

SAKRAMENTE

Die theologische Synthese bei Thomas von Aquin

Die Eucharistiestreitigkeiten des 9. und 11. Jahrhunderts und ihre Lösung in der Transsubstantiationslehre sind nicht Fragen von vor 1000 Jahren, sondern sie berühren unser Selbstverständnis heute – nicht nur im Glauben, sondern insofern wir als Menschen in dieser Welt leben. Das lässt sich zeigen anhand der Transsubstantiationslehre des Thomas von Aquin († 1274), die das Herz seiner Sakramentenlehre darstellt. Die Einbettung dieser Lehre in den größeren Zusammenhang seiner Theologie sowie eine Begegnung mit Thomas als Beter und Poet folgen.

a. Die Transsubstantiationslehre als Schlüssel der Sakramentenlehre des Thomas

Eine Definition der Transsubstantiationslehre können wir einem heutigen Handbuch der Dogmatik entnehmen, da sie seit Thomas keine wesentliche Änderung erfahren hat:

„Christus wird im Altarsakrament durch Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in seinen Leib und der ganzen Substanz des Weines in sein Blut gegenwärtig“.¹

Nehmen wir eine vorläufige Definition von Substanz und Akzidenzien hinzu: – ‚Substanz‘ bezeichnet im philosophischen Sinne die Identität einer Wirklichkeit, d.h. das, was sie wesentlich und nicht nur zufällig und beiläufig ist. Der philosophische Substanzbegriff, der für die Transsubstantiationslehre maßgebend wurde, unterscheidet sich also von unserem heutigen Wortgebrauch, in dem ‚Substanz‘ einen bestimmten Grundstoff meint.

– Die Akzidenzien sind beiläufige Eigenschaften, die sich ändern oder entfallen können, ohne dass die Substanz, also die Identität einer Wirklichkeit sich ändert.

Die Substanz der Uhr besteht beispielsweise darin, dass sie ein Messgerät zum Anzeigen der Zeit ist. Die Akzidenzien sind ihre Größe, die Weise der Messung, die Tatsache, ob sie geht oder steht etc. Keine der ‚Substanzen‘ im chemischen Sinne gehört also zur Substanz der Uhr im philosophischen Sinne!

Die Transsubstantiationslehre sagt also aus: In der Feier des Sakraments wird das, was Brot und Wein wesentlich zu dem macht, was sie in unserer Welt sind, gewandelt in das, was wesentlich Leib und Blut Christi ist. Wenn nach der

Wandlung nur die Akzidenzien bleiben, die Akzidenzien aber gerade nicht die Identität einer Sache ausmachen, stellt sich eine entscheidende Frage: Was wird eigentlich aus Wein und Brot (in dem, was sie wesentlich sind,) nach der Wandlung? Von der Antwort auf diese Frage hängt ab, wie ich die irdischen *res* in ihrem Verhältnis zur göttlichen Wirklichkeit einschätze. Wenn Brot und Wein nach der Wandlung in dem, was sie wesentlich sind, verschwinden, dann würde unser Glaube uns lehren, die irdische Wirklichkeit zugunsten der göttlichen hinter uns zu lassen.

Die Parallele in der theologischen Anthropologie liegt auf der Hand: Paulus sagt über die Taufe, dass der Mensch hier stirbt, d.h. seine Substanz, also das, was ihn zum Menschen macht, verliert und Christus gleichgestaltet wird. In der Taufe wird der Mensch verwandelt in den Leib Christi: *Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir* (Gal 2,20). Gerade hat die Mutter noch ihr Kind zur Taufe getragen – jetzt bleiben nur die Akzidenzien, z.B. die stinkenden Windeln, und das Kind ist – ja wo??

Thomas untersucht diese Fragen in der *Tertia Pars* der *Summa Theologiae*, qu. 75. Er beginnt ganz nüchtern mit dem Glauben der Kirche. Zunächst stellt er die Realität der Gegenwart Christi in Leib und Blut fest. Denn die Schrift sagt es in aller Kürze und Knappheit beim Bericht über das Abendmahl Jesu: *Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird – Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur* (Lk 22,19). Thomas fühlt sich gebunden an die Heilige Schrift, aber er nimmt nicht einfach den Text hin, sondern sucht ihn zu verstehen und einsichtig zu machen, durch Parallelen aus Vätertexten und durch theologische Angemessenheitsgründe, also durch Tradition und Vernunft. Er hält es für angemessen, die Gegenwart Christi im Sakrament real (*secundum veritatem*) und nicht bloß zeichenhaft (*sicut in signo*) zu verstehen.

Im Hintergrund der Argumentation steht immer noch die Auseinandersetzung mit Berengar. Dieser Streit liegt zwar schon 200 Jahre zurück, aber die Entgegensetzung von Symbol und Wirklichkeit ist weiterhin bestimmend. Berengar war nach Thomas der Erfinder der Irrlehre (*primus inventor huius erroris*), nach der die Eucharistie nichts als ein Zeichen sei (*corpus ... Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo*; a. 1). Das dritte Gegenargument macht die bleibende, ja vielleicht wachsende Kraft des Einwandes deutlich:

„Kein Körper kann gleichzeitig an mehreren Orten sein, da nicht einmal dem Engel das zukommt; denn aus dem gleichen Grunde könnte er überall sein. Der Leib Christi

¹ Ludwig Ott, Grundriss der Dogmatik, Freiburg u.a. 1978, 454.

ist aber ein wahrer Leib und ist im Himmel. Folglich scheint er nicht in Wahrheit im Altarsakrament zu sein, sondern nur wie im Zeichen”.²

Mit demselben Argument werden später Theologen der Reformation wie Huldrych Zwingli die Realgegenwart Christi im Abendmahl infragestellen.

Wie also lässt sich angesichts der Einwände die Realpräsenz verstehen, von der Thomas aus vielfachen Gründen überzeugt ist? Die Erklärung gibt Thomas durch die Lehre von der Transsubstantiation. Sie sagt mit aristotelischen Begriffen das, was im Denken des Aristoteles unmöglich ist: dass sich eine Substanz wandelt, dass das, was ihre Identität ausmacht, sich ändert, ohne dass sie ins Nichts verschwindet. Wie argumentiert Thomas? Um eine wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie zu denken, gibt es zwei Möglichkeiten: Ein Seiendes kann entweder durch eine räumliche Bewegung präsent werden, also durch einen Transport von der einen zur anderen Stelle, oder durch eine Verwandlung, indem aus einem anwesenden Seienden ein anderes, ein neues Seiendes, wird (*per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum*; a.2). Der räumliche Transport scheidet aus, weil bei einer solchen Bewegung der vormalige Ort verlassen wird, der erhöhte Herr aber gewiss nicht seinen Platz im Himmel verlässt. Auch fehlen die mittleren Orte zwischen Ausgangs- und Bestimmungsort. So bleibt für die Gegenwart des Leibes Christi nur die Verwandlung der Substanz des Brotes in den Leib (*per conversionem substantiae panis in ipsum*; a.2) übrig.

Die Substanzen des Brotes und des Weines werden also in die Substanzen des Leibes und des Blutes Jesu Christi verwandelt, wobei die Akzidenzien, die äußeren Merkmale des Brotes und Weines, erhalten bleiben (*sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere*; a.5). Die naturphilosophischen Schwierigkeiten sind offensichtlich: Bloße Akzidenzien ohne tragende Substanz gibt es in der natürlichen Erfahrung nicht (*haec conversio non habet subiectum*; a.5).

Hier nimmt Thomas zwei entscheidende Abgrenzungen hervor, und damit kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück:

annihilatio <----- *transsubstantiatio* -----> *consubstantiatio*

² „Nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec angelo hoc conveniat: eadem enim ratione possit esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento Altaris, sed solum sicut in signo”.

Er untersucht zunächst, ob die Wandlung als „Konsubstantiation“ zu verstehen ist. Das würde bedeuten, dass die Substanz des Brotes, insofern es nicht Christus ist, weiterhin erhalten bleibt und vermischt wird mit der Substanz des Leibes Christi, insofern er nicht Brot ist. Eine solche Vorstellung will Thomas nicht einleuchten, weil dadurch die Wahrheit der Worte Christi verloren ginge, der schlichtweg gesagt hat: Das ist mein Leib, nicht: Hier ist mein Leib (*Hic est corpus meum*; a.2). Doch die Einwände gehen auch aus philosophischen Gründen hervor: Die Konsubstantiation würde keine wirkliche Wandlung, sondern nur eine Vermischung herbeiführen, in der die beteiligten Substanzen letztlich bleiben, was sie sind.

Thomas schließt die Lösung der Konsubstantiation also ganz klar aus: Wenn vorher Leib und Blut Christi nicht vorhanden waren, nach den Worten der Konsekration dann doch, dann kann nicht zugleich auch noch Brot und Wein anwesend sein. Was verwandelt wird, bleibt nicht zurück (*facta conversione, non manet*; a.2). Hier setzt die entscheidende Abgrenzung des Thomas nach der anderen Seite ein: Thomas argumentiert auch gegen die Vernichtung der Substanzen von Brot und Wein (*annihilatio*; a.3): Wenn Gott etwas tut, dann vollendet er das Sein, aber er vernichtet es nicht. So wird auch das Brot in der Eucharistie nicht vernichtet, sondern verwandelt. Die Transsubstantiation nimmt die Mitte ein zwischen Annihilation und Konsubstantiation.

Derselbe Zusammenhang kann nochmals auf der Ebene der Sprache durchdacht werden. Hier lässt sich der Substanzbegriff verstehen als das Subjekt, von dem alle Aussagen gemacht werden. Was also wird aus der Substanz von Brot und Wein bei der Wandlung? Können wir noch über sie sprechen, noch Aussagen über sie machen? Oder ist die Rede: Ich esse das Brot und trinke den Wein, eine uneigentliche Rede? Hier sind prinzipiell verschiedene Antworten möglich:

1) Brot und Wein in ihrer Substanz, d.h. in ihrer Identität als Brot und Wein, gibt es nicht mehr. Leib und Blut Jesu Christi sind schlechthin an ihre Stelle getreten. Brot und Wein sind also vernichtet, annihiliert worden. Dieser Lösung hat Thomas von Aquin widersprochen: Alles, was Gott erschaffen hat, ist gut, und er vernichtet nichts von allem.

2) Brot und Wein bleiben auch in ihrer Substanz erhalten; die Substanz von Leib und Blut Christi tritt – irgendwie – hinzu. Das ist die Antwort der Konsubstantiationslehre. Sprachlich müssten wir das Ergebnis also in folgender Weise fassen: Brot und Wein und Leib und Blut sind hier vorhanden. Eine gegenseitige Prädikation ist nicht möglich. Ich kann nicht wie gemäß der

Transsubstantiationslehre sagen: Dies ist der Leib Christi, sondern höchstens: Dies ist *auch* der Leib Christi. Die Substanzen und folglich die Subjekte vermischen, aber verbinden sich nicht miteinander. Alles bleibt, was es ist. Diese Mischung ist die milde Form der Konkurrenz, denn ein Entweder – oder stellt sich auf jeden Fall ein. Das Subjekt der Aussage kann entweder nur Wein und Brot oder Leib und Blut Christi sein. Eine wie auch immer geartete Identität zwischen ihnen gibt es nicht.

3) In der Abgrenzung von beiden Positionen wird erahnbar, was die positive Kehrseite der Rede von der Transsubstantiation sein könnte. Thomas selbst formuliert sie nicht, weil sie wohl nur in der Gesamtbewegung seines Denkens ihre Wahrheit behält, nicht als isolierte Aussage: Christus ist nach der Wandlung das Subjekt von Brot und Wein; er ist das, was dieses Brot zum Brot und diesen Wein zum Wein macht; er ist das Subjekt aller Prädikationen über sie. Aber darin sind Brot und Wein nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen. Gerade weil sie nun in Christus hineinverwandelt sind, sind sie nicht vernichtet, sondern haben zu ihrer Vollendung gefunden. Christus ist ihr Sein, und in ihm haben sie ihre Substanz in Fülle und Vollendung. In Christus sind sie nun wahrhaft vollendete Subjekte geworden, von denen wir auch wiederum Aussagen machen können, wenn nur die Verwechslung mit dem Zustand vor der Wandlung ausgeschlossen werden kann. Dann gilt tatsächlich: In Christus empfangen wir Brot und Wein in ihrer Vollendungsgestalt, und wenn wir über sie sprechen, dann ist auch darin ein Stück Reich Gottes angebrochen, in dem Gott alles in allem sein wird.

Was wird aus der Substanz von Brot und Wein nach der Wandlung?, so lautete unsere Ausgangsfrage. Nun können wir eine Antwort formulieren: Brot und Wein nach der Wandlung sind der Leib Christi in Christus – und gerade deshalb das, was sie sind: Brot und Wein; ihre Identität muss sich nicht gegen die Identität Christi behaupten, sondern steht in einer inneren Zuordnung zu ihr. Diese Aussage über das Sakrament der Eucharistie darf nicht isoliert werden, denn das, was Thomas hier implizit über Brot und Wein sagt, gilt entweder von der gesamten Schöpfung oder es gilt gar nicht. Wiederum erweist sich der Anweg unserer Vorlesung über die Schöpfungs- und Gotteslehre nicht als ein Umweg, sondern als der direkteste aller Wege!

Das Ergebnis können wir nun erproben am Beispiel des Menschen in seiner sakramentalen Qualität: In der Taufe wird der Mensch „gewandelt“; er stirbt und wird hineingeboren in den Leib Christi. Paulus drückt in Gal 2,20 dieselbe doppelte Abgrenzung aus wie Thomas in der *Summa Theologiae*: Die Taufe „vernichtet“ den Menschen nicht, sie bewirkt aber auch nicht nur eine „Mi-

schung“ aus Christus und mir: *Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir*. Hier wird zunächst die eigene Identität negiert zugunsten der Identität mit Christus; doch in dieser Einheit taucht das eigene Ich wieder auf: „Christus *und* ich“ bedeutet jedoch keine Mischung von zwei unverbundenen Individuen, sondern ist ein „Ich in Christus“.

Eines der großartigsten Beispiele für dieses gläubige Bewusstsein habe ich bei Kardinal Cajetan (1469-1534) gefunden, der den Artikel des Thomas von Aquin über die Frage kommentiert: „War es angemessen, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur aus dem Geschlecht Adams annahm?“³:

„hoc pertinet ad maiorem hominis dignitatem. Longe enim dignior sum quod, Dei filiationem per adoptionem cum sprevissem peccando, factus sum Dei Filius in persona, factus sum Deus in persona. Multum enim mihi dignitatis collatum fateor quod ex inimico factus sum amicus Dei; quod qui offendi, satisfacere; qui demerui merui; qui victus sum, vici etiam diabolum et triumphavi de ipso; qui eram ‚in regione longinquo‘ (Lk 15,13), et ‚vulneratus a latronibus‘ (Lk 10,30), etc., factus sum Dominus angelorum. Sed omnes superat dignitates quod factus sum Deus personaliter: quod mei generis, tam infimi tamque corrupti, ac Deo inimici; mei, inquam, generis unus ego verus est Deus, non participative, sed substantialiter. Ad maximam ergo peccatoris hominis dignitatem spectat quod de stirpe peccatrice carnem assumpsit Deus“.

„Das trägt bei zur größeren Würde des Menschen. Denn ich bin weit würdiger, indem ich – nach dem Verlust der Kindschaft durch Adoption aufgrund der Sünde – der Sohn Gottes in Person, ja Gott in Person geworden bin. Ich bezeuge nämlich, dass mir ein hohes Maß an Würde zuteil wurde, indem ich aus einem Feind zum Freund Gottes geworden bin. Ich, der ich mich verfehlt habe, habe Genugtuung geleistet; ich, der ich Schuld auf mich geladen hatte, habe Verdienste gesammelt; der ich besiegt war, habe selbst den Teufel besiegt und über ihn triumphiert; der ich ‚in einem fernen Land‘ war (Lk 15,13), und ‚von Räubern verwundet‘ (Lk 10,30) etc., wurde zum Herrn der Engel. Doch alle Würden werden dadurch überragt, dass ich Gott geworden bin der Person nach: dass einer aus meinem Geschlecht, das doch so niedrig und verdorben und Gott feindlich ist – dass aus diesem meinem Geschlecht, ich betone es, ein ‚Ich‘ wahrer Gott ist, nicht der Teilhabe nach, sondern der Substanz nach. Also gehört es zur größten Würde des Menschen als Sünder, dass Gott aus dem sündigen Geschlecht Fleisch angenommen hat“.

Die außerordentliche Kühnheit dieses Textes mag uns verwundern oder gar zurückschrecken lassen; doch sollte dabei nicht übersehen werden, dass sie eine konsequente Entfaltung der Transsubstantiationslehre im Bezug auf den in Christus hineinverwandelten Menschen darstellen. Auf diesem Hintergrund

³ „Utrum fuerit conveniens ut filius dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae“: STh III, 4,3.

können wir leicht an die Transsubstantiationslehre des Thomas von Aquin anknüpfen. Ich tue das mit einem zeitgenössischen Text: mit einer kleinen Meditation, die ein Priester aus Anlass seines Weihetages geschrieben hat. Daran wird deutlich, dass Augustinus und Thomas nicht Vergangenheit sind und auch gar nicht kompliziert, sondern dass ihre Theologie ohne einen einzigen theologischen Reflexionsbegriff unmittelbar einleuchtend ausgesagt werden kann. Zugleich wird spürbar, dass es nicht um eine theologische „Theorie“ geht, sondern um das Grundprinzip christlichen Handelns in der menschlichen Gemeinschaft und in der Schöpfung überhaupt:

Das ist mein Leib – für euch Gedanken eines Priesters vor seiner Gemeinde

In der Mitte des priesterlichen Dienstes steht die Feier der Eucharistie. In ihrer Mitte steht das Wort: *Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird ... mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird.*

Wer spricht diese Wort? Die Frage kennt nur eine Antwort und fordert sie: Es ist Jesus Christus! Wer sonst wollte sich vermessen, ein solches Wort zu sprechen! Es ist Jesus Christus, und das ist unser Trost. Denn wie sollte ich sonst vor euch stehen, mit welchem Recht? Was könnte ich euch bieten, ich, so wie ich bin?

Aber es ist Jesus Christus. Er ist es, der durch mich euch einlädt; der durch meinen Mund sein Wort verkündet und durch meine Hände sich euch schenkt. So verwirrend es für mich auch ist: Es ist Jesus Christus, der auferstandene Herr, der unerkannt in meinem Dienst die Wege eures Lebens mit euch geht, die Wege, welche stets zu jener Mitte führen, in der er sich enthüllt und spricht: *Das ist mein Leib.*

Es ist der Auferstandene, und wäre er es nicht, so würde ich euch bitten, wegzubleiben. Die Messe wäre nichts als Menschenwerk; das schöpferische Wort, von dem wir leben, bliebe ungesagt. Die Kirche wäre eine taube Nuss.

Es ist Jesus Christus, gewiss. Und dennoch: Er ist es in fremder Gestalt, in meiner Gestalt. Denn meine Stimme ist es doch, mit der er spricht, und meine Hände sind es, mit denen er sich darreicht. Indem er durch mich sprechen will, bleibt mir nun keine Wahl: Auch ich muss mit ihm sagen: *Das ist mein Leib.* Ich sehe das Brot, das ich euch entgegenreiche, und weiß: Es ist Christus. Und weiß zugleich: Es ist mein Leib; mein Leib für euch. Denn durch seinen Geist bin ich mit ihm ein Leib geworden, sein Leib für euch. Mein Leben für die Welt, verteilt, verschenkt, verschwendet, wie der Leib des Herrn.

Schaut sie an, die Gestalt des Brotes, meinen Leib, und betet, dass ich nie das Wort bereue, betet, dass ich auch morgen wieder den Mut aufbringen kann zu sagen: *Das ist mein Leib.* Betet, dass das Wort durch meinen Dienst nun täglich eingelöst wird, bis es wahrhaft stimmt, bis ich ganz in dieses Wort hineinverwandelt bin: Mein Leib für euch; bis ich mit Paulus sagen darf: *So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.*

Doch damit nicht genug. Es ist Jesus Christus, der durch mich spricht: *Das ist mein Leib.* Ich spreche es mit ihm – und ich spreche es für euch. Denn ihr alle seid ein Leib

mit ihm, die ihr seinen Geist empfangen habt. Ihr seid sein Leib, den ich in Händen halte, um ihn zu verteilen, zu verschenken an die Welt.

Nun schaut die Gestalt des Brotes nochmals an und seht euch selbst und betet, dass auch ihr es nie bereut, euch in die Hand des Herrn gelegt zu haben, der euch und mich mit sich verschenkt.

So geht er mit uns um. Mit welchem Recht? Es ist das Recht des Freundes, denn Freunde hat er uns genannt. Seinen Freunden mutet er es zu, sein Geschick mit ihm zu teilen; ihnen traut er zu, dass sie bereit sind, mit ihm verteilt zu werden an die Welt, nicht mehr im Besitz ihrer selbst, sondern Geschenk für die Vielen.

Wir alle sind sein Leib, die Gabe des Vaters für das Heil der Welt.

Dazu bin ich geweiht, dass ich sage: *Das ist mein Leib.* Sein Leben, mein Leben, euer Leben für die Welt. Betet, Brüder und Schwestern, dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle.⁴

So einfach kann man das aussagen, was Thomas mit der Transsubstantiationslehre zu deuten versucht. Ich möchte seine theologische Begrifflichkeit noch einmal in eine Parallele bringen zu der Stelle aus dem Galaterbrief, die die Meditation zitiert:

vivo autem, iam non ego: vivit autem in me Christus (Gal 2,20).

Wir haben gefragt: Was wird aus Wein und Brot? Ihre Substanz wird verwandelt in die Substanz von Leib und Blut Christi, sagt Thomas. Das, was ihre Identität ausmacht, ist nicht länger in der Endlichkeit isoliert:

– Das Brot wird nicht vernichtet, denn Gott vernichtet nichts, was er geschaffen hat, sondern er vollendet es.

– Das Brot wird aber auch nicht nur vermischt mit Leib und Blut Christi, sonst bliebe es ja dem Leben des Auferstandenen äußerlich.

– Das Brot ist Leib Christi und gerade darin Brot; es hat seine Identität als Brot nicht in einer isolierten, endlichen Gestalt, sondern in dem, durch den und auf den hin es geschaffen ist: in Jesus Christus.

Wenn wir also mit Gal 2,20 auf die Frage antworten wollen: Wo sind Brot und Wein eigentlich nach der Wandlung?, so könnte die Antwort lauten: Brot und Wein „leben“, aber sie sind nicht länger eine von der übrigen Schöpfung und vom Schöpfer isolierte Sache mit einer endlichen Identität, sondern sie sind der Leib Christi und darin wahrhaft sie selbst: Brot und Wein.

Wir können die Grundgestalt der Aussage nun überprüfen an unserer Frage nach dem Menschen: Wo ist das Kind nach der Taufe? Es lebt, doch nicht mehr als isoliertes „Ego“, sondern Christus lebt in ihm und verleiht ihm die Identität eines Kindes Gottes, das in Christus durch seinen Geist mit der ganzen Schöp-

⁴ Verfasser: Franziskus Eisenbach.

fung kommuniziert. Deshalb wird die Namengebung mit der Taufe verbunden. Damit ist nicht nur ein praktischer Nutzen verbunden, sondern auch die tiefe Aussage des Glaubens: *Ich habe dich beim Namen gerufen; du gehörst mir* (Jes 43,1; vgl. Jes 62,2; Offb 2,17; 3,12). Eine kleine Anekdote aus Kindermund verdeutlicht, was gemeint ist:

„Mama“, fragt die kleine Tochter ihre Mutter, „als ich geboren wurde – woher wusstest du eigentlich, dass ich Ursula heiße?“

Der Name ist mehr als ein Etikett der Anrede; er gibt uns unseren unverwechselbaren Ort im Namen Jesu, führt uns in unser „Ich“ im „Ich“ Jesu ein. Deshalb ist es wichtig, unsere Namen und noch mehr unsere Namenspatrone lieben zu lernen und ihnen als ‚Sakrament‘ unserer eigenen Identität zu begegnen.

Die Aussage über die einzelne Person können wir auch noch an der Gemeinde überprüfen. Augustinus weiß von einer doppelten Epiklese: von der Herabrufung des Heiligen Geistes über die Gaben, damit sie Leib und Blut Christi werden, und von der Herabrufung des Heiligen Geistes über die Gemeinde, damit sie Leib und Blut Christi werde. Was ist also die Gemeinde, wenn sie diese Wandlung ernsthaft lebt und je neu erbittet?: Leib Christi! Was ist also aus der Gemeinde geworden?: Gemeinde als Leib Christi! Und wiederum kommt alles darauf an, dass damit nicht irgendeine fromme Metapher gewählt ist, sondern dass damit die Gemeinde von sich sagt, wer ihr Subjekt, wer ihr „Ich“ ist, in wessen Namen sie spricht: Jesus Christus durch seinen Geist. Wenn wir also nochmals auf die Frage zurückkommen, was aus Brot und Wein nach der Wandlung wird, so können wir auch antworten:

Frag die Gemeinde, sie ist/isst es!

Das Wunder ist also nicht die Transsubstantiation. Sie stellt ja die Wirklichkeit in dem wieder her, was sie eigentlich und wesentlich ist: Das Brot darf wieder Leib Christi sein und darin Brot. Der Mensch darf wieder Leib Christi sein und darin Mensch. Die Gemeinschaft darf wieder Leib Christi sein, und darin lebendige Kommunion etc. Wir erkennen unmittelbar, dass wir mit dieser Aussagenreihe nicht aufhören können, bevor nicht die ganze Wirklichkeit hineingesammelt ist.

Was ist wirklich? Dass wir in Christus Christus sind durch seinen Geist – und darin ganz wir selbst, in der freien Differenz der Endlichkeit! Darin wird die Endlichkeit gerade nicht vernichtet und verliert auch nicht an Bedeutung – ganz im Gegenteil. Sie wird als diese konkrete Endlichkeit unendlich kostbar, denn ihr Subjekt, ihre Substanz, ihre tiefste Identität ist Christus. In Gottes Ich

ist jeder Mensch, jede Brotkrume, jeder Spatz, der vom Himmel fällt, das Ich Gottes. Indem wir die endliche „Substanz“ vermeintlich zu retten versuchen vor der angeblichen Selbstentfremdung der Wandlung, enthalten wir ihr die größte Würde vor, die man ihr zusprechen kann: in Gott Gott und gerade darin sie selbst zu sein.

Die Urerfahrung dieser Theologie ist in der Begegnung mit Jesus Christus gewachsen und im christologischen Bekenntnis aufbewahrt: In Jesus Christus sind göttliche Natur und menschliche Natur in hypostatischer Union in der Person der Gottheit, im Logos, vereint. Die Menschennatur Jesu Christi hat daher keine eigene Personalität; ihr Subjekt ist vielmehr die zweite Person der Gottheit. Analog zur Eucharistielehre gilt: Es besteht keine „Konsubstantiation“ zwischen göttlicher und menschlicher Person. Das Menschsein Jesu ist aber auch nicht vernichtet, annulliert, sondern zu seiner Vollendung gekommen: Nicht obwohl, sondern weil die göttliche Person sein Subjekt ist, ist Jesus Christus ein wahrhaft vollendeter Mensch.

Thomas als ein glaubender und betender Mensch lebt gemäß seiner Theologie: Wilhelm von Tocco berichtet in seiner Geschichte des hl. Thomas eine Begebenheit, die er von einem Sakristan des Klosters San Domenico in Neapel gehört haben will (*Historia beati Thomae* c. 34). Thomas bewohnte im Konvent der Dominikaner eine Zelle und besuchte häufig schon vor der Matutin, am frühesten Morgen also, die Nikolaus-Kapelle. Neugierig geworden, versteckte sich der Bruder Dominikus, so der Name des Sakristans, eines Nachts hinter einer Säule der Kapelle, um Thomas beim Gebet zu belauschen. Da sah er, wie Thomas fast zwei Ellen hoch in die Luft empor gehoben wurde und dabei innig vor dem Kreuzifix betete und weinte. Eine Elevation also, was beim Gewicht des hl. Thomas ein um so größeres Wunder war. Eine Stimme vom Kreuz sprach ihn an: „Thomas, du hast gut über mich geschrieben. Welchen Lohn begehrt du dafür?“ Dieser antwortete: „Nichts anderes, Herr, als dich allein.“ Zu dieser Zeit, so fügt Tocco hinzu, schrieb Thomas am dritten Teil seiner *Summa Theologiae*, über Leiden und Auferstehung Christi, war also nicht weit entfernt von dem Abschnitt über die Eucharistie und die übrigen Sakramente.

Exkurs: Von den Osterspielen zur Fronleichnamsprozession

Dieser Exkurs könnte unter dem Motto stehen: Was hat die Transsubstantiationslehre des Thomas von Aquin mit Romeo und Julia zu tun? Der Zusammenhang wird deutlich am Fronleichnamsfest, das wiederum an eine alte liturgische Tradition anknüpft: die Osterspiele.⁵ Um die Liturgie des Osterfestes (nicht zuletzt das Stundengebet) herum lagerten sich szenische Spiele an, die das sakramentale Geschehen in der eigenen Person nachzuvollziehen versuchten. Anfangs stellten die Zelebranten selbst und bestenfalls der ohnehin vorhandene Chor mit den ohnehin vorhandenen Antiphonen, die dialogisch komponiert wurden, mit wenigen gestalterischen Elementen die biblischen Personen dar. Seit dem 10. Jahrhundert wurde die dramatische Inszenierung immer ausgefeilter, die Zahl der beteiligten Personen immer größer. Offensichtlich war den Menschen bewusst, dass am Osterfest die Auferstehung Jesu so gegenwärtig wird, dass aus dieser Liturgie unsere eigene Heilsgeschichte, unsere Auferstehung, erwächst.

So entstand die *Visitatio Sepulchri*, die um die Mitte des 10. Jahrhunderts bereits Gewohnheit in vielen Klöstern war. Die Entstehung der Spiele geht also der einsetzenden Pilgerfahrt zu den Heiligen Stätten im Gefolge der Kreuzzüge voran und bereitete ihr vermutlich nicht unwesentlich die Wege.

Der Urtypus der *Visitatio sepulchri*, ohne dass eine Grundform aufzufinden wäre, lautet:

Engel: *Quem queritis in sepulchro, o christicolae?*
Frauen: *Ihesum Nazarenum crucifixum, o caelicolae.*
Engel: *Non est hic, surrexit, sicut praedixerat. Ite nunciate, quia surrexit.*
Frauen: *Surrexit Dominus de sepulchro, qui pro nobis pependit in ligno.*
oder:
Surrexit enim, sicut dixit, Dominus et praecedet vos in Galileam, ibi eum videbitis.

Das leere Grab als solches ist kein Beweis der Auferstehung. Aber das leere Grab als vieldeutige Begleiterscheinung der Auferstehung wird zum Ort des Ringens um den Glauben. Um das leere Grab herum entsteht Geschichte. Die darstellenden Kleriker waren nicht primär Schauspieler, sondern liturgische

⁵ Vgl. Helmut de Boor, *Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern*, Tübingen 1967; Theo Stemmler, *Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter*, Tübingen 1970; Rainer Warning, *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, München 1974.

Offizianten; die dramaturgischen Elemente waren äußerst verhalten. Auch das Grab mag anfangs durch den Altar repräsentiert gewesen sein. Die Nachbildung des Heiligen Grabes aus Jerusalem, um auch denen die Pilgerfahrt zu ermöglichen, die nicht ins Heilige Land wallfahren konnten, wurde durch diese Spiele vermutlich sehr begünstigt.⁶

Eine kleine Beobachtung am Text weist hin auf das tiefe Gespür der Schöpfer dieser Spiele für die Vieldeutigkeit der Wirklichkeit und die Missbrauchbarkeit der Gegenwart des Heiligen: Der Ursprung der Frage *Quem quaeritis?* liegt in keinem der Auferstehungszeugnisse; sie stammt vielmehr aus dem Bericht über die Gefangennahme Christi (Joh 18,3-8). Auch in der Kunst der Zeit findet sich eine Parallele zwischen den drei Marien am Grab und den drei Soldaten bei der Gefangennahme. Vieldeutig ist bereits der Vorgang der Gottsuche: treuer Dienst oder Vereinnahmung und gar Verrat?

Typ II der Spiele entsteht etwa 100 Jahre später, um 1050. Der Lauf der Jünger Petrus und Johannes zum Grab tritt hinzu. Die Grundform lautet etwa:

Antiphona: Maria Magdalena et alia Maria ferabant diluculo aromata, Dominum quaerentes in monumento.
Mulieres: Quis revolvat nobis ab hostio lapidem, quem tegere sanctum cernimus sepulchrum?
Angelus: Quem quaeritis, o tremulae mulieres, in hoc tumultu gementes?
Mulieres: Ihesum Nazarenum crucifixum quaerimus.
Angelus: Non est hic, quem quaeritis, sed cito euntes nunciate discipulis eius et Petro, quia surrexit Ihesus.
Mulieres: Ad Monumentum venimus gementes, angelum Domini sedentem vidimus et dicentem, quia surrexit Ihesus.
Chorus: Currebant duo simul, et ille alius discipulus praecurrit citius Petro, et venit prior ad monumentum, alleluia.
Prespiteri: Cernitis o socii, ecce lintheamina et sudarium, et corpus non est in sepulchro inventum.
Chorus: Surrexit enim, sicut dixit Dominus; praecedet vos in Galileam, alleluia; ibi eum videbitis, alleluia, alleluia, alleluia.
Psalmus: Te Deum laudamus.

⁶ Eine besonders eindrucksvolle Heilig-Grab-Kapelle findet sich im Konstanzer Münster.

Das Spiel wird geschichtlich konkreter. Die Frauen und die Engel können Halbchöre beliebiger Größe sein. Nun treten individuell charakterisierte Personen hervor, wenn auch der Lauf der Jünger dezent auf die Antiphon des Chores eingeschränkt bleibt. Und eine geistliche Wahrheit wird in diesem Typ besonders deutlich: Im Unterschied zu Typ I werden die Frauen nicht direkt zu Kunderinnen der Auferstehung. Sie werden zu den Jüngern gesandt und berichten eher, was sie erlebt haben. Aber dadurch setzt sich die Bewegung fort: die Jünger machen sich auf. Zum leeren Grab kommen nun die Grabtücher hinzu, aber auch daraus entsteht noch nicht die Gewissheit der Auferstehung. Das heilige Grab ist zunächst „nur eine beunruhigende Entdeckung“.⁷ Der Aufbau trägt sehr schön der Wahrheit Rechnung, dass tatsächlich der Glaube an die Auferstehung nicht unmittelbar aus den geschichtlichen Ereignissen hervorgeht. Kunderin der Auferstehung ist die Kirche, repräsentiert durch den Chor, bekräftigt durch die Gemeinde, die hier auch die Ostersequenz *Victimae paschali laudes* oder „Christ ist erstanden“ singen kann. Dieses Spiel wird mehr und mehr auch in Diözesen und Gemeinden heimisch, nicht nur in Klöstern.

Typ III enthält eine kühne Neuerung: die Erscheinung des auferstandenen Christus vor Maria Magdalena nach Joh 20,11-18: die leibhaftige Repräsentation Jesu neben dem Zelebranten, der doch *in persona Christi* der Feier vorsteht. Dem wandelnden Priester tritt die gewandelte Person an die Seite. Die innige persönliche Begegnung Jesu mit Maria Magdalena setzt den Weg der Individualisierung der Glaubensgeschichte fort. Ich führe nur den entsprechenden Teil aus dem Spiel von Gernrode an, das vor einigen Jahren dort und in Hildesheim, St. Michael, neu gefeiert wurde:

Der Herr: *Mulier, quid ploras, quem quaeris?*
 Maria Magdalena: *Tulerunt Dominum meum, et nescio, ubi posuerunt eum. Si tu sustulisti eum, dicito mihi, alleluia, et ego eum tollam, alleluia.*
 Die Frauen: *Surrexit Dominus de sepulchro, qui pro nobis pendit in ligno, alleluia, alleluia.*
 Die Männer: *Surrexit Dominus vere, alleluia.*

Das Geschehen kann auch um andere Szenen erweitert werden:

– die Höllenfahrt Christi;

⁷ De Boor, a.a.O., 183.

– die Grabwächter: Damit treten rein weltliche Personen auf, sogar solche, die nicht zum Glauben finden;
 – die Krämerszene: Immer mehr lagert sich das alltägliche Leben an: Die Frauen kaufen die Salben bei einem Salbenhändler, der sie anrührt und mit ihnen um den Preis feilscht;
 – typologische Anti-szenen: Maria Magdalena kauft die Salben zunächst für sich aus Eitelkeit – erst später wandelt sich ihre Bestimmung zur Salbung des Leibes Jesu;
 – in den deutschen Osterspielen finden sich Anlagerungen von heidnischen Elementen: die Gärtnerszene verbindet sich mit Motiven eines paganen Jahres-Gottes, der im Frühjahr aus seinem Garten neu geboren wird; heidnische Frühjahrswettläufe werden mit einigen recht derben Szenen mit dem Jüngerlauf verbunden usw. Es wird ernst gemacht damit, dass sich das ganze Leben, ja die ganze Weltgeschichte eigentlich von der Auferstehung, konkreter: vom leeren Grab her ordnet, ob sie es weiß oder nicht.

Als die Entwicklung so weit fortgeschritten ist, wird im 13. Jahrhundert das Fest Fronleichnam eingeführt. Während das IV. Laterankonzil sich um den theologisch angemessenen Gebrauch des Substanzbegriffs müht, lebt in Lüttich eine Augustiner-Chordame namens Juliana, die eine große Verehrung für das Altarsakrament hat. Im Jahre 1209 schaut sie in einer Vision die Scheibe des Vollmonds (als Bild der Kirche, die ihr Licht von der Sonne Christus empfängt), auf der ein dunkler Fleck zu sehen ist. In einer weiteren Vision wird diese dunkle Stelle ihr als das Fehlen eines eigenen Festes zu Ehren der Eucharistie gedeutet. Seit etwa 1230 beginnt Juliana sich öffentlich für ein solches Fest einzusetzen. Der Lütticher Erzdiakon Jakob von Troyes ordnet 1264 als Papst Urban IV. diese bald „Fronleichnam“⁸ genannte Feier für die ganze Kirche an. Als Wochentag wurde in Erinnerung an die Einsetzung des Sakraments ein Donnerstag ausgewählt. Bezeichnend ist, dass der Papst das Fest bewusst außerhalb der österlichen Festzeit ansetzte. Auch die Prozessionen, die sich bald mit Fronleichnam verbanden, zeigen, dass weniger die Wandlung von Brot und Wein betont werden sollte als die Wandlung der gesamten Schöpfung. Hier geschieht in der Sakramentenlehre wie in der Sakramentenpraxis ein entscheidender Schritt: das Sakrament verlässt den Kirchenraum. Damit ist keineswegs nur eine Demonstration der Realpräsenz vor der Welt intendiert, sondern weit mehr:

⁸ fron = Herr; lichnam = der *lebendige* Leib!

– Das Sakrament zeigt einen Weg an, der hinaus führt; es ist „Wegzehrung“, *viaticum*.

– Es geht um die Wandlung der ganzen Schöpfung.

– Die Wahrheit des Sakraments zeigt sich nicht im Sakrament selbst, sondern in seiner Frucht; so lautet das Tagesgebet des Fronleichnamfestes:

„Gib uns die Gnade, die heiligen Geheimnisse deines Leibes und Blutes so zu verehren, dass uns die Frucht der Erlösung zuteil wird...“ (*tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus*).

– Die Frucht aber ist nichts Geringeres als die Gabe selbst! Die Präfation zum Fronleichnam sagt es:

„So kommen wir zu deinem heiligen Tisch, empfangen von dir Gnade um Gnade und werden neu gestaltet nach dem Bild deines Sohnes“.

Fast noch stärker tritt diese Aussage im Schlussgebet der Messe hervor:

„Herr Jesus Christus, der Empfang deines Leibes und Blutes ist für uns ein Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit. Sättige uns im ewigen Leben durch den vollen Genuss deiner Gottheit“.

Dieses kühne Bewusstsein ist bereits in der Bulle *Transiturus de hoc mundo* Papst Urbans IV. vom 11. August 1264 enthalten, mit der er das Fest einführt:

In institutione quidem huius sacramenti dixit ipse Apostolis: ‚Hoc facite in meam commemorationem‘, ut praecipuum et insigne memoriale sui amoris eximii, quo nos dilexit, esset nobis hoc praecelsum et venerabile sacramentum. Memoriale, inquam, mirabile..., in quo innovata sunt signa et mirabilia immutata, in quo habetur omne delectamentum..., in quo utique vitae suffragium consequimur et salutis.

Alia namque, quorum memoriam agimus, spiritu mentisque complectimur, sed non propter hoc realem eorum praesentiam obtinemus. In hac vero sacramentali Christi commemoratione Iesus Christus praesens sub alia quidem forma, in propria vero substantia est nobiscum. Adscensus enim in caelum dixit Apostolis et eorum se-

Bei der Einsetzung dieses Sakramentes nun sagte er den Aposteln: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘, damit uns dieses erhabene und ehrwürdige Sakrament ein hervorragendes und ausgezeichnetes Gedenken seiner außerordentlichen Liebe sei, mit der er uns liebte. Ein wunderbares Gedenkzeichen, sage ich ..., in dem die Zeichen erneuert sind und die Wundertaten verwandelt (erstehen), in dem jede Freude enthalten ist..., in dem wir sicherlich Hilfe für das Leben und das Heil erlangen.

Andere (Dinge) nämlich, deren Gedächtnis wir begehen, umfassen wir mit Geist und Sinn, aber besitzen deswegen nicht ihre wirkliche Gegenwart. In diesem sakramentalen Gedenken Christi aber ist Jesus Christus bei uns gegenwärtig, zwar unter anderer Gestalt, aber in der eigenen Substanz. Bevor er nämlich in den Himmel aufstieg, sagte er den Aposteln und ihren Nachfolgern: ‚Siehe, ich

quacibus: ‚Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi‘, benigna ipsos promissione confortans, quod remaneret et esset cum eis etiam praesentia corporali.

... Transcendens omnem plenitudinem largitatis, omnem modum dilectionis excedens, attribuit se in cibum. O singularis et admiranda liberalitas, ubi donator venit in donum, et datum est idem penitus cum datore!...

Hic panis sumitur, sed vere non consumitur; manducatur, sed non transmutatur, quia in edentem minime transformatur, sed, si digne recipitur, sibi recipiens conformatur (DH 846f.).

bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit“ und stärkte sie mit der gütigen Verheißung, dass er auch in leiblicher Gegenwart bei ihnen bleibe und sei.

... Jede Fülle der Großzügigkeit übersteigend, jedes Maß der Liebe überschreitend, verteilte er sich zur Speise. O einzigartige und bewundernswerte Freigebigkeit, da der Schenker zum Geschenk wurde und die Gabe völlig gleich mit dem Geber ist!...

Dieses Brot wird verzehrt, aber wahrhaft nicht aufgezehrt; es wird gegessen, aber nicht umgewandelt; denn es wird keineswegs in den Essenden umgeformt, sondern, wenn es würdig empfangen wird, wird ihm der Empfangende gleichgestaltet.

Eine Wende und Vertiefung bringen die englischen Fronleichnamsspiele, die sich mit dem Fronleichnamfest ab 1320 in England allgemein verbreiten. Die umgekehrte Bewegung, wie sie bereits in den Erweiterungen der *Visitatio sepulchri* vorbereitet ist, wird nun vollzogen: Die Erscheinung des Göttlichen erfolgt mitten in der Welt! Das Fronleichnamfest wurde von Urban IV. bewusst außerhalb des österlichen Festkreises angesetzt. Laien beteiligen sich jetzt aktiv am kultischen Geschehen. Gespielt wird nicht mehr die eine oder andere heilsgeschichtliche Szene, sondern die ganze kosmische Heilsgeschichte von der Schöpfung angefangen – auf großen Bühnenwagen, die die Prozession begleiten. Von hieraus führt ein direkter Weg zu Shakespeare – daher der Bezug zu Romeo und Julia – und zum neuzeitlichen Theater. Ich brauche wohl nicht zu betonen, dass ich damit nicht sagen möchte: Shakespeare und die Eucharistie – das ist beides nur Theater. Sondern: Auch die Kunst, letztlich ganz einfach die Lebenskunst, entfaltet sich vom Sakrament her in die Welt hinein und findet an der Wirklichkeit des Sakraments ihren Maßstab.⁹

Parallel entwickelt sich eine Theologie, die ausdrücklich auf das Alte Testament zurückgreift: Das menschliche Leben ist Liturgie. Der Mensch ist geschaffen, um sein Leben dankend an Gott zurückzugeben. Der Sündenfall hat nicht nur die Moral, sondern auch die Liturgie zerstört. Der Mensch des Alten Bundes versuchte, durch liturgische Opferhandlungen die Gnade Gottes

⁹ Auch das Motiv des „Großen Welttheaters“, etwa bei Calderón de la Barca (1600-1681) hat hier seinen Ursprung.

wiederzuerlangen. Die wirkliche Wiederherstellung des Menschen, wie er vom Schöpfer gemeint ist, geschieht durch die Eucharistie, in der Jesus für die ganze Schöpfung den Weg der Lebenshingabe neu erschlossen hat.

Die Entwicklung läuft darauf zu, dass Liturgie und Geschichte, Jesu Auferstehung und unsere Auferstehung immer mehr zur Einheit finden. Die Suche nach Leben an den Orten des Todes ist der Inhalt der Geschichte. Alles ordnet sich dort zu, wachend oder schlafend, weinend oder spottend. Diese Einheit ist kein unverlierbares Stadium der Evolution, sie ist Gnade und je neues Geschenk. Wegen der kosmischen Liturgie muss ich die kirchliche Liturgie feiern, damit statt der Welt in Gott nicht auf einmal ein leeres Narrenspiel entsteht. Als eine solche Mahnung sei einer der Streiche von Till Eulenspiegel erzählt:

„Nun da es sich nahet den Ostern, da sprach der Pfarer zu Ulenspiegel, dem Meßner, es ist ein Gewonheit hie, das die Buren alwegen zu den Ostern in der Nacht ein Osterspil machen, wie unser Her entsteht uß dem Grab, und so müst er darzu helfen, wann es wär recht also, das die Sigristen das zurichtent und regierten. Da sprach Ulenspiegel und gedacht, wie sol das Mergenspil zugon von den Buren, und sprach zu dem Pfarer: ‚Nun ist doch kein Buer hie, der da glert ist, Ihr müssen mir Euwer Magt dazu leihen, die kan wol schreiben und lesen.‘ Der Pfarer sprach: ‚Ja, ja, nim nur dazu, wer dir helfen kan; auch ist mein Magt vor mer darbeigewesen.‘ Es waz der Kellerin lieb, und sie wolt der Engel im Grab sein, wann sie kund den Reimen ußwendig. Da sucht Ulenspiegel zwen Bauren und nam sie zu ihm und wolten die drei Marien sein. Und Ulenspiegel leert den einen Buren zu latein seinen Reimen. Und der Pfarer waz unser Hergot, der solt uß dem Grab erston. Da nun Ulenspiegel für das Grab kam mit seinen Buren, als die Marien angelegt warn, da sprach die Kellerin als der Engel im Grab den Reimen zu latein: ‚Quem queritis. Wen suchen ihr hie?‘ Da sprach der Buer, der vorderst Merg, als ihm Ulenspiegel gelert het: ‚Wir suchen ein alte einäugige Pfarrenhur.‘ Da sie daz hört, daz sie verspottet ward mit ihrem einen Aug, da ward sie giftig auff Ulenspiegel und sprang uß dem Grab und meint, sie wolt ihm in daz Antliz fallen mit den Füsten. Und schlug her ungewiß und traff den einen Buren, daz ihm daz ein Aug geschwall. Da der ander Buer daz sah, der schlug auch dar und traff die Kellerin an den Kopff, daz ihr die Flügel entpfielen. Da daz der Pfarer sahe, da ließ er daz Van [= Fahne] fallen und kam seiner Kellerin zu Hilff und fiel dem einen Buren in daz Har und zohen sich für daz Grab hindan. Da das die anderen Bauren sahen, da luffen sie hinzu und ward ein grosses Gerüel und lag der Pfaff mit der Kellerin under, und da lagen die Bauren, die zwo Mergen, auch under, das sie die Buren voneinander musten ziehen. Aber Ulenspiegel, der het der Sach acht genümmen und thet sich zeitlich darvon und lieff zu der Kirchen hinauß und gieng uß dem Dorff und kam nit wider“.¹⁰

¹⁰ Till Eulenspiegel. Ein kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel, hg. v. W. Lindow, Stuttgart 1966, 39-41; zit. nach Stemmler, a.a.O., 307.

Ist es angebracht, über Heiliges so derbe Späße zu machen? In der Vorbereitung habe ich mir diese Frage gestellt. Mir scheint, dass eine solche Erzählung nicht dazu führen muss, das Sakrament selbst zu verspotten, sondern ganz im Gegenteil unsere Ehrfurcht neu wecken kann, indem wir an folgende Wahrheiten erinnert werden:

- Die sakramentalen Zeichen sind bis zum äußersten missbrauchbar.
- Die Zeichengestalten als solche bleiben „leere Gräber“, bis unser Glaube dort zum Zeugnis der Auferstehung findet.
- Es gilt folglich, den Zeichen in unserem Glauben mit der entsprechenden Ehrfurcht zu begegnen.

b. Der hl. Thomas als Poet und Theologe

Die Messtexte und das Offizium für das neu eingeführte Fronleichnamfest hat nach einer alten Überlieferung Thomas von Aquin verfasst. Jean-Pierre Torrell o.p. hat jüngst anhand von textinternen und -externen Gründen nachgewiesen, dass die Quellen zu dieser Frage glaubwürdig sind.¹¹ Folglich sind die bis heute zu unserem Lied- und Gebetsschatz gehörenden Texte *Lauda Sion Salvatorem* und *Pangue lingua* Thomas zuzuschreiben. Dasselbe gilt von dem Gebet *Adorate*, das wohl nicht zu den liturgischen Texten im engeren Sinne gehörte, sondern für eine eucharistische Andacht vorgesehen war. Dieses Gebet soll uns den Zugang zur Sakramentenlehre des Thomas von Aquin erschließen helfen.

Adoro te devote, latens Deitas/ *veritas*,
quae sub his figuris/ *formis* vere latitas.
Tibi se cor meum totum subjicit,
quia te contemplans totum deficit.

Visus, gustus, tactus in te fallitur,
sed auditu solo tuto creditur.
Credo quidquid dixit Dei Filius:
Nil hoc Veritatis verbo verius.

In cruce latebat sola Deitas,
ad hic latet simul et humanitas.
Ambo tamen credens, atque confitens,
peto quod petivit latro poenitens.

Gottheit tief verborgen, betend nah ich dir.
Unter diesen Zeichen bist du wahrhaft hier.
Sieh, mit ganzem Herzen schenk ich dir mich hin,
weil vor solchem Wunder ich nur Armut bin.
Augen, Mund und Hände täuschen sich in dir,
doch des Wortes Botschaft offenbart dich mir.
Was Gott Sohn gesprochen, nehm ich glaubend an;
er ist selbst die Wahrheit, die nicht trügen kann.
Einst am Kreuz verhüllte sich der Gottheit Glanz,
hier ist auch verborgen deine Menschheit ganz.
Beide sieht mein Glaube in dem Brote hier;
wie der Schächer ruf ich, Herr, um Gnad zu dir.

¹¹ Vgl. Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, 105. Vgl. die Rezension von Max Seckler: ThQ 169 (1989) 326-329; Jean-Pierre Torrell, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. u.a. 1995, 148-154 (Das Fronleichnamsoffizium).

Plagas, sicut Thomas, non intueor,
Deum tamen meum te confiteor.
Fac me tibi semper magis credere,
in te spem habere, te diligere.

O memoriale mortis Domini,
panis vivus vitam praestans homini.
Praesta meae menti de te vivere,
et te illi semper dulce sapere.

Pie Pellicane, Jesu Domine,
me immundum munda tuo sanguine,
cujus una stilla saluum facere
totum mundum quit ab omni scelere.

Jesu, quem velatum nunc aspicio,
oro fiat illud quod tam sitio:
Ut te revelata cernens facie,
visu sim beatus tuae gloriae. Amen.

Kann ich nicht wie Thomas schaun die Wunden rot,
bet ich dennoch gläubig: Du mein Herr und Gott!
Tief und tiefer werde dieser Glaube mein,
fester lass die Hoffnung, treu die Liebe sein.

Denkmal, das uns mahnet an des Herrn Tod!
Du gibst uns das Leben, o lebendig Brot.
Werde gnädig Nahrung meinem Geiste du,
dass er deine Wonnen koste immerzu.

Gleich dem Pelikane starbst du, Jesu mein;
wasch in deinem Blute mich von Sünden rein.
Schon ein kleiner Tropfen sühnet alle Schuld,
bringt der ganzen Erde Gottes Heil und Huld.

Jesus, den verborgen jetzt mein Auge sieht,
stille mein Verlangen, das mich heiß durchglüht:
Lass die Schleier fallen einst in deinem Licht,
dass ich selig schaue, Herr, dein Angesicht. Amen.

Verschiedene Aspekte sind in diesem Gebet theologisch bemerkenswert¹²:

1) Nach den Forschungen von Prof. Torrell lautete der erste Vers nicht *latens Deitas*, sondern *latens veritas*. Dass die Gottheit verborgen ist, ist ohne weiteres plausibel – aber eine verborgene oder gar sich verbergende Wahrheit? Die Wahrheit muss prinzipiell ohne Täuschung für den Menschen über Sinne und Intellekt zugänglich sein, sonst geht das Grundvertrauen in die Erkennbarkeit der Wirklichkeit verloren; diese philosophische Position teilt Thomas mit Aristoteles. Im Hymnus geht es nicht um eine grundlegende Skepsis im Hinblick auf die Sinneserkenntnis, sondern um die Einsicht, dass die Sinne gerade in der ihnen angemessenen Wahrnehmung der Dinge nicht die göttliche Dimension der Wirklichkeit erreichen.

Hier wird im betrachtenden Gebet ausgesprochen, was in der Transsubstantiationslehre als Glaubenserfahrung formuliert ist: Die Wirklichkeit kann unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: in ihrem Selbstsein, ihrer In-sich-Ständigkeit – und in ihrem In-Beziehung-sein. Die Rede von der dreifaltigen Substanz Gottes zeigt, dass beide Aspekte gleich ursprünglich sind: Das Selbstsein ist das In-Beziehung-sein, und in der konstitutiven Beziehung besteht die Identität. Hinsichtlich der Erkenntnis der Dinge in ihrem Selbstsein ist Thomas durch und durch Realist und folgt Aristoteles: Die Sinne täuschen nicht, der Intellekt reicht an die Wirklichkeit heran. Dieses Selbstsein erkennt auch der Glaube an; hier setzt der Glaube selbst die Sinne und den

¹² R. Wielockx, Poetry and Theology in the „Adoro te devote“. Thomas on the Eucharist and Christ's Uniqueness, unveröffentlichtes Manuskript 1996, 29 S.

Intellekt und auf ihrer Grundlage die Philosophie und alle Wissenschaften in ihr Recht ein.

Doch das Selbstsein allein macht ja nicht die Identität der Wirklichkeit aus, denn sie sind auf der einen Seite nicht Gott, auf der anderen Seite aber gerade in Gott sie selbst. Diese Dimension des In-Beziehung-seins kennen die Sinne und kennt auch der Intellekt nicht von sich aus, obwohl er nicht anders zur Ruhe kommt als in dieser Einsicht – diese Dimension der Wirklichkeit wird durch die Selbstoffenbarung Gottes im Glauben wahrgenommen, ja der Glaube *ist* diese Beziehung. Hier nun taucht die Möglichkeit der Täuschung auf: Sinne und Intellekt als solche können sich über diese Beziehung täuschen, denn sie sehen Brot – und erkennen nicht, dass es der Leib Christi ist; sie sehen einen unscheinbaren Menschen – und können nicht sehen, dass es der Messias der Welt ist; sie sehen ein Buch unter Millionen anderen – und können nicht ohne weiteres erkennen, dass hier das lebendige Wort Gottes den Menschen anspricht.

Es geht nicht um eine Spiritualisierung des Glaubens; die Sinne behalten weiterhin ihre konstitutive Bedeutung und werden in der Eucharistie ja gerade zum Schauen, Berühren und Verkosten eingeladen. Doch mit Paulus – *fides ex auditu* (Röm 10,17¹³) – bekennt Thomas, dass die Wahrheit durch das „Wort der Wahrheit“, d.h. durch Christus selbst offenkundig wird. Die Sinne gehören in der „Schau“ der ewigen Glückseligkeit konstitutiv sogar zur Vollendung des Menschen. Der Sinn ändert sich also durch die Lesevariante *latens veritas* statt *latens Deitas* nicht – nur wird die Konsequenz für das gläubige und auch für das theologische Erkennen noch provokativer offenkundig.

2) Die dritte Strophe bestätigt und unterstreicht diese Deutung: Am Kreuz verbarg sich allein die Gottheit; es ließe sich hinzusetzen: während der leidende Mensch vor aller Augen offenbar war. Doch im Sakrament der Eucharistie „verbirgt sich auch die Menschheit“. Ich kann also nicht mehr sagen: Die göttlichen Dinge sind geheimnisvoll verborgen – die geschöpflichen Wirklichkeiten sind eindeutig und mit den Sinnen klar erkennbar. Nein, sagt Thomas: Auch die Schöpfung ist ohne den Glauben nicht eindeutig. Du weißt weder, was Brot ist noch was der Mensch ist, wenn du nicht deine Sinne durch den Glauben wandeln lässt. Damit wird noch einmal deutlich, dass man die beiden Aspekte der Wirklichkeit nicht voneinander trennen kann: Die Philosophie ist in ihrer eigenen Erkenntnisweise nicht vollendet, wenn sie nicht die Dimension des Glaubens hinzunimmt; der Glaube braucht sich nicht zu fürchten vor jeder

¹³ Die Einheitsübersetzung formuliert sinnentstellend: „aus der Botschaft“.

möglichen Erkenntnis der Sinne und des Intellekts, denn der sich offenbarende Gott ist kein anderer als der Schöpfer, in dem die Dinge dieser Welt ihre Wahrheit haben.

3) Die fünfte Strophe nennt die Eucharistie ein „Memoriale“. Die geschichtliche Dimension der Erinnerung ist durchaus bei Thomas gegenwärtig. Aber die Erinnerung selbst ist eine „lebendige“, die hier und jetzt das Leben Gottes schenkt. Er bittet geradezu darum, dass wir uns vom Leib Christi ernähren dürfen, aber nicht so, dass wir ihn verschlingen und zu unserem Ich-Aufbau missbrauchen, sondern so dass daraus ein *frui*, ein *sapere*, ein weises Ruhen in der Beziehung zum lebendigen Gott wird.

4) In der siebten Strophe wird für diese Zusammenhänge die Terminologie der Offenbarung benutzt: Die göttliche Gegenwart im Sakrament ist *velatum*, verschleiert. Im Gebet erbittet dieser Hymnus eine *revelatio*, eine Entschleierung, einen Zugang zur ganzen Wirklichkeit, die zugleich die Stillung des innersten Verlangens ist, die eigene Seligkeit, die in der Schau Gottes besteht. Diese Schau aber ist kein äußeres Betrachten: Thomas betet vielmehr, er möge selig sein aufgrund des offenbarten Angesichts Jesu – und zwar „selig deiner Herrlichkeit“ (Genitiv), wobei dieser Genitiv einen Genitiv der Teilhabe kennzeichnet: also nicht nur: selig *über* deine Herrlichkeit!

Wieder einmal sind wir bei einer theologischen Ästhetik angelangt: Die Sakramente sind der Ort, an dem mir zunächst „Hören und Sehen vergeht“, die aber zugleich den Weg weisen zu einer unverstellten Schau der Wirklichkeit, in der das Antlitz des anderen meine Seligkeit ist.

Im Grunde entspricht die theologische Arbeitsweise des Thomas seiner sakramentalen Sicht der Wirklichkeit:

1) Thomas kann alles ganz ernst nehmen, was vermittels der Sinne als „wirklich“ erkannt wird. Entgegen der starken kirchlichen Skepsis der Zeit tritt er mit Aristoteles, mit allen anderen Wissenschaften und Wissenschaftlern ohne Angst in einen Austausch – so sehr, dass ihm das kirchlicherseits Verdächtigungen und Verurteilungen eingetragen hat. Die übrigen Wissenschaften – so könnten wir in der Substanz-Terminologie der Zeit sagen – beschäftigen sich mit den Wirklichkeiten in ihrer In-sich-Ständigkeit, in ihrem Selbstsein. Thomas tritt in den Dialog aus einer doppelten Gewissheit: Einerseits ist er überzeugt, dass sie allesamt Wahrheit beitragen. Zugleich aber ist er überzeugt, dass diese Wahrheit sich nicht in sich verschließen darf, dass sie einer *revelatio* bedarf, die das Du des anderen Antlitzes offenbart.

2) Nach Art. 1 der ersten Quaestio der *Summa Theologiae* ist die Theologie im ihrem Dialog, ja in ihrer notwendigen Hinordnung auf die übrigen Wissen-

schaften, eigenständig und liefert einen unverzichtbaren Beitrag. Sie hat keinen eigenen Wirklichkeitsbereich neben und jenseits der irdischen, sinnlich wahrnehmbaren Welt zu behandeln, sondern ein und dieselbe Wirklichkeit unter dem Aspekt, dass sie auf Gott hingeeordnet ist, dass sie „Substanz in Kommunikation“ ist. Die Theologie hat als Gegenstandsbereich die ganze Wirklichkeit in ihrem *ordo ad Deum*.

3) Die theologische und die nicht-theologische Erkenntnis beziehen sich auf denselben Wirklichkeitsbereich, ohne in eine Konkurrenz zu treten. Aus der Erkenntnis über die Sinneswahrnehmung kann der *ordo ad Deum*, die Hinordnung auf Gott, nicht logisch zwingend bewiesen werden, wohl aber die Unabgeschlossenheit der Identitätssuche ohne eine solche Hinordnung. Thomas lebt und denkt aus dem Vertrauen, dass die Substanz der Dinge in ihrem Selbstsein der Substanz der Dinge in ihrer Berufung zur Kommunikation mit Gott nicht widersprechen kann, weil sie denselben Grund haben. In diesem Sinne bekräftigt Thomas in STh I,1,8 (*Utrum haec doctrina sit argumentativa*) im voraus zu allen einzelnen Artikeln, dass die Theologie zumindest die Vernunftargumente ihrer Gegner „auflösen“ kann: *solvere rationes, si quas inducit contra fidem*.

Diese theologische Methode des Thomas entspricht genau seiner Sakramentenlehre. Thomas geht mit der mittelalterlichen Theologie davon aus, dass die eine Wirklichkeit bzw. Substanz der Welt zwei Dimensionen hat: ihre In-sich-Ständigkeit und ihr In-Beziehung-sein mit Gott. Daraus resultiert eine Art Zwei-Quellen-Theorie seiner gesamten Theologie:

dreifaltige Substanz Gottes

↓

Substanz der Schöpfung

Selbstsein, In-sich-Ständigkeit		In-Beziehung-sein (mit Gott)	
keine Täuschung			Offenbarung Wort Gottes
Sinne, Intellekt		Glaube	
<u>Aristoteles</u>		<u>Thomas v. Aquin</u>	
Philosophie übrige Wissenschaften	<i>solvere rationes</i>	Theologie	
<i>ordo rerum</i>	<i>desiderium naturale</i>	ordo ad Deum	
Religion		<i>religio</i>	
Brot und Wein		Leib und Blut Christi	
Natur		Schöpfung	

– Die Philosophie und die übrigen Wissenschaften haben nicht nur im Hinblick auf die Erkenntnis der Welt in ihrem Selbstsein ein eigenes Recht und einen eigenen Auftrag; sie sind geradezu unverzichtbar, und auch die Theologie ist auf sie angewiesen.

– Die Theologie hat ebenfalls einen unverzichtbaren Beitrag, weil sie das In-Beziehung-sein der Welt zur Geltung bringt, das nicht durch Sinne und Intellekt allein, sondern erst aufgrund von Offenbarung durch den Glauben voll erkannt werden kann, wenn auch die Sinne selbst erst in dieser Offenbarung zur Ruhe kommen und ihre tiefste Wahrheit erfahren. Auf diese Weise hat die Theologie eine kritische und eine komplementäre Aufgabe gegenüber allen anderen Wissenschaften auszuüben: Sie hat der Versuchung zur Isolation der weltlichen Wirklichkeiten in ihrem Selbstsein entgegenzuwirken; sie hat sie offenzuhalten für eine Wirklichkeit, die die Dinge dieser Welt *als solche*, in ihrer eigenen Identität, betreffen, nicht nur insofern ihnen sekundär etwas hinzugefügt wird. Thomas bringt das zum Ausdruck, indem er von einem *desiderium naturale videndi Deum*¹⁴ spricht.

¹⁴ Vgl. J. Alfaro, Art. *desiderium naturale*, in: LThK², Bd 3 (1959), 248-250.

– Die Sinne als solche wissen oft nicht einmal, dass sie sich täuschen. Sobald sie durch die Offenbarung von dieser Täuschung erfahren haben und sich im Glauben öffnen, zeigt sich, dass die „in sich“ betrachtete Wirklichkeit dieselbe ist wie die Wirklichkeit „in Gott“.

– Aufschlussreich ist die Beobachtung, dass religiöse Phänomene auf beiden Seiten auftauchen: Sie können als in-sich-ständige Wirklichkeiten unter dem Sammelbegriff „Religion“ untersucht werden, wie dies die Religionswissenschaft zu ihrer Aufgabe macht, die auch von Nicht-Glaubenden betrieben werden kann. *religio* meint demgegenüber bei Thomas die innere Haltung der Rückbindung (*re-ligare*) an Gott; er verwendet dieses Wort auch für das Ordensleben als zeichenhaft herausgehobene Gestalt dieser Gottesbeziehung. Dieser *religio* liegt die *fides* als lebendige Gottesbeziehung zugrunde, die sich der phänomenologischen Feststellung entzieht.

– Die Theologie kann die Wirklichkeit der Offenbarung nicht mit den Mitteln der Philosophie logisch demonstrieren, aber sie kann alle vorgetragene Gründe gegen den Glauben auflösen (*solvere rationes*), weil das Selbstsein der Schöpfung und ihr In-Beziehung-sein zu Gott sich letztlich nicht widersprechen können, da sie ja auf dieselbe Quelle zurückgehen.

Damit gewinnt Thomas eine einzigartige Verbindung zwischen seinem Selbstbewusstsein und Sendungsbewusstsein als Theologe und einer vorurteilsfreien Offenheit für alle Gestalten der Wahrheitserkenntnis außerhalb von Glaube und Theologie. 2 Kor 10,3-5 könnten dafür als ein theologisches Motto stehen:

Wir leben zwar in dieser Welt, kämpfen aber nicht mit den Waffen dieser Welt. Die Waffen, die wir bei unserem Feldzug einsetzen, sind nicht irdisch, aber sie haben durch Gott die Macht, Festungen zu schleifen; mit ihnen reißen wir alle hohen Gedankengebäude nieder, die sich gegen die Erkenntnis Gott auftürmen. Wir nehmen alles Denken gefangen, so dass es Christus gehorcht.

Diese theologische Denkform des Thomas wird von ihm in eine konkrete Methode übersetzt, die sich in vielen seiner systematischen Werke wiederfindet. Er teilt seine Themen in „Fragen“ (*quaestio*) ein, die wiederum in „Artikeln“ (*articulus*) behandelt werden. Jeder dieser Artikel hat denselben Aufbau:

– *Videtur quod ...*: Die Gegenposition wird vorgestellt. Aus dem ersten Satz lässt sich also normalerweise ersehen, welche Position Thomas vertreten wird.
– Die Argumente dieser Position werden angeführt und stark gemacht, ja man sagt von Thomas, er habe die Einwände seiner Gegner oft noch schärfer und plausibler formuliert als diese selber. Das ist Zeichen eines großen Geistes und bleibt Arbeitsregel bis heute: Es gilt sich so in den Einwand hineinzudenken,

dass seine Wahrheit aufleuchtet und die Antwort keine äußere Zurückweisung bedeutet, sondern auch das Anliegen des Gegners voller zur Geltung bringt. Die realistische Eucharistielehre etwa, nach der wir Jesus „mit den Zähnen zermahlen“, lässt sich leicht lächerlich machen. Aber wir haben versucht, ihre Wahrheit von innen her zu entdecken: die Übereinstimmung der sakramentalen Feier heute mit dem geschichtlichen Ereignis in Jesus Christus. Wir haben Paschasius nicht lächerlich gemacht, sondern sind ihm mit unseren theologischen Mitteln zu Hilfe gekommen.

– *Sed contra* leitet die Antwort ein, oft mit Hilfe eines Autoritätsarguments. Hier wird ein Kontrast zu den bisher angeführten Plausibilitäten hergestellt, der einen Vorblick auf die Lösung bietet, ohne sie selbst schon zu präsentieren oder gar zu begründen.

– *Respondeo dicendum* entfaltet argumentativ die Antwort des Thomas.

- *Ad primum, ad secundum, ad tertium etc.* folgen die Antworten auf die Einwände aufgrund der vorgetragenen Lösung.

c. Die Sakramentenlehre des Thomas

Thomas entwickelt eine ausführliche Lehre von den Sakramenten im dritten Teil seiner theologischen Summe im Anschluss an die Christologie, die zugleich seine Soteriologie ist. Er beginnt mit einer allgemeinen Sakramentenlehre, dann erörtert er die Einzelsakramente Taufe, Firmung, Eucharistie und Buße. Die letzten drei Sakramente fehlen, für sie hat er keine Zeit mehr gefunden. Einer seiner Sekretäre – und Thomas pflegte bis zu vier Sekretären gleichzeitig zu diktieren¹⁵ – hat nach seinem Tod die fehlenden Kapitel aus früheren Schriften seines verstorbenen Mitbruders, vor allem aus dem Sentenzen-Kommentar, ergänzt.

Die Sakramentenlehre schließt unmittelbar an die Christologie an, die im umfassenden Sinn von den Mysterien des Lebens Christi handelt. Für uns heute fehlt das Verbindungsstück, das wir erwarten würden: die Lehre von der Kirche. In gewisser Weise nimmt die allgemeine Sakramentenlehre die Stelle der Ekklesiologie ein, so dass die neuere Bestimmung der Kirche als Sakrament strukturell in der thomanischen Sakramenten-Lehre vorbereitet ist. Aus diesem theologischen Grund kennt Thomas eine *Lehre von den Sakramenten*

¹⁵ Vgl. James A. Weisheipl, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, (New York 1974) Graz 1980, 293-302.

im allgemeinen (STh III,60-65), die er der besonderen Sakramentenlehre vorangehen lässt. Im einzelnen gliedert sich die STh III wie folgt:

1. Christologie:

a. Das präexistente Leben Jesu beim Vater: qq 1-26

b. Das durch Maria der Erde vermittelte Leben: qq 27-34

c. Die Mysterien des irdischen Lebens Jesu: qq 35-52

d. Das Leben des erhöhten Christus von der Auferstehung bis zur Wiederkunft zum Gericht: qq 53-59

2. Sakramentenlehre:

a. Die Sakramente im allgemeinen: qq 60-65

b. Taufe und Firmung: qq 66-72

c. Eucharistie: qq 73-83

d. Buße: qq 84-90

e. Supplementum des Reginald von Piperno (Buße): qq 1-58

Bemerkenswert ist die Verschiebung im Sprachgebrauch zwischen der Patristik und dem Mittelalter: Das Mittelalter spricht von der Kirche als *corpus Christi mysticum*, während die Eucharistie *corpus Christi verum* genannt wird. Diese Redeweise kehrt den patristischen Sprachgebrauch geradezu um. Dort bezeichnet *corpus Christi* die Kirche und die Eucharistie, soweit sie die Wirklichkeit des *corpus Christi verum* vermitteln. Wie kommt es zu dieser Akzentverschiebung? Weil nun vor allem wahrgenommen und theologisch ausgedrückt wird, dass durch Jesus Christus und die Eucharistie als wirksames Instrument die Kirche als Resultat, als *corpus mysticum* aufbaut wird. Für die mittelalterliche Theologie steht am Anfang das gnadenhafte Wirken Jesu Christi in der Inkarnation und im Sakrament; die Kirche wird als Frucht dieses Wirkens gesehen. Die Sakramente als die Wirkweisen des erhöhten Jesus Christus sind der Kirche vorgeordnet.¹⁶

Die Sakramente im allgemeinen (STh III, 60-65):

Thomas stellt seiner Lehre von den sieben Sakramenten eine allgemeine Sakramenten-Lehre voraus. Sie sucht Anschluss zu gewinnen an die patristische, besonders an die zweipolige augustinische Definition von den Sakramenten als den sichtbaren Zeichen der unsichtbaren Gnade. Doch ab jetzt werden die Definitionen des Sakramentes dreipolig: Zum äußeren Zeichen und zur

¹⁶ Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

inneren Gnade tritt die Einsetzung durch Jesus Christus hinzu. Das personale und das geschichtliche Moment werden in ihrer Eigenbedeutung entdeckt. Die Anknüpfung an Leben und Leiden Christi bezeichnet Thomas ausdrücklich als Ursache für die Wirksamkeit des Sakramentes – nicht bloß die Einsetzung durch sein Wort, sondern durch seine ganze Existenz.

Indem Thomas von den „Mysterien“ des Lebens Jesu spricht (qq. 1-59), greift er ein Urwort der Sakramentenlehre auf und verwendet es in erster Linie christologisch. Hinzu kommt, dass er die Mysterien nicht beschränkt auf die herausragenden Ereignisse wie Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung, sondern die gesamte Erstreckung des irdischen Lebens Jesu für heilsbedeutung erklärt. Das ganze Leben Christi ist „Sakrament“. Ignatius von Loyola wird ihm in den biblischen Betrachtungen, die er seinem Exerzitenbuch beigibt, in diesem theologischen Ansatz folgen, wenn er die biblischen Meditationen seines Exerzitenbuches unter dem Obertitel „Die Mysterien des Lebens Christi, unseres Herrn“ stellt. Er hat dabei kein anderes Ziel, als dass auch das Leben der Christen Sakrament in Christus werde.

Ähnlich wie bei Augustinus möchte ich einige Schlüsselbegriffe der (allgemeinen) Sakramentenlehre des Thomas behandeln, insofern sie prägend wurde für die gesamte weitere Theologie. Ich tue dies anhand kurzer Textbeispiele. Voranzustellen ist dabei eine Aussage des Thomas, die nicht aus der Sakramentenlehre, sondern aus seiner Gnadenlehre kommt: In der *Prima Secundae* fragt Thomas nach der Besonderheit des Neuen Gesetzes bzw. Neuen Testaments bzw. Evangeliums im Vergleich zum Alten Bund. Er antwortet:

„et ideo lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus ... Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum hujus gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova“.¹⁷

Wir müssen Thomas beim Wort nehmen und nie die *secundaria* mit dem Wesentlichen verwechseln, das die Gnade des Heiligen Geistes in unseren Herzen ist.

Ursache, Wesen und Wirkung der Sakramente (qq. 60-64):

In der allgemeinen Sakramenten-Lehre fragt Thomas zunächst, was das denn sei, ein Sakrament (*Quid sit sacramentum*: q. 60). Ganz und gar auf Augustinus aufbauend, für den ein Sakrament ein „heiliges Zeichen“ ist, setzt Thomas dennoch einige Akzente:

¹⁷ STh I-II, 106,1, resp.

– Als Gegengewicht gegen das um sich greifende Kausalitätsdenken hält er daran fest, dass das Sakrament nicht primär eine Verursachung, sondern ein Zeichen ist (a.1.). Wir könnten in moderner Sprache sagen: Für ihn ist das Sein wichtiger als die Funktion.

– Doch Thomas bringt einen kleinen Zusatz zu Augustinus, der bezeichnend ist: Er nennt das Sakrament insofern ein „heiliges Zeichen“, als es sich auf die Menschen bezieht und sie heiligt. Eher stillschweigend fügt Thomas also die Wirksamkeit zum bloßen Zeichen hinzu, um ein Sakrament zu erhalten:

STh III, 60,2: Utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum.

Videtur quod non ...

Respondeo.- Dicendum quod signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis: ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines.

Das Sakrament bleibt im Horizont der universalen Wirklichkeit, nicht nur im Hinblick auf den Menschen, sondern auch auf die Zeit. Thomas fragt, ob das Sakrament als Zeichen nur ein einzige Sache anzeige (*Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum*: a.3). Die Antwort lautet: Nein. Denn wenn auch die Heiligung die einheitliche Wirkung ist, so zeigt das Sakrament doch dreierlei an: Den Grund (*ipsa causa*), die Wirkursache unserer Heiligung: das Leiden Christi (*passio Christi*); sie liegt in der Vergangenheit. Die Gestalt und Form (*forma*) dieser Heiligung ist die Gnade und Kraft (*gratia et virtus*), die vom Sakrament in der Gegenwart bewirkt wird. Das Ziel schließlich liegt in der Zukunft und ist das ewige Leben.

Vergangenheit	Gegenwart	Zukunft
<i>causa/Grund</i>	<i>forma/Gestalt</i>	<i>finis/Ziel</i>
<i>passio Christi</i>	<i>gratia et virtus</i>	<i>vita aeterna</i>
<i>signum rememorativum</i>	<i>s. demonstrativum</i>	<i>s. prognosticum</i>

So hat jedes Sakrament eine dreifache zeitliche Zeichenfunktion: Es ist ein Erinnerungs-Zeichen, ein Gegenwarts-Zeichen und ein Voraus-Zeichen (*signum rememorativum, demonstrativum und prognosticum*). Es zeigt damit die Einheit der Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch die Einheit von Grund, Gestalt und Ziel an (*causa, forma, finis*), aber eben in einer Dreiheit. Die Feier der Sakramente müsste etwas von dieser Einheit der Zeit erfahrbar machen, die wir im Alltag nur allzu leicht verlieren: Wir trauern der Vergangenheit nach, wir kleben am Augenblick oder verpassen ihn, wir wollen

in eine Zukunft flüchten und die Vergangenheit und Gegenwart wie einen lästigen Ballast abschütteln ...

q.60, a.5 unterstreicht das Miteinander von göttlichem und menschlichem Handeln, von *cultus divinus* und *sanctificatio hominis*, von aufsteigendem und absteigendem Aspekt der Sakramente. Sakramente sind nicht nur „Kult“, von Menschen gestaltete Zeichen der Gottesverehrung, sondern zuvor und wesentlich Ausdruck des heiligenden Handelns Gottes an seinem Volk. Diese beiden Aspekte nennt auch die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Beide Dimensionen tragen das gesamte sakramentale Geschehen. Zeichenhaft wechseln jedoch die Aspekte ab, indem auf das Handeln Gottes (z.B. Schriftlesung) eine Antwort des Menschen (Akklamation, Danksagung o.ä.) folgt:

STh III, 60,5: Utrum requirantur determinatae res ad sacramenta

Dicendum quod in usu sacramentorum duo possunt considerari; scilicet: cultus divinus, et sanctificatio hominis: Quorum primum pertinet ad hominem per comparisonem ad Deum; secundum autem pertinet ad Deum per comparisonem ad hominem.

Die folgende Frage nach der Notwendigkeit der Sakramente in Bezug auf das Heil (*De necessitate sacramentorum*: q.61) wurde bereits in der Einleitung zum Kapitel über das Alte Testament vorgestellt. Kurz in Erinnerung gerufen lautet das Ergebnis: Die Sakramente sind notwendig. Sie waren nicht notwendig vor dem Sündenfall. Sie sind notwendig nach dem Sündenfall, auch vor Christi Geburt als *quaedam signa protestantia fidei qua iustificatur homo*.

Wir kommen zur Frage der Wirksamkeit der Sakramente (*De effectu principali sacramentorum, qui est gratia*: q.62), die Thomas auf eine neue und tiefere Weise beantwortet als die vorausgehende Theologie. Nun lässt sich die Frage nach der Ursächlichkeit, die zunächst noch hinter dem Zeichencharakter der Sakramente zurücktreten musste, nicht länger zurückweisen. Die Sakramente sind nach Thomas wahrhaft *causa gratiae*, wenn auch nicht als Haupt-, sondern als Instrumentalursache. Die frühere Lösung, die Thomas im Sentenzen-Kommentar vertreten hatte, besagt, dass die Sakramente dispositiv wirken, d.h. eine Disposition hervorbringen, die notwendig die Gnade nach sich zieht, wenn der Empfänger kein Hindernis (*obex*) setzt. Dort betont Thomas, dass Gott allein der Heilige ist und sein Volk heiligt.

Stärker einbezogen wird das menschliche Handeln in einer Vertragstheorie, die Thomas ebenfalls erwägt: Die Lehre, nach der Gott sich durch einen Vertrag auf eine bestimmte Wirksamkeit der Sakramente verpflichtet hat, lehnt

Thomas als zwar nicht falsch, aber als nicht hinreichend ab. Durch einen Vertrag wären die Sakramente bloße Verheißungen, während die Gnade auf anderen Wegen transportiert wird, wie ein beliebtes Beispiel zeigt: Der König mit seinem Münzrecht kann festsetzen, dass für einen bleiernen Denar (*denarius plumbeus*) dem Überbringer 100 Pfund aus der königlichen Bank zu zahlen sind. Thomas widerspricht hier offen dem hl. Bernhard von Clairvaux (um 1090-1153), der die Meinung vertrat, die Gnade werde durch die Sakramente so mitgeteilt wie der Abt durch den Stab und der Bischof durch den Ring eingesetzt wird. Nein, sagt Thomas, dieser Vorgang überschreitet nicht den Rahmen eines bloßen Zeichens (*non transcendit rationem signi*). Wieder zeigt sich die sprachliche und vielleicht auch theologische Akzentverschiebung: *signum* wird nun zur unzulänglichen Beschreibung des Sakraments, während es Thomas doch anfangs dem *causa*-Begriff vorgezogen hatte!

Die Lösung des Thomas zeigt, dass er den menschlichen Beitrag zur Heilungsvermittlung ausdrücklicher als die Theologie vor ihm reflektiert:

STh III, 62,1: Utrum sacramenta sint causa gratiae

Dicendum quod necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare ... duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae cui assimilatur effectus: sicut ignis suo calore calefacit. Et, hoc modo, nihil potest causare gratiam, nisi Deus ... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti: sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis. Et, hoc modo, sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam.

Thomas geht in einer für ihn typischen Weise vor; er unterscheidet: Eine Wirkursache hat zwei Seiten, die Hauptursache und die Instrumentalursache. Im Hintergrund steht die Lehre von den Erst- und Zweitursachen. Die Erstursache ist Gott, denn die Gnade der Sakramente verleiht eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Natur. In diesem Sinne können die sakramentalen Zeichen nicht zur Ursache der Heiligung werden; das ist der verborgene Wahrheitsanteil in den Gegenargumenten. Aber als Instrumentalursache sind die Sakramente des Neuen Bundes in der Tat wirksam, sie sind nicht „bloße“ Zeichen, welche die abwesende und anderweitig mitgeteilte Gnade anzeigen. Die Sakramente des Neuen Bundes sind Zeichen und Ursache der Gnade zugleich. Hier wird theologisch reflektiert, was wir in der biblischen Grundlegung der Sakramentenlehre gesehen haben: Die Schöpfung in Christus ist nicht länger bloß Empfängerin der Zuwendung Gottes, sondern wird im Heiligen

Geist einbezogen in die Vermittlung des Empfangenen. Den Sakramenten der Kirche stehen die Zeichen des Alten Bundes gegenüber, die nur vorausweisen auf die künftigen wirksamen Zeichen, aber selbst nicht wirksam sind. Daher die Redeweise, die schon bei Thomas ein formelles Gepräge bekommen hat: Die Sakramente bewirken, was sie anzeigen:

Et inde est quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant (a.1).

Zur Verdeutlichung ein Bild: Die Gnade fließt durch die Sakramente wie durch einen Brunnen; niemals enthält der Brunnen alles Wasser, aber immer fließt er (*gratia est in sacramento secundum esse fluens et incompletum*: a.3). So ist auch die ursächliche Kraft in den Sakramenten nicht *permanens et completum*, sondern *transiens et incompletum* (a.4), wie die Säge in sich keine Kraft zur Herstellung eines Tisches hat, sondern nur durch den Geist dessen, der sie führt.

Thomas hält also die Mitte zwischen zwei Extremen: Für ihn ist der Mensch weder ein rein passives Objekt göttlichen Handelns – noch hat er Verfügungsgewalt über die göttliche Gnade, wie später die Kritik Luthers an der scholastischen Theologie lauten sollte. Einer der folgenden Artikel (a.5: *Utrum sacramenta novae legis habeant virtutem ex passione Christi*) beugt dem Missverständnis vor, dass die Sakramente als Instrumentalursache bloß Tat eines Menschen seien, und führt eine der christologischen Grundaussagen des Thomas an: Das patristische Bild der Sakramente, die aus der geöffneten Seite Jesu am Kreuz hervorgehen, bietet den Rahmen, der die theologische Argumentation absichert: Es gibt, sagt Thomas, zwei Arten von Instrumenten, das getrennte und das verbundene Instrument (*instrumentum separatum vel coniunctum*). Das eine Instrument bewegt das andere, wie etwa die Hand den Stab bewegt, obwohl Hand und Stab beide als Instrumente dienen. Beide brauchen wir, um zum Ziel zu kommen, zum Beispiel, um einen Apfel vom Baum zu schlagen. Die Hauptursache der Gnade ist Gott, der die Menschheit Christi als verbundenes Instrument benutzt, um durch das Sakrament, das als getrenntes Werkzeug oder Instrument dient, die Heilswirkung hervorzurufen. Zur Vollendung aber kam das *instrumentum coniunctum* der Menschheit Jesu in seinem Leiden, weil darin Jesu Liebe und Treue gegenüber dem Willen des Vaters unwiderruflich offenbar wurden.

Einige kurze Anmerkungen zum *character* (q.63), den die Sakramente (Taufe, Firmung, Weihe) verleihen: Diese Redeweise hat einen doppelten theologischen Grund:

– Es soll daran erinnert werden, dass nicht nur irgend *etwas* am Menschen geschieht, sondern dass der Mensch konstituiert wird in einer neuen Beziehung zu Gott.

– Vor allem will die Rede vom *character* erinnern an die unwiderrufliche Treue Gottes, der sich nicht abhängig macht von der Untreue des Menschen.

Die Siebenzahl der Sakramente (q.65):

Die Siebenzahl der Sakramente ist ein Ergebnis der theologischen Reflexion der Frühscholastik. Sie wurde lehramtlich erstmals vom Konzil von Lyon 1274 (DH 860) akzeptiert, dann von mehreren Konzilien indirekt und vom Konzil von Trient 1547 direkt bestätigt (DH 1601). Diese Definitionen erfolgten nach dem alten Grundsatz, dass eine Glaubenslehre erst dann offiziell festgeschrieben wird, wenn sie um der Einheit willen ausgesagt werden muss, entweder weil sie bestritten ist oder weil die Einheit von neuem gesucht wird. So waren 1215 beim 4. Laterankonzil gegen die Albigenser und Katharer nur drei Sakramente genannt worden, Eucharistie, Taufe und Buße (DH 802), obwohl sich damals die Siebenzahl faktisch bei den Theologen schon durchgesetzt hatte. Das Konzil von Lyon 1274 war bemüht um die Wiederherstellung der Einheit mit der Ostkirche, das Konzil von Trient um die Gemeinschaft mit den Protestanten. Keinesfalls wollten diese Konzilien neue Lehren aufstellen, obwohl im Falle des 4. Laterankonzils die Festlegung der Siebenzahl kaum 100 Jahre alt war.

In der Vorscholastik, also in der Zeit vor 1150, schwankt die Anzahl der Sakramente sehr. Eine Richtung unter den Theologen hält sich an die augustini-sche Maxime von zwei Hauptsakramenten mit einem Kranz von Nebensakramenten, die eher klein an Zahl sind. Andere wollen die Anzahl möglichst groß haben und zählen sehr viele Sakramente der Kirche auf. Hrabanus Maurus, Paschasius Radbertus und Scotus Eriugena im 9. Jahrhundert kennen nur drei oder vier Sakramente, je nach dem Verhältnis von Taufe und Firmung und von Leib und Blut Christi. Scotus Eriugena etwa spricht von den Sakramenten der Taufe, vom Leib und Blut des Herrn und von der Heiligen Ölung. Einmal wird die Salbung mit Öl zur Taufe gerechnet, das andere Mal wird sie wieder getrennt als Firmung angesehen, dann auch werden Leib und Blut Christi einmal als ein und dann als zwei Sakramente angesehen. Tatsächlich kommen alle heute bekannten Sakramente vor. So nennt Wilhelm von Champeaux († 1121) die Taufe, die Eucharistie, die Letzte Ölung und die Ehe. Alger von Lüttich († 1130) zählt Taufe, Firmung, Sündenvergebung und Ordination auf. Petrus Damiani († 1072) nennt gar zwölf Sakramente: Taufe, Firmung, Kran-

kensalbung, Bischofssalbung, Königssalbung, Kirchweihe, Bußsakrament, Weihe der Kanoniker, der Mönche, der Einsiedler, der Nonnen und das Sakrament der Ehe. Seltsam ist, dass in dieser Aufzählung die Eucharistie fehlt, die dann an anderer Stelle zusammen mit Taufe und Ordination zu den drei Vorzugssakramenten gerechnet wird (*tria praecipua sacramenta*). Wir sollten aus dieser Frage nicht nur eine große Aufmerksamkeit für die „heiligen Zeichen“ außerhalb der abgegrenzten sieben Sakramente der Kirche bewahren, d.h. für die Sakramentalien, sondern auch die Frage nach der Gewichtung und inneren Zuordnung dieser sieben Sakramente.

Das theologische Interesse, dem Anselm von Canterbury (1033/34-1109) das Motto *fides quaerens intellectum* gegeben hatte, konnte sich nicht länger mit so verschiedenen theologischen Einschätzungen begnügen. Es musste geklärt werden, wieviele Sakramente es denn eigentlich gibt, ja noch vorher, was das denn eigentlich sei, ein Sakrament. In dieser formalen Strenge hatte man die Frage bislang nicht gestellt. Im 12. Jahrhundert stellte sich bald die Siebenzahl heraus, und dabei blieb es. Die Zahl selbst wurde nicht mehr erörtert, die Theologen beschränkten sich darauf, nach mystischen und biblischen Begründungen für sie zu suchen. Woher die plötzliche Wichtigkeit, Genauigkeit und Unerschütterlichkeit der Siebenzahl? Ein äußerer Grund sind die Sentenzen des Petrus Lombardus (ca. 1095-1160), eine kommentierte Sammlung patristischer Zitate, in der die Anordnung eine theologisch bedeutende Rolle spielt. Er hat die Sakramentenlehre auf die Siebenzahl gegründet. Die Sentenzen des Lombardus hat fast jeder Theologe der Hoch- und Spätscholastik kommentiert. Bald galt die Siebenzahl als notwendig, so dass die Vorstellung, einmal nicht so genau oder gar anders gezählt zu haben, nicht mehr vorhanden war. Der Sentenzenverfasser Petrus Lombardus schreibt:

„Wir wollen jetzt zu den Sakramenten des Neuen Bundes kommen, das sind die Taufe, die Firmung, die Segnung des Brotes, das heißt die Eucharistie, die Buße, die Letzte Ölung, die Weihe, die Ehe. Die einen bieten Hilfe gegen die Sünde und bringen helfende Gnade herbei wie die Taufe, andere sind nur eine Hilfe wie die Ehe, andere stützen uns durch Gnade und Kraft, wie die Eucharistie und die Weihe“.¹⁸

¹⁸ „Iam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, id est eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium“; vgl. Sent. IV d.2 c.1.

Ab der Mitte des 12. Jahrhunderts steht also die Siebenzahl fest, nicht aber die Reihenfolge. Diese wird wesentlich erst durch die Kommentierung der Sentenzen gefördert.

Die biblische und zahlenmystische Herleitung spielte eine bedeutende Rolle bei der Festlegung der Zahl. Es gibt sieben Waschungen des Elischa im Jordan (2 Kön 5,10) und sieben Gaben des Heiligen Geistes (Jes 11,2), es gibt den siebenarmigen Leuchter und sieben Schaubrote im Tempel (Ex 25,37), ein Buch mit sieben Siegeln, das vom Lamm geöffnet wird, und die sieben Worte Jesu am Kreuz. Sehr beliebt ist die Deutung, dass in der Sieben die Hochzeit von Himmel und Erde gefeiert wird. Drei ist die Zahl der Trinität und der theologischen Tugenden. Vier ist die Zahl der Erde nach ihren Himmelsrichtungen und nach den vier Elementen Feuer, Erde, Luft und Wasser. Vier ist auch die Zahl der Kardinaltugenden, die in die Horizontale wirken, während die Vertikale von den drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe bestimmt wird. Alles zusammen verbindet sich zur siebenfachen Einheit von Himmel und Erde in den sieben Sakramenten. Eine elementare Symbolik der Schöpfung ist den Menschen des Mittelalters zugänglich und einleuchtend, während wir mühsam rationale Brücken bauen müssen.

Mit Thomas befinden wir uns 100 Jahre später in der Mitte der Hochscholastik. Sein Hauptargument für die Siebenzahl ist nicht kosmischer oder biblischer Natur, sondern anthropologisch bestimmt. Die Sakramente begleiten die wechselnden Lebensstationen des Menschen (a.1: *Utrum debeant esse septem sacramenta*). Das geistliche Leben steht in einer Entsprechung zum körperlichen. In Bezug auf seinen Leib aber kennt der Mensch ein Auf und Ab, ein Wachsen und ein Stocken, so dass es Sakramente des Wachsens und der Behebung des Stockens gibt. Zum ersten Bereich gehören Taufe, Firmung und die Eucharistie. Denn auch im körperlichen Leben muss der Mensch erst geboren werden. Geistlich geschieht das durch die Taufe. Dann muss er wachsen und gekräftigt werden, das geschieht geistlich durch die Firmung. Schließlich muss er als Erwachsener mit Nahrung am Leben und bei Kräften gehalten werden, wie es im geistlichen Leben durch die Eucharistie erfolgt.

Zwei Arten von Heilungen gibt es, wenn sich dem Leben Hindernisse in Form von Krankheiten in den Weg stellen. Die Buße erstattet die geistliche Gesundheit in diesem Leben zurück; die Letzte Ölung beseitigt die Reste der Sünde, insofern sie dem ewigen Leben entgegensteht; sie macht den Menschen bereit zum Eintritt in die göttliche Herrlichkeit. Die beiden übrigen Sakramente ordnen auf je verschiedene Weise auf die *communitas* hin: die Weihe fördert ihre geistliches Vervollkommnung, die Ehe ihr natürliches Wachstum. Hiermit

ist nach Thomas zugleich die Reihenfolge der Sakramente und eine gewisse Rangordnung festgelegt.

Eine Einzelfrage der Sakramentenlehre des Thomas wurde in der Reformationszeit bedeutsam, als die Forderung nach dem Laienkelch zu einer Glaubensfrage erhoben wurde. Die theologischen Prinzipien werden bereits von Thomas unter dem Begriff der „Konkomitanz“ diskutiert: Obwohl unter der Gestalt von Brot zunächst nur der Leib Christi gegenwärtig ist, wird durch eine Art von natürlicher Begleitung (*ex naturali concomitantia*; q.76 a.1) darin der ganze Christus einschließlich seines Blutes präsent. In gleicher Weise wird durch *Konkomitanz* unter der Gestalt des Weines zugleich mit dem Blut der ganze verklärte leibhaftige Christus gegenwärtig. Durch die Kraft des Sakramentes (*ex vi sacramenti*; q.76 a.1) wird nach Thomas zwar zunächst nur der Leib oder das Blut gegenwärtig gesetzt, aber wo das eine ist, kann das andere nicht fehlen. Also ist der ganze Mensch Jesus Christus in der Eucharistie gegenwärtig. Damit aber nicht genug. Wegen der hypostatischen Union ist mit der Menschheit zugleich auch die göttliche Natur und das göttliche Sein Christi präsent. Wo immer der Leib Christi ist, dort muss notwendigerweise auch seine Gottheit sein (*ubicumque est corpus Christi, necesse est et eius divinitatem esse*; q.76 a.1).