* – Tragbahre evoziert, erinnert nicht nur an die Rede von der Eucharistie als «Arznei der Unsterblichkeit» (Ignatius von Antiochien), sondern auch an den Hymnus *Verbum supernum*, in dem es heißt: «*Da robur, fer auxilium* – Gib Kraft, bring Hilfe.» – Der Begriff *poculum* hingegen bezeichnet in Ps 101, 10 den Becher, in dem sich der Trauernde seinen Trank mit Tränen mischt (*et poculum meum cum fletu miscebam*). Die Gläubigen sind von Versuchungen heimgesucht, welche die Freude des Evangeliums ersticken können: die Sorge über die Nöte des Alltags, stille Resignation und Trauer können dem Glauben die lebendige Dynamik nehmen. Die eucharistische Speise ist ein Remedium dagegen. Sie kann den Becher der Tränen in den Kelch des Segens und der Freude verwandeln, wie es der Eingang des Hymnus besingt: *Sacris solemniss iuncta sint gaudia*. Es darf als besonderes Zeichen der göttlichen Freigebigkeit gewertet werden, dass der Geber in der Gabe selbst enthalten ist<sup>33</sup> – was Dankbarkeit und Freude bei den Empfängern hervorruft.<sup>34</sup> Der Hymnus stellt die sakrifizielle Dimension dieser Selbstgabe durch die nahezu wörtliche Einblendung der *verba testamenti* heraus (vgl. Mt 26, 27: «*dedit illis dicens bibite ex eo omnes*»; bzw. nach dem Canon Romanus: «*dicens: Accipite, et bibite ex eo omnes*»). Dadurch, dass *alle* aus dem *einen* Kelch trinken – ein vom jüdischen Festmahl abweichender Ritus –,

erhalten alle Anteil an dem Heil, das durch den blutigen Tod am Kreuz erwirkt wird.

Durch die doppelte Gabe des Brotes und des Kelches ist – wie es in der nächsten Strophe heißt – die Einsetzung des Opfers (*institutio sacrificii*) vollzogen. Nur an dieser Stelle findet sich in den eucharistischen Hymnen der Begriff *sacrificium*, den Thomas in der *S. th.* vor allem im Zusammenhang mit dem Ritus der Eucharistie näher expliziert.<sup>35</sup> In der ersten *Lectio* des Fronleichnamsoffiziums heißt es erläuternd, dass Christus «seinen Leib für unsere Versöhnung auf dem Altar des Kreuzes Gott als Opfertgabe (*hostia*) dargebracht habe» – und im Blick auf das vergossene Blut wird die sakrifizielle Dimension seines Sterbens mit den Motiven des Lösegeldes (*pretium*) und der Reinwaschung (*lavacrum*) näher beschrieben.<sup>36</sup> Die Befreiung aus der Knechtschaft und die Reinigung von den Sünden ist durch das Blut Christi erkaufte. Das Gedächtnis und die darstellende Vergegenwärtigung der Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz werden in der Feier der Eucharistie vollzogen, die darum auch *sacrificium* genannt wird. Wer das Gedächtnis dieses Opfers feierlich begeht, ist aufgerufen, sein Leben selbst von dieser Hingabebewegung Christi bestimmen zu lassen. Das gilt zunächst für die Priester, die den Dienst des Opfers – das *officium* – fortlaufend versehen. Der Hymnus spricht von den *presbyteri*, die ihre Vollmacht nicht aus sich selbst, sondern ebenfalls als sakramentale Gabe empfangen haben.<sup>37</sup> Was sie empfangen, das sollen sie den anderen weitergeben – *dent ceteris*. Mit dem Empfang der Gaben, in denen Christus selbst seine verborgene Gegenwart schenkt, geben sie ihre Bereitschaft zu erkennen, sich in die Dynamik der Selbstgabe Christi einzuschreiben. Das singularische *dedit* Jesu wird in das pluralische *dent* überführt, auf dass die *eine* Selbstgabe Christi in den Priestern *viele* Diener finde, die sie an die anderen weitergeben.<sup>38</sup> Es wäre gleichsam Verrat an der Gabe, sie für sich behalten und nicht weitergeben zu wollen.

Die sechste Strophe besingt das *Geheimnis der Wandlung*. Das Brot, das im Fokus der Aufmerksamkeit steht – es wird dreimal das Wort *panis* eingeflochten –, wird verwandelt in Engels-, ja Himmelsbrot.<sup>39</sup> Im eucharistischen Brot konvergieren alle Vorausbilder. Der Zusammenhang zwischen den Präfigurationen und der wunderbaren Heilswirklichkeit, die vom Hymnus emphatisch beschworen wird – *o res mirabilis* – wird von Thomas von Aquin auch in anderem Zusammenhang bedacht.<sup>40</sup> Das Alte Testament und seine Verheißungen sind durch das Kommen Christi nicht wert- und nutzlos; im Gegenteil: Man kann Jesus Christus und das Sakrament der Eucharistie nur verstehen, wenn man sie auf der Folie der alttestamentlichen Verheißungen deutet. Das eigentliche Wunder aber besteht darin, dass der

Mensch, dessen Zustand durch die Attribute *miser* und *humilis* charakterisiert wird, Christus, den Herrn, in sich aufnimmt, wenn er das *panis caelicus* isst (*manducat*), das ihm bereits jetzt ein Angeld der künftigen Herrlichkeit ist (*futurae gloriae pignus*), wie es in der Antiphon des Fronleichnamsoffiziums zum Magnificat heißt.

### 3. Anstöße für die Eucharistiespiritualität heute

Bei der Lektüre eines mittelalterlichen Hymnus stellt sich ohne Zweifel die Erfahrung der hermeneutischen Fremdheit ein. Denn die Vorstellungs-, Sprach-, und Bildwelten, die im 13. Jahrhundert selbstverständlich waren, sind es heute nicht mehr. Dennoch lohnt sich die Lektüre, weil das, was vergangenen Generationen wichtig war, heute nicht einfach unwichtig sein kann, zumindest dann, wenn es in der Geschichte der Kirche einen Überlieferungsstrom gibt, der sich bei aller Veränderung der Zeiten im Entscheidenden doch treu bleibt. Die mittelalterliche Eucharistiespiritualität legt den Schwerpunkt auf die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Sie konzentriert sich auf den Augenblick der Konsekration, in dem der Priester im Namen Christi die *verba testamenti* spricht und sich die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi vollzieht. Die Elevation der Hostie, der Gestus des Kniens, das Läuten der Glocken sind wahrnehmbare Zeichen – Alteritätsinsignien –, welche auf die Bedeutung des Wandlungsgeschehens hinweisen. Der Mahl- und Gemeinschaftscharakter der Eucharistie, der im 20. Jahrhundert durch die Liturgische Bewegung und das II. Vatikanum wieder verstärkt ins Bewusstsein gerückt wurde, aber auch der ananetisch-epikletische Charakter des Eucharistischen Hochgebetes treten in der mittelalterlichen Betrachtungsweise eher zurück. Darin liegt sicher ihre Grenze. Gleichwohl kann die mittelalterliche Eucharistiespiritualität auch heute bereichernde Impulse geben und das Sensorium für das Mysterium der verborgenen Gegenwart Christi neu schärfen.

*Reale Gegenwart – Sammlung der Zerstreuten.* Der Verlust der Fähigkeit, sich zu konzentrieren und gegenwärtig zu sein, gehört zur Signatur unseres beschleunigten Zeitalters. Peter Handke mahnt: «Übe die Gegenwart»<sup>41</sup> und Botho Strauß beobachtet: «Gegenwärtige Menschen sind selten, die überwiegende Mehrzahl begegnet uns im Gewand eines allgemeinen, stets schon wieder überholungsbedürftigen Gegenwartskonzepts.»<sup>42</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint der geläufige Vorbehalt gegenüber der Engführung der Eucharistie auf den Aspekt der Realpräsenz in anderem Licht. Die Kon-

zentration auf die konsekrierte Hostie und die damit verbundene Schaufrömmigkeit werden ja oft als *Verdinglichung* kritisiert. Die konsekrierte Hostie – das *Ding* – sei zum Idol gemacht worden, wo es beim Herrenmahl doch zunächst und vor allem um die Begegnung mit einer *Person* gehe. Allerdings besteht die Pointe des eucharistischen Geschehens darin, dass in der Gestalt von Brot und Wein die verborgene Gegenwart einer Person verehrt wird. Gerade die Materialität des Dings, die unserem Bewusstsein gegenübersteht – *o res mirabilis* –, macht uns die irreduzible Exteriorität der Person Christi bewusst. Seine Gegenwart ist eben nicht das Produkt menschlicher Erinnerungsleistung, sondern unverfügbare Gabe des auferweckten Gekreuzigten selbst, der unsere Aufmerksamkeit sammelt. Wie wir beim Empfang der Kommunion nicht einfach den Leib Christi in unser organisches Leben assimilieren, sondern vielmehr selber in den mystischen Organismus des Leibes Christi assimiliert werden<sup>43</sup>, so stellen wir bei der eucharistischen Betrachtung nicht Christus in den Horizont unserer Gegenwart, sondern werden selbst in den Horizont seiner Gegenwart hineingenommen. Dies geschieht nicht automatisch, sondern nur, wenn wir bereit sind, uns in seine Gegenwart hineinnehmen zu lassen. Wer sich Zeit nimmt und seine von Sorgen und Nöten durchsetzte Gegenwart, die der Hymnus durch die Worte *fragilis* und *tristis* andeutet, in die Gegenwart Christi hineinstellt, der wird sein Leben mit anderen Augen, genauer mit den Augen des ganz Anderen sehen: «Ich sehe Ihn und Er sieht mich – Je Le vise et Il me vise.»<sup>44</sup> In diesem Wort eines einfachen Gläubigen ist das Wesen der eucharistischen Anbetung ausgesprochen, das heute vielen Gläubigen fremd geworden zu sein scheint. Dabei konfrontiert uns die Präsenz des Allerheiligsten mit dem «*Allenwirklichsten*» (Peter Handke), das unsere immer begrenzte und vagabundierende Aufmerksamkeit sammelt und zentriert. Der in der Gestalt des Brotes anwesende Christus ist es, der uns zum Verweilen einlädt. Indem wir uns eine Weile auf Christus, den Anderen, einlassen, kann unser Leben selbst anders werden. Kontemplative Eucharistieförmigkeit, die unterschiedliche Formen kennt, reagiert so immer auch auf die Tatsache, dass im Augenblick des Empfangs der Hostie (und in der kurzen Stille danach) das Unermessliche kaum zu ermessen ist, dass Jesus Christus, der in seinem Leben und Sterben alles für uns gegeben hat, sich hier in sakramentaler Gestalt neu schenkt. Das betrachtende Verweilen vor dem Tabernakel oder eucharistische Andachten sollten daher nicht in Konkurrenz, sondern als komplementäre Ergänzung zur liturgischen Feier der Eucharistie verstanden werden.

*Hingabe als Vorzeichen von Abendmahl – Passion – Eucharistie.* Schon das Leben Jesu steht unter dem Vorzeichen des Daseins für andere. Diese Proexistenz

verdichtet sich im Abendmahl in einer testamentarischen Geste. Jesus nimmt Brot und Wein, spricht den Segen darüber und verteilt die Gaben, mit denen er sich selbst identifiziert, an die Seinen. Durch diese Zeichenhandlung, die von neuen deutenden Worten begleitet wird, antizipiert Jesus zugleich, was in der Passion geschehen wird. Er nimmt den bevorstehenden Tod «von innen her an und verwandelt ihn in eine Tat der Liebe. Was von außen brutale Gewalt ist – die Kreuzigung –, wird von innen her ein Akt der Liebe, die sich selber schenkt, ganz und gar.»<sup>45</sup> Der Tod wäre sinnlos gewesen und hätte als tragisches Ende eines außergewöhnlichen Menschen aufgefasst werden können, wenn Jesus nicht selbst seinem Sterben vorweg eminente Bedeutung zugesprochen hätte. *Mein Leib für euch gegeben – mein Blut für euch vergossen.* Auf der Linie des Vierten Gottesknechtliedes (vgl. Jes 52, 13–53, 12) deutet er sein Geschick als stellvertretendes Sterben für die Vielen: Er ist der Gottesknecht, der sich hingibt «für das Leben der Welt» (Joh 6, 51). Was im Abendmahlssaal in Anwesenheit der Jünger in den Zeichen von Brot und Wein vollzogen wird, was im Garten Getsemani in der Einsamkeit des nächtlichen Gebetes dramatisch errungen wird – die freiwillige Einstimmung in den Willen des Vaters –, das wird «im Fleisch» eingelöst im Sterben auf Golgotha. Die brutale Gewalt der Hinrichtung wird von innen her verwandelt in einen Akt der Liebe. Das Testament dieser Liebe, die bis ins Äußerste geht, wird in jeder Feier der Eucharistie vergegenwärtigt und zur Darstellung gebracht. Dieses Gedächtnis des Lebens und Sterbens Christi für uns kann uns nicht gleichgültig lassen.

*Wandlung der Gaben als Gabe der Verwandlung.* Es sind die Priester, die das anamnetisch-epikletische Segensgebet über die Gaben von Brot und Wein sprechen, weil ihnen die Vollmacht übertragen wurde, im Namen Jesu Christi zu sprechen. Aber die Verwandlung der Gaben – *verbum caro panem verum / verbo carnem efficit* – ist kein Selbstzweck, erst recht kein magisches Ritual: «Leib und Blut werden uns gegeben, damit wir verwandelt werden.»<sup>46</sup> Die Präsenz des Gebers in der Gabe anerkennen, heißt danken. Und diese Dankbarkeit und Freude über die Freigebigkeit des Gebers, die Thomas in seinen Hymnen zum Ausdruck bringt, bewährt sich in der Bereitschaft, sich seine Haltung zu Eigen zu machen und nun selbst zu geben. Darin besteht das Opfer der Kirche. Empfangen, um zu geben, um weiterzugeben. Mit dem Empfang der eucharistischen Gaben ist jedenfalls der Anstoß zur bereitwilligen Übernahme von Aufgaben verbunden, an die Benedikt XVI. in seiner Predigt auf dem Marienfeld in Köln erinnert hat: «Weil wir den gleichen Herrn empfangen und er uns aufnimmt, in sich hineinzieht, sind wir auch untereinander eins. Aber das muss sich im Leben zeigen. Es muss

sich zeigen in der Fähigkeit des Vergebens. Es muss sich zeigen in der Sensibilität für die Nöte des anderen. Es muss sich zeigen in der Bereitschaft zu teilen. Es muss sich zeigen im Einsatz für den Nächsten, den nahen wie den äußerlich fernen, der uns angeht.»<sup>47</sup>

*Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit.* Immer wieder stellt Thomas in seinen Hymnen die eschatologische Dynamik der Eucharistie heraus. Den Gläubigen, die «Grenzgänger in den Gasthäusern des Lebens» (George Steiner) sind und, heilsgeschichtlich betrachtet, im Interim zwischen Himmelfahrt und Parusie leben, wird mit dem *panis vivus et vitalis* eine Gabe hinterlassen, die sie auf ihrem Weg begleitet und stärkt. Die Eucharistie ist *viaticum*, das dem *homo viator* hilft, das Ziel seines Weges im Blick zu behalten, sich auf den Straßen des Lebens nicht zu verirren, sondern das Land der Lebenden – die *terra viventium* – im Blick zu behalten. Die Frage: «Wenn ich nicht mehr der Gehende sein werde, wer werde ich dann sein?»<sup>48</sup> verweist auf ein nicht vorwegnehmbares Jenseits der Pilgerschaft, auf ein Ziel, in das die «Ausfahrt in die Unendlichkeit»<sup>49</sup> dereinst einmünden wird. Sich unterwegs das *panis vivus et vitalis* als Proviant geben zu lassen, das heißt schon im Gehen einen Vorgeschmack dieses Zieles zu bekommen und – zumindest anfanghaft – in die todüberwindende Haltung des «Anführers zum Leben» hineinzuwachsen. Eucharistische Identität, die sich nicht an das Leben klammert, sondern die Zeit des Lebens als Gabe empfängt, kommuniziert schon jetzt mit dem Geber, der vorangegangen ist, um die Wohnungen im Hause des Vaters zu bereiten. Für jetzt aber bleiben Brot und Wein – «die Gaben der Hinterlassenschaft», die Botho Strauß einmal «Angebinde der Abwesenheit»<sup>50</sup> genannt hat. Christus ist physisch abwesend, aber zeichenhaft anwesend, er kommt in Brot und Wein nahe und ist verborgen doch gegenwärtig. Durch die geistliche Speise – das *alimentum spirituale* – gewährt er uns schon jetzt Anteil an seinem Leben, das keinen Tod mehr kennt. Er stillt so den menschlichen Hunger nach Leben, den keine «Auferstehungstechnologie»<sup>51</sup> je wird stillen können. Als «Arznei der Unsterblichkeit» ist der Leib Christi Gabe des Lebens *par excellence*.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159), Bonn 2003, Nr. 62.

<sup>2</sup> James JOYCE, *The Portrait of the Artist as a Young Man*, New York 1967, 333: «Perhaps Aquinas would understand me better than you. He was a poet himself. He wrote a hymn for Maundy Thursday. It begins with the words *Pange lingua gloriosi*. They say it is the highest glory of the hymnal. It is an intricate and soothing hymn. I like it.»

<sup>3</sup> Vgl. Raniero CANTALAMESSA, *Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht großer Hymnen*, Freiburg 2006; Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg <sup>2</sup>2011; Alex STOCK, *Lateinische Hymnen*, Berlin 2012, bes. 213–232.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die instruktive Darstellung bei Helmut HOPING, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg <sup>2</sup>2013.

<sup>5</sup> Vgl. J. COTTIAUX, *Sainte Juliana de Cornillon, promotrice de la Fête-Dieu. Son pays, son temps, son message*, Lüttich 1991; Klaus SCHREINER, *Juliana von Lüttich (1193–1258). Eine Frau «in den Liliengärten des Herrn»*, in: *Zur Debatte* 38 (2008) 41–43.

<sup>6</sup> Zitiert nach Peter BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 71f.

<sup>7</sup> Die Bulle ist dokumentiert in: L. DOREZ (Hg.), *Registres d'Urbain IV*, Bd. 2/1, Paris 1901, 423–425. Vgl. dazu Th. RUSTER, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Mainz 2006, 18–32.

<sup>8</sup> Vgl. Jean Pierre TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995, 137f.

<sup>9</sup> Vgl. Pierre-Marie GY, *L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. État d'une recherche*, in: *RSPHTh* 64 (1980) 491–504, hier 492, Anm. 6.

<sup>10</sup> TORRELL, *Magister Thomas* (s. Anm. 8), 13.

<sup>11</sup> Vgl. *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Toco (1323) – édition critique*, introduction et notes Claire le Brun-Gouanvic, Toronto 1996, cap. XVIII: «Scriptis officium de corpore Christi, de mandato pape Urbani, in quo omnes, que de hoc sunt sacramento ueteres figuras exposuit, et ueritates, que de noua sunt gratia, compilauit.»

<sup>12</sup> *Quod non capis, quod non vides, / Animosa firmat fides* – heißt es in der Sequenz *Lauda Sion*, und im Hymnus *Adoro te devote* finden sich die Verse: *Visus, tactus, gustus in te fallitur / Sed auditu solo tuto creditor. / Credo quidquid dixit Dei Filius / Nil hoc verbo Veritatis uerius.*

<sup>13</sup> Im Lateinischen ist *Matuta* die Göttin der Morgenröte, ein Wort, von dem sich auch die deutsche Bezeichnung *Mette* herleitet. Vgl. zum Hintergrund A. BAUMSTARK, *Nocturna laus*, Münster 1957.

<sup>14</sup> Vgl. folgende Belege: V. 7: *dedisse*; V. 10: *datum*; V. 13: *dedit*; V. 14: *dedit*; V. 15: *trado*; V. 20: *dent*; V. 22: *dat*. In den Zeilen 7, 13, 14 und 22 stehen die Verben in exponierter Stellung am Versanfang.

<sup>15</sup> Vgl. V. 21 und 22: «*Panis angelicus fit panis hominum; / dat panis caelicus ...*»

<sup>16</sup> Durch Imperative (V. 26: *visita*; V. 27: *duc*) und Personalpronomina (V. 25: *te*; V. 26: *tu, te*) wird der dreifaltige Gott direkt angedredet. Die Verben *poscimus, colimus, tendimus* artikulieren die Anliegen der Beter.

<sup>17</sup> Schon die Bulle *Transiturus* Urbans IV. spricht eine emphatische Sprache, die der Hymnus teilweise – bis in das Vokabular hinein – aufnimmt: «O excellentissimum sacramentum, adorandum, uenerandum, colendum, glorificandum, amandum et amplectandum, precipuis magnificandum laudibus, summis *preconis* exaltandum, cunctis honorandum studiis, deuotis prosequendum obsequiis, et sinceris mentibus retinendum! O memoriale nobilissimum, intimes commendandum *precordiis*, firmiter animo alligandum, diligenter in cordis reservandum utero, et meditatione ac celebratione sedula recensendum!» DOREZ (Hg.), *Registres d'Urbain IV* (s. Anm. 7), 424.

<sup>18</sup> Der Durchbruch des Neuen wird syntaktisch durch die chiasmische Stellung akzentuiert: «Re-

cedant vetera, nova sint omnia.»

<sup>19</sup> Vgl. *Pange lingua*: «[...] et antiquum documentum / novo cedat ritui.» Dazu: TüCK, Gabe der Gegenwart (s. Anm. 1), 201–220.

<sup>20</sup> In der Bulle *Transiturus* findet sich ein Textpassus, der ähnliche Motive enthält: «Tunc enim omnium corda et vota, ora et labia hymnos persolvant leatitiae salutaris.»

<sup>21</sup> Vgl. auch *S. c. G. IV, c. 69*: «Dominus autem, quamdiu fuit in mundo, legem servavit.»

<sup>22</sup> Vgl. *S. th. III, q. 74, a. 4*.

<sup>23</sup> Vgl. *I Cor 5, 7f.* (Vulgata): «expurgate vetus fermentum ut sitis nova conspersio sicut estis azymi etenim pascha nostrum immolatus est Christus itaque epulemur in fermento malitiae et nequitiae sed in azymis sinceritatis et veritatis.»

<sup>24</sup> Vgl. *S. th. III, q. 73, a. 6*, wo das *agnus paschalis* als *praecipua figura* der Eucharistie herausgearbeitet wird.

<sup>25</sup> Vgl. *S. th. I–II, q. 101, a. 4 ad 1*: «[...] per sacrificia significatur Christus immolatus.»

<sup>26</sup> In der Sequenz *Lauda Sion* wird das Manna als Präfiguration der Eucharistie eigens aufgeführt: «Datur manna patribus.» – Vgl. zum Motiv des Manna auch den Beitrag von Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER in diesem Heft.

<sup>27</sup> Vgl. *S. th. III, q. 37*. Die Beschneidung zeigt, wie Thomas in antignostischer Absicht betont, dass Christus kein *corpus phantasticum* hatte, sondern wahrhaft Fleisch angenommen hat. Sie approbiert überdies, was Gott einst angeordnet hat. Schließlich ist sie ein Zeichen, dass Jesus aus dem Geschlecht Abrahams stammt, dem das *mandatum circumcisionis* übertragen worden war.

<sup>28</sup> Vgl. *S. th. III, q. 83, a. 2 ad 3*: «Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis suis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur; et ideo *post coenam in fine diei* hoc sacramentum consecravit et discipulis suis tradidit.» (Hervorh. J.–H. T.)

<sup>29</sup> Die Sequenz *Lauda Sion* wird ausführlicher darauf eingehen: «Fracto demum sacramento / Ne vacilles, sed memento / Tantum esse sub fragmento / Quantum toto tegitur / Nulla rei fit scissura, / Signi tantum fit fractura, / Qua nec status nec statura / Signati minuitur.» Vgl. auch *S. th. III, q. 76, a. 1* und 2. Vgl. dazu TüCK, Gabe der Gegenwart, 250f.

<sup>30</sup> So heißt es bereits im Hymnus *Pange lingua*.

<sup>31</sup> Vgl. dazu *S. th. III, q. 75, a. 5*.

<sup>32</sup> In der Vulgata findet sich nur ein Beleg (HI 3, 9). Vgl. C. BLUME, *Thomas von Aquin und das Fronleichnamfest, insbesondere der Hymnus Verbum supernum*, in: ThGl 3 (1911) 358–372, hier 368.

<sup>33</sup> Vgl. DOREZ, *Registres d’Urbain IV* (Anm. 7), 424: «[...] Semetipsum nobis exhibuit, et transcendens omnem plenitudinem largitatis omnemque modum dilectionis excellens, tribuit se in cibum. Quam singularis et ammiranda liberalitas, ubi donator venit in donum et datum est idem penitus cum datore!» (Hervorh. J.–H. T.)

<sup>34</sup> In der zweiten *Lectio* des Fronleichnamsoffiziums wird die Pazifizierung der alttestamentlichen Schlachtopfer ausdrücklich festgehalten: «Quid enim hoc convivio pretiosius esse potest, in quo non carnes vitulorum et hircorum, ut olim in lege, sed nobis sumendus proponitur Christus verus Deus?» THOMAS, *Officium de festo corporis Christi*, 277.

<sup>35</sup> Vgl. *S. th. III, q. 83, a. 1*. Vgl. auch *S. th. I–II, q. 101, a. 4 ad 2*.

<sup>36</sup> In der Summa (*S. th. III, q. 48*) greift Thomas auf eine Vielzahl von Kategorien zurück, um die soteriologische Bedeutung der Passion Christi auszusagen: *meritum, satisfactio, redemptio* und *sacrificium*. Vgl. dazu TüCK, Gabe der Gegenwart, 132–144.

<sup>37</sup> Diese Vollmachtsübertragung kommt in der damaligen Spendeformel der Ordination zum Ausdruck, wenn der Bischof spricht: «Empfange die Gewalt (*potestas*), in der Kirche sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen das Opfer darzubringen.» *S. th. III q. 82, a. 1 ad 1*: «Accipe potestatem offerendi in Ecclesia sacrificium tam pro vivis quam pro mortuis.» Vgl. zur Form des Weihesakraments *S. th. III* (Suppl.), q. 34, a. 4.

<sup>38</sup> Vgl. *S. th. III, q. 82, a. 3*: «Unde sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad

eum pertinet dispensatio.»

<sup>39</sup> Das Motiv, das auch in der Sequenz *Lauda Sion* begegnet («Ecce panis angelorum, / factus cibus viatorum, / vere panis filiorum, / non mittendus canibus.»), geht auf den Psalter zurück. Vgl. Ps 77, 24f.: «[...] et pluit illis manna ad manducandum et panem caeli dedit eis: panem angelorum manducavit homo; cibaria misit eis ad abundantiam.» Vgl. die Bulle *Transiturus*, in: DOREZ (Hg.), *Registres d'Urbain IV* (s. Anm. 7), 424: «Panem enim angelorum manducavit homo.»

<sup>40</sup> Vgl. Leo J. ELDERS, *La relation entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, selon saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue thomiste* 100 (2000) 580–602.

<sup>41</sup> Peter HANDKE, *Mein Jahr in der Niemandsbucht*, Frankfurt/M. 2004, 444.

<sup>42</sup> Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, 54.

<sup>41</sup> Vgl. *In Ioan.* VI, lect. VII (n. 972): «Non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem in se.» Vgl. auch Peter HANDKE, *Gestern unterwegs*, 157: «Der Getröstete (Johannes) ist ganz in den Tröstenden übergegangen, hat diesen, umgekehrt, sich einverleibt, und sich diesem einverleibt – und das wäre das andere Abendmahl, die andere Kommunion.»

<sup>42</sup> Vgl. zum Hintergrund dieses Wortes Francis TROCHU, *Der heilige Pfarrer von Ars. Johannes-Maria-Baptist Vianney (1786–1859)*, übersetzt von J. Widlöcher, Stuttgart–Degerloch 1952, 157, der den Pfarrer von Ars folgende Begebenheit berichten lässt: «Hier in der Pfarrei lebte ein Mann, der vor einigen Jahren gestorben ist. Frühmorgens vor seinem Gang aufs Feld, ließ er seine Hacke vor der Tür stehen, trat in die Kirche und vergaß sich dort vor seinem Gott. Ein Nachbar, der auf dem gleichen Stück arbeitete und die Gewohnheit hatte, ihn zu beobachten, wunderte sich über seine Abwesenheit. Er kehrte um, und im Gedanken, er könnte ihn vielleicht daselbst treffen, kam ihm der Einfall, in die Kirche zu gehen. Tatsächlich traf er ihn dort. – «Was machst du denn so lange da?» fragte er ihn. Worauf der andere die Antwort gab: «Ich schaue den lieben Gott an, und der liebe Gott schaut mich an.»»

<sup>43</sup> BENEDIKT XVI., *Predigt bei der Eucharistiefeyer zum Abschluss des XX. Weltjugendtages 2005 auf dem Marienfeld*, in: *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages*, Bonn 2005, 86–90, hier 85.

<sup>44</sup> Ebd., 86.

<sup>45</sup> Ebd., 89.

<sup>46</sup> Peter HANDKE, *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990*, Frankfurt/M. 2007, 553.

<sup>47</sup> HANDKE, *Mein Jahr in der Niemandsbucht* (s. Anm. 41), 918.

<sup>48</sup> STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen* (s. Anm. 42), 99.

<sup>49</sup> Ebd., 91: «Die wahre Apokalypse: Auferstehungstechnologie.»