

Signum maximae caritatis

Die Eucharistie als Sakrament der Kirche

Holger Dörnemann

»[D]ie Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich Quelle, aus der all ihre Kraft strömt«, lehrte vor gut 50 Jahren das zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium*.¹ Und weiter: »In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung«,² indem es die Eucharistie als »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens« in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* hervorhebt,³ belebt dieses für die Katholische Kirche in der Moderne so wichtige Konzil den Mahl- und Gemeinschaftscharakter der Eucharistiefeier und vollzieht eine Erneuerung der Liturgie im 20. Jahrhundert. Ganz ähnlich war das Anliegen der Kirche mehr als 400 Jahre zuvor zur Zeit des Trienter Konzils (1545–1563): die Übersetzung und Bewahrung der Eucharistie als »Zentrum, Höhepunkt und Charakteristikum des katholischen Kultus« zu sichern.⁴

Die in dieser Publikation zusammengetragenen Zeugnisse eucharistischer Bildfindungen reichen noch vor das Konzil von Trient zurück. Sie verbildlichen Aspekte mittelalterlicher Frömmigkeit und Verständnisinhalte, die sich aus der Gedankenwelt der Zeit heraus erschließen. Waren im frühen und hohen Mittelalter die Präfigurationen und typologischen Entsprechungen des Alten Testaments die primäre Quelle der eucharistischen Ikonografie, so finden sich seit dem 15. Jahrhundert neue Bildmotive, die auf unterschiedliche Weise die Sukzession von der Inkarnation Christi bis zu den Sakramenten der Kirche zum Ausdruck bringen. Das Eingangsbild zum oberrheinischen *Spiegel des Leidens Christi* aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts beispielsweise zeigt den bereits am Kreuz gestorbenen Christus eingespannt in einer eng geschraubten Weinkelter. Das aus seiner Seite rinnende Blut wird in dem Kelterbecken gesammelt und verteilt sich von dort aus auf die sieben Sakramente: Priesterweihe, Taufe, Beichte, Eucharistie, Eheschließung, Firmung und Krankensalbung. In diesem Bild spiegelt sich der auf dem Konzil von Florenz (1439) gefasste Lehrentscheid für die Armenier, nach dem die Gnade durch das Leiden Christi erwirkt wurde und in die sieben Sakramente des Neuen Bundes übergeht.⁵ Häufig ergießt sich der blutige Inhalt der Kelter direkt in einen Messkelch, denn seit dem vierten Laterankonzil (1215) sagt die Kirche, dass das Blut Christi »wesenhaft« im Sakrament des

Abb.***,***

Abb.***

Altare enthalten sei.⁶ Im ebenfalls von der Gestalt des *Schmerzensmanns* ausgehenden Bildtypus des *fons pietatis* wirkt sich das Leiden Christi als Quelle der eucharistischen Elemente schließlich unmittelbar auf die im Fegefeuer verharrenden Seelen der Verstorbenen aus, die sehnsüchtig zum Hostien- und Blutregen über ihnen und damit zum Ursprung ihrer Erlösungshoffnung aufblicken.

Abb.****

Die Rückbindung der eucharistischen Gaben an die Person und das Leiden Jesu Christi führt unweigerlich zu einer Übertragung der damit verbundenen, theologisch argumentierenden Erlösungsmodelle auf das Altarsakrament und so auch zu einer Übertragung der ursprünglich auf Christi Erlösungswirken bezogenen Begriffe *Genugtuung* (*satisfactio*) und *Opfer* (*sacrificium*), die im Begriff des Messopfers ohne adäquates Verständnis und direkten Rückbezug auf Christi Erlösungswirken aus dem Zusammenhang gerissen werden und in der Gefahr standen und stehen, sich zu verselbstständigen.

DIE EUCHARISTIE ALS MITVOLLZUG DES OPFERS CHRISTI

Ein Blick auf diejenigen Theologen des Mittelalters, der wie kein zweiter seit der Mitte des 13. Jahrhunderts bedeutsam wurde für die Entfaltung der Glaubenslehre im Allgemeinen wie der Erschließung der Eucharistie im Besonderen, vermag eine Hinführung in die Gedankenwelt der theologischen Argumentation zu ermöglichen: Thomas von Aquin (1225–1274). Für die bereits genannten Konzilien in Florenz und Trient wurde er Maßstab der theologischen Vergewisserung. In seiner *Summa Theologiae*⁷ wertet Thomas das gesamte Leben Jesu soteriologisch, das heißt, auf seine Bedeutung für die Erlösung hin, aus. Er verwendet dazu unter anderem den Begriff *Verdienst* und vor allem den formalen Begriff der *instrumentalen Wirkursächlichkeit*. Die Erlösungsmodelle *Genugtuung*, *Opfer* und *Loskauf* (*redemptio*) fokussiert er im Wesentlichen auf die Bedeutung von Kreuzesleiden und Tod Christi. Die Semantik des Begriffes *Genugtuung* scheint – wie der *Verdienst*-Begriff – zunächst dem juristischen Sprachgebrauch entlehnt, was in der Übertragung auf die Messfeier ein dinglich-juridisches Missverständnis zur Folge haben kann. Doch geht Thomas in seiner Interpretation der *Genugtuung* über das bloß juristische Verständnis hinaus: Denn genugtuend ist für ihn ein Handeln dann, wenn einem Beleidigten etwas gegeben wird, das dieser *mindestens* in demselben Maße liebt, wie er die Beleidigung hasst.⁸

Eine solche die Sünde tilgende *Genugtuung* (*satisfactio condigna*), die die Möglichkeiten des Menschen übersteigt, sieht Thomas in der Passion Christi. Obgleich selbst sündenlos nimmt Christus die Strafen der (Erb-)Sünde und der Abwendung von Gott, das heißt Leiden und Tod, freiwillig auf sich.⁹ Aus thomanischer Sicht sind das Entscheidende und eigentlich »Genugtuende« aber nicht das Leiden und der Tod Christi, sondern die sich darin im höchsten Maße manifestierende übergroße Liebe (*propter magnitudinem caritatis*).¹⁰ Dabei ist für ein adäquates Verständnis wichtig, dass der Passion Christi keine

absolute Notwendigkeit zukommt.¹¹ Dennoch ist sie in höchstem Maße angemessen (*convenientius*), weil darin »viel zusammenkommt« (*plura concurrunt*), damit Gott das Ziel mit den Menschen und die Menschen das Heil in Gott erreichen können.¹² Denn – so Thomas – indem Christus Leiden und Tod über sich ergehen lässt, zeigt er den Menschen eine größere Liebe, als wenn er nicht leiden würde.¹³ Jedoch ist Christus »nicht in dem Sinn der »eschatologische Vollender«, der in Leiden und Tod nur zusätzlich zur Darstellung bringt, was ohne ihn immer schon offenbar war, sondern er ist der Weg, durch den sich diese Liebe Bahn bricht und in dem sie geschichtlich irreversibel offenbar wird.«¹⁴ Durch die im Leiden und im Tod offenbarte Liebe wird die *Genugtuung* erst wirksam, indem sie den Menschen zu (Gegen-)Liebe und antwortendem Glauben provoziert.¹⁵ Erst in Glaube und Liebe der Erlösten wird die Passion Christi effizient.

In dieses jedwede juristische Logik überwindende *satisfactio*-Verständnis lassen sich auch die beiden anderen genannten *modi efficiendi* der Passion Christi, *Opfer* und *Loskauf*, einschreiben. Thomas bezeichnet als *sacrificium* dasjenige, was Gott geschuldet ist und ihm gefällt,¹⁶ und das Opfer Jesu Christi als dasjenige *sacrificium*, das Gott in höchstem Maße angemessen und von ihm angenommen worden ist (*fuit Deo maxime acceptum*). Christi Leiden und Sterben wirkt als Opfer, weil er sein Leben freiwillig und aus Liebe für die Menschen hingab.¹⁷ Auch die Interpretation der Wirkweise der *passio Christi* als *Loskauf* verdeutlicht das bereits mehrfach skizzierte soteriologische Anliegen: Das erlösende Moment der unmittelbar (*immediate*) durch Christus und *principaliter* durch Gott gewirkten *redemptio* ist die Liebe (*unio caritatis*).¹⁸ Das Erlösungsmodell des *Loskaufs* wird in die umfassendere Sicht einer menschenwerdenden und sich hingebenden Liebe eingeschrieben, einer Liebe, die erst dann ihr Ziel erreicht, wenn sie die Menschen zur Liebe herauszufordern, zur Liebe zu provozieren und zu befreien vermag.

DIE EUCHARISTIE ALS SAKRAMENT

Man muss diese Liebe und die ermöglichte antwortende Liebe des Menschen nicht Freundschaft nennen, wie Thomas es in der *Summa Theologiae* als neuen Gedanken der Erlösungslehre entfaltet.¹⁹ Doch ist der Rückbezug des Opfergedankens auf die sich hingebende Liebe Christi entscheidend für ein adäquates Verständnis der Sakramente im Allgemeinen und der Eucharistie im Besonderen. Auch das Trienter Konzil unterstreicht den Gedanken und spricht von der »außerordentlichen Liebe Christi« (*tam eximii amoris Iesu Christi*), »der seine geliebte Seele zum Lösegeld unseres Heils und sein Fleisch uns zu essen gab.«²⁰ In der frühen christlichen Theologie hieß darum das Herrenmahl *eucharistia* (Danksagung) oder auch *sacrificium laudis* (Lobopfer). Im Mittelalter wurde hingegen der Begriff *missa* namengebend, »weil unter allen Formen der Segensspende als die wichtigste und Gewichtigste diejenige erschien, die mit der Feier der Eucharistie geschah.«²¹ Unter

den nun üblichen Bezeichnungen *celebratio missarum*, *sollemnitatis missae* oder besonders feierlich *missarum sollemnia* stand sie zunehmend in der Gefahr, dass »die Messe kaum mehr in einem persönlichen Eingehen in das Opfer Christi bestand, sondern in einer Reihe von Tugendakten, die nicht eigentlich aus diesem Opfer hervorgingen.«²²

Die im 15. Jahrhundert aufkommenden Darstellungen von *Christus in der Kelter*, des *Schmerzensmanns* und des *fons pietatis* (Brunnen der Barmherzigkeit) können in dem Rückbezug auf Jesus Christus und sein Erlösungswirken das Opferverständnis vor der ange deuteten Verselbstständigung bewahren. Zugleich verweisen die neuen Bildprogramme in der zum Ausdruck gebrachten Verbindung von Passion und Eucharistie auf ein weiter entwickeltes Sakramentsverständnis, das auch auf die Fragen antwortet, warum es eigentlich der Sakramente bedarf und in welcher Weise sie heilsvermittelnd sind. Beide Überlegungen hängen eng mit der Frage zusammen, inwieweit die Bilder über eine figurative oder erzählerische Darstellung der Heilsgeschichte hinausgehen. Die Diskussion der Bildwirklichkeit muss in jeder Zeit neu geführt werden und war auch schon in vorreformatorischer Zeit ein zentrales Thema der Theologie und Frömmigkeitspraxis. Die Problematisierung dieser Frage steht im Mittelalter einerseits in Verbindung mit der Krise des neuplatonischen Bilddenkens und konkret mit der Herausforderung, die reale Anwesenheit und Wirklichkeit eines Darzustellenden in einer Darstellung zu erklären: Wie kann in einem Abbild das Urbild real präsent sein? Die Weiterführung des neuplatonischen Bilddenkens mit Hilfe der aristotelisch gewendeten Erkenntnislehre erschließt sich einmal mehr durch einen Blick auf die auch lehramtlich aufgenommene Argumentation des Thomas von Aquin, in dessen Perspektive der christusbezogene Ansatz sowohl der Sakramente insgesamt wie der Eucharistie im Besonderen deutlich wird.

Wie gesagt, nimmt für Thomas das Heil des Menschen in Glaube, Liebe und Hoffnung seinen Ausgang von der sich ungeschuldet mitteilenden und sinnlich wahrnehmbaren Liebe Gottes. Es ist an die Weisen gebunden, in denen Gott in der Geschichte den Glauben an Christus ermöglicht und von sich kündigt, da der Mensch die göttliche Wahrheit unter den Bedingungen des jetzigen Lebens zu keiner Zeit in sich selber einsehen kann.²³ Schon die Sakramente des *Alten Bundes*,²⁴ so Thomas, künden den kommenden Heilsmittler Jesus Christus in sinnhaften Zeichen an (Figuralsinn der Zeremonialgesetze).²⁵ Gleiches gilt in einem besonderen Maß von den Sakramenten des *Neuen Gesetzes*, in denen das Christusereignis vergegenwärtigt wird. Die Sakramente sowohl des *Alten* als auch des *Neuen Gesetzes* sind sinnlich-körperhafte Zeichen, weil ja menschliche Erkenntnis immer vom sinnlich Wahrnehmbaren ihren Ausgang nimmt und so vom Bekannten zum Unbekannten und Geistigen gelangt.²⁶ Darüber hinaus haben die Sakramente vor und nach der Menschwerdung Christi gemeinsam, dass sie in christlichem Verständnis nur von Christus her beziehungsweise auf Christus hin zu verstehen sind. Und doch besteht zwischen ihnen ein qualitativer Unterschied.

Anders als die nur in ihrem Bildsinn von Christus zeugenden Kulthandlungen des *Alten Gesetzes* bezeichnen die Sakramente des *Neuen Gesetzes* direkt und explizit das Christusereignis. Und in dieser expliziten Repräsentanz sind die Sakramente ein »Zeichen für eine heilige Sache, die den Menschen heiligt«. ²⁷ Die Heiligung des Menschen bezeichnen die Sakramente auf dreifache Weise: Sie sind 1. ein erinnerndes Zeichen (*signum rememorativum*) der Ursache der menschlichen Heiligung, indem sie die Passion Christi (und damit die Liebe Gottes) vergegenwärtigen. Sie sind 2. ein hinweisendes Zeichen (*signum demonstrativum*), denn sie bezeichnen ebenso auch das Heil, das durch das Christusereignis dem Menschen in der Gnade und den Tugenden schon jetzt zuteil werden kann. Schließlich sind die Sakramente 3. ein vorausweisendes Zeichen (*signum prognosticum*), das die zukünftige, vollkommene Heiligung des Menschen in der Herrlichkeit ankündigt. ²⁸

Doch erschöpft sich der Sinn der Sakramente nicht bloß in der Bezeichnung der Heiligung, sie sind nicht einfach nur Ausdruck einer sich unabhängig von ihnen vollziehenden Erlösung. Denn nach Thomas bewirken die Sakramente immer auch zugleich, was sie bezeichnen (*sacramenta [...] efficiunt quod figurant*). ²⁹ Sie sind in noch näher zu bestimmender Weise Ursache (*causa*) der Heiligung des Menschen. Doch ist hiermit nicht etwa eine magisch misszuverstehende Eigenwirksamkeit der Sakramente gemeint. Denn ebenso wie die Gott auf einmalige Weise verbundene Menschheit Jesu Christi als Werkzeug das Heil, die Erlösung, die Gottesfreundschaft *instrumentalursächlich* bewirkt (*instrumentum coniunctum Divinitatis*), so wirken auch die in eben diesem Christusereignis gründenden und auf es verweisenden Sakramente in *instrumentalursächlicher* Weise. ⁴³ Und ebenso wie die Menschheit Jesu dadurch beim Menschen erlösend ankommt, dass das *Instrument* Jesus den Effekt des Glaubens und der Liebe zeitigt, so wirken auch die Sakramente dadurch, dass sie durch ihre zeichenhaft-erinnernde Vergegenwärtigung des Christusereignisses den Glauben der Menschen ermöglichen.

Das von Thomas aufgegriffene Diktum, dass »die Sakramente die Gnade bewirken, die sie bezeichnen«, meint also: Die Sakramente wirken durch ihre Bezeichnungsfunktion. So kann nun verständlich werden, warum Thomas auch von einer *Heilsnotwendigkeit* der Sakramente spricht. Das Heil, die Erlösung, die Gottesfreundschaft ist dem Menschen nicht anders als geschichtlich gegeben. Die in die Geschichte eingebundene Offenbarung der Liebe Gottes in Menschwerdung, Leben und Passion Christi bedarf noch einmal der zeitgenössischen Vermittlung, um beim Menschen als solche ankommen zu können. Und insofern die Sakramente diese Liebe Christi vergegenwärtigen, sich in ihnen der Glaube der Glaubenden ausdrückt (der dadurch immer wieder neu konstituiert wird), vermitteln und bewirken sie zugleich auch die Heiligung, die sie bezeichnen. Sie bewirken somit nicht in einem quantitativen oder qualitativen Sinn eine zusätzliche Gnade, die über die sich in den Tugenden der Gottesfreundschaft manifestierende heiligmachende Gnade hinausweist. Vielmehr sind sie spezielle Wirkweisen (*effectus speciales*)

und eine geschichtliche Hilfe (*auxilium*), durch die die Ursache des menschlichen Heils im Leben der Menschen gegenwärtig gehalten wird, durch die die Liebe Gottes und Gottes Freundschaft bezeichnet und immer wieder neu bewirkt wird. Damit kommen wir zu einem der zentralen Gedanken der Lehre von der Eucharistie, die sich lehramtlich bereits zu Anfang des 13. Jahrhunderts im vierten Laterankonzil ausgedrückt findet: zur *Transsubstantiation*, zur wesenhaften Gegenwart Christi in Körper und Blut Christi.

DIE EUCHARISTIE UND DIE AKTUAL- UND REALPRÄSENZ CHRISTI

Unser theologischer Gewährsmann Thomas von Aquin nimmt in seiner Abhandlung über die Gegenwartsweise Jesu Christi in der Eucharistie erneut auf das soteriologische Motiv der Freundschaft Bezug. Weil das Zusammenleben unter Freunden ureigenstes Charakteristikum von Freundschaft ist, verbindet sich Christus den Christen in der Eucharistie in seinem Leib und Blut in Wirklichkeit (*realiter*). Von daher bezeichnet Thomas direkt im Anschluss an diesen Gedanken die Eucharistie als das höchste Zeichen der Liebe (*maximae caritatis signum*).³⁰ Genau diese Beschreibung der realen Gegenwart Christi versucht die in scholastischer Substanzbegrifflichkeit argumentierende Lehre von der *Transsubstantiation* auszudrücken, nach der Brot und Wein zwar akzidentiell erhalten bleiben, aber in ihrem Wesen gewandelt werden, das heißt, in einen neuen Beziehungszusammenhang hineingestellt und zu Blut und Leib Christi werden. So kann die *Transsubstantiationslehre* sowohl für die damalige Zeit als auch für heute so reformuliert werden, »dass den Gaben von Brot und Wein durch die Konsekration die substantiale Eigenwirklichkeit entzogen wird, so dass sie zu reinen Zeichen der personalen Anwesenheit Jesu Christi werden. Jesus Christus selbst ist es, der seine Nähe gewährt. [...] Bei der Szenerie des letzten Mahles hat Jesus nicht zuletzt deshalb ein bleibendes Denkmal seiner Freundschaft gesetzt, um den zurückbleibenden Jüngern das prekäre Interim seiner Abwesenheit – die Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie – überbrücken zu helfen. Brot und Wein verbürgen in Zeiten der leiblichen Abwesenheit seine Anwesenheit in Zeichen. Die Eucharistie ist so als *sacramentum caritatis* zugleich ein *signum amicitiae*.«³¹ In dieser Deutung »wächst die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi organisch aus der Aktualpräsenz seines gesamten Heilswerkes heraus; letztere ist der übergreifende Rahmen, in dem die ganze Wirklichkeitsfülle des Sakramentes befaßt ist. [...] Die beiden Aspekte, die jede Abendmahlsdogmatik zu beachten hat, nämlich die Vergegenwärtigung des Heilswerkes und die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu.«³² hat der Theologe Johannes Betz als beispielhaftes Charakteristikum der Eucharistielehre der griechischen Patristik herausgearbeitet und damit die Herausforderung angedeutet, vor der die Entfaltung des Eucharistieverständnisses durch die Jahrhunderte – und gerade im Mittelalter bis zum Vorabend der Reformation – gestanden hat.

- 1 *Sacrosanctum concilium* 1967, S. 10.
- 2 Ebd., S. 2.
- 3 *Lumen gentium* 1967, S. 11.
- 4 Lankheit 1973, S. 154.
- 5 Denzinger / Hünermann 2010, S. 1311.
- 6 Vgl. Denzinger / Hünermann 2010, S. 802.
- 7 Thomas 1882 f.; Thomas 1961 / 67.
- 8 [...] *ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aequae vel magis diligit quam oderit offensam.* (*Summa Theologiae* III 48,2).
- 9 Vgl. *Summa Theologiae* 14,1 ad 1.
- 10 Vgl. *Summa Theologiae* 48,2; vgl. Kessler 1971, S. 182–183.
- 11 [...] *manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati: neque ex parte Dei, neque ex parte hominis.* (*Summa Theologiae* III 46,3).
- 12 Vgl. *Summa Theologiae* III 46,3.
- 13 Vgl. *Summa Theologiae* III 46,1 ad 3.
- 14 Dörnemann 2012, S. 163.
- 15 [...] *passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem* (*Summa Theologiae* III 49,3 ad 1).
- 16 *Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum.* (*Summa Theologiae* III 48,3).
- 17 [...] *hoc ipsum opus, quod voluntarie passionem sustinuit, fuit Deo maxime acceptum, utpote ex caritate proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium.* (*Summa Theologiae* III 48,3).
- 18 Vgl. *Summa Theologiae* III 48,4 ad 1.
- 19 *Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari.* (*Summa Theologiae* II–II 23,1).
- 20 Vgl. Denzinger / Hünermann 2010, S. 1649.
- 21 Angenendt 1997, S. 494.
- 22 Ebd., S. 501.
- 23 Vgl. *Summa Theologiae* I–II 101,2.
- 24 Auf diese wird auch in dem zitierten *Dekret an die Armenier* des Konzils von Florenz (vgl. Denzinger / Hünermann 2010, S. 1310) Bezug genommen, das sich eng an Thomas von Aquin hält.
- 25 *Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex: ordinabatur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum.* (*Summa Theologiae* I–II 102,2).
- 26 *Sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. Quorum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur.* (*Summa Theologiae* III 61,1); vgl. *Summa Theologiae* III 60,2.
- 27 *Sacramentum [...] est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines.* (*Summa Theologiae* III 60,2).
- 28 Vgl. *Summa Theologiae* III 60,3.
- 29 *Summa Theologiae* III 63,1 ad 1.
- 30 [...] *hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est convivere amicis, ut Philosophus dicit, IX. Ethic, sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium. [...] Interim tamen nec sua praesentia corporali in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. [...] Unde hoc sacramentum est maxime caritatis signum.* (*Summa Theologiae* III 75,1).
- 31 Tück 2011, S. 316, 356.
- 32 Betz 1954, S. 345–346