

Liturgische Bezüge in der Tauf- und Eucharistielehre des Albertus Magnus

VON THOMAS MARSCHLER

1 EINLEITUNG

(1) Theologen der mittelalterlichen Scholastik haben in den Urteilen heutiger Liturgiehistoriker meist einen schweren Stand. Dies hängt nicht bloß damit zusammen, daß die Entstehung der Liturgiewissenschaft als eigenständige Disziplin jenseits bloßer Rubrizistik¹ in den neuzeitlichen Prozeß der Loslösung historischer und praktischer Fächer innerhalb der Theologie aus der klaren Unterordnung unter die spekulativ orientierte Systematik eingebunden ist.² Stärker noch wird der Vorbehalt durch die Einschätzung genährt, daß das Wissenschaftsideal der Scholastik entscheidend dafür verantwortlich war, die Sinngestalt der Liturgie über Jahrhunderte in ihrer ursprünglichen Eigenwirklichkeit und theologischen Relevanz zu verdunkeln. »Sakrament« und »(theologische) Wirklichkeit«, so urteilt Hans Bernhard Meyer im »Handbuch der Liturgiewissenschaft«, fielen in der scholastischen Theologie des Mittelalters auseinander, was »dem Zerfall des Symbol- und Bilddenkens der Väter«³ geschuldet war. Mit der Wissenschaftstheorie, der Logik und der Metaphysik des Aristoteles schien die theologische Bewertung der Liturgie unter die Deutungsherrschaft der Dogmatik gestellt worden zu sein und trennte sich umgekehrt theologische Systematik so vom liturgischen Leben der Kirche, daß dieses kaum noch als echter *locus theologicus* ernstgenommen wurde. Selbst Interpreten, die, wie etwa Arnold Angenendt, der scholastischen Sakramententheologie bleibend verdienstliche Einsichten nicht bestreiten möchten,⁴ betonen den fragwürdigen Einfluß ihrer Grundsätze auf die liturgische Entwicklung des Mittelalters, vor allem die Verkennung des gottesdienstlichen Geschehens in der Überlagerung durch liturgiefremde Sekundärdeutungen.

1 Vgl. etwa KOHLSCHNEIDER 1996, 1–72; KRANEMANN 1997, 989–992; KRANEMANN 1999A, 351–375; KRANEMANN 1999B, 253–272.

2 Etwa seit der »Mitte des 17. Jahrhunderts begannen die ersten systematischen Versuche, das zutage geförderte liturgische Material in die positive Theologie einzubauen und so etwas wie eine liturgische Theologie zu schaffen, um theologische Fragen von der Liturgie her zu beleuchten« (VAGAGGINI 1959, 317).

3 MEYER 1989, 227.

4 Vgl. ANGENENDT 2001, 142–149. Angenendt erwähnt in diesem Zusammenhang als »eine der theologischen Leistungen mittelalterlicher Theologie, [...] die wesentlichen Heilsakte aus einer Unmenge von Sakralhandlungen« durch die Schärfung des Sakramentbegriffs ausgesondert zu haben (142f.). Als »weitere große Leistung« verbucht er das sich durchsetzende Verständnis des Sakraments als »Zeichen und Wort«.

»Einen – allerdings fragwürdigen – Ersatz für das aktualpräsentische Verständnis der Gegenwart des Heilshandelns Gottes, insbesondere des Heilswerkes Christi, in der Eucharistiefeyer bot den frommen ›Meßbesuchern‹ des Mittelalters seit Amalar die Meßallegorese, besonders in ihrer rememorativen, mimetisch verstandenen, auf die Darstellung der Heilstaten Gottes gerichteten Form«. ⁵

Tatsächlich hat die scholastische Sakramentenlehre die ihr vorgegebene liturgische Tradition nicht bloß interpretiert, sondern zusammen mit weiteren Entwicklungen der Frömmigkeitsgeschichte auch selbst spürbaren Einfluß auf die Ritusentwicklung ausgeübt. Die Hauptlehrstücke der scholastischen Eucharistietheologie etwa haben in der Feiargestalt der Messe seit dem Hochmittelalter deutliche Spuren hinterlassen. So ist, um nur wenige Beispiele zu nennen, die Anbetung der konsekrierten Hostie innerhalb und außerhalb der Meßfeier und die Entwicklung einer eucharistischen Schaufrömmigkeit nicht zu verstehen ohne den Transsubstantiationsbegriff. Die Lehre von Zeitpunkt und Form der Konsekration hat zu einer gewissen Zentrierung der Meßliturgie auf den Augenblick der Wandlung geführt. Die theologische Bestimmung des Priestertums schließlich brachte Auswirkungen auf das Rollenverständnis des Zelebranten in der Meßfeier mit sich. Viele dieser Elemente werden in der heutigen Liturgiewissenschaft kritisch reflektiert. ⁶ Für Angelus Häußling steht fest, daß eine Liturgiereform, von Theologen der Hochscholastik durchgeführt, nur in einer »Katastrophe« hätte enden können, ⁷ und Arnold Angenendt behauptet in einer Konkretion dieses Urteils sogar, als Folge der scholastischen Lehre über die *forma sacramenti* wären im Falle einer »scholastischen« Reform der eucharistischen Liturgie »eine Beschränkung auf die Einsetzungsworte« oder sogar deren systemgerechte Umgestaltung in Richtung eines *ego consecro* zu erwarten gewesen. ⁸

(2) An dieser Stelle droht die in vielen Punkten berechnete historische Beurteilung über das Ziel hinauszuschießen und ihren Bezug zu den Quellen zu verlieren. Niemals hat sich scholastische Sakramententheologie als Konstruktionsmaßstab oder gar Ersatz für die real gefeierte Liturgie verstanden, sondern stets als ihr nachfolgende, der Vorgabe strikt verpflichtete Reflexion. Die Theologen versuchten (von ihrem theoretischen Standpunkt aus und mit dem historischen Wissen der Zeit) zu verstehen und argumentativ zu verteidigen, was sie in der römischen Kirche als liturgische Realität vorfanden. Sie taten dies nicht zufällig ohne eigenes reformerisches Ansinnen, auch wenn ihre Überlegungen faktisch auf längere Sicht liturgische Gewohnheiten verändert haben, weil sie für das lebendige Glaubensbewußtsein der Kirche prägend wurden, das die liturgische Praxis normiert. Nur weil die Magistri die Liturgie als gefeierten Ausdruck der zuhöchst rationalen Offenbarungsweisheit Gottes und als Ausweis des vom Geist geleiteten Traditionsweges der Kirche betrachteten, suchten sie in liturgischen Vollzügen (nicht anders als in

5 MEYER 1989, 228.

6 Vgl. MEYER 1989, 226–237.

7 Vgl. HÄUSSLING 1989, 1–32, hier: 24.

8 ANGENENDT 2001, 146f.

den Worten der Heiligen Schrift) logische Klarheit und geschlossene Systematik nachzuweisen, und das stets mit bewahrendem Impuls. Die Vorstellung, ein Theologe der Scholastik hätte auf die Idee kommen können, anhand seiner theologischen Interpretationsideen eine »Idealliturgie« zu propagieren, liegt von den Quellen her nicht weniger fern als die Annahme, eine rationalistisch »verbesserte« Version der Hl. Schrift wäre ihm deswegen erstrebenswert vorgekommen, weil er die Paulusbriefe wie strikt logisch aufgebaute und mit präzisen Definitionen arbeitende Traktate zu interpretieren pflegte⁹. Eine solche Mißdeutung des Umgangs mit den *auctoritates* aus Schrift und Tradition in der mittelalterlichen Scholastik steht der gerechten Beurteilung ihrer Liturgieinterpretation nicht weniger im Weg als die Annahme, der gefeierte Glaube habe jemals eine absolute Vorgängigkeit gegenüber (nicht-liturgischer) systematischer Reflexion besessen, so daß er schlechthin als *theologia prima* einer epiphänomenalen *theologia secunda* mit höherer Dignität vorangestellt werden dürfte.

(3) Man wird also einige allzu apodiktische Urteile der Liturgiehistoriker ausklammern müssen, wenn man unbefangen nach der Präsenz und Relevanz liturgischer Themen im Werk scholastischer Theologen des Mittelalters fragen will. Wer ihre Texte gelesen hat, weiß um die große Nähe der Autoren zur Vätertradition und ihre kaum zu übertreffende Kenntnis der Heiligen Schrift. Ihm ist bekannt, daß die Theologen dieser Epoche selbst Priester, oft Ordensleute waren, die täglich die Liturgie des Stundengebetes und der Messe feierten und im Ritus der Kirche ihre unbezweifelbare Heimat gefunden hatten. Daß liturgische Frömmigkeit ihr christliches Leben und auch ihre Theologie tiefer prägte, als ein schematischer Begriff von »Scholastik« wahrzunehmen imstande ist, hat die Forschung im Blick auf Thomas von Aquin (1225–1274) in den vergangenen Jahren deutlich hervorgehoben.¹⁰ Der vorliegende Beitrag möchte diese Studien durch einige Beobachtungen aus dem Werk des Albertus Magnus (ca. 1200–1280), der Ordensgenosse und akademischer Lehrer des Thomas war, ergänzen. Sein gegenüber Thomas deutlich größeres Bewußtsein für die empirisch erfahrbare Seite der Wirklichkeit ist in philosophischen Kontexten oft unterstrichen worden. Die Frage, ob auch in seiner Sakramententheologie¹¹ ein vergleichbares Interesse an der lebendig-konkreten Realität (hier: des gefeierten Gottesdienstes) erkennbar wird, könnte den Blick in seine Schriften besonders nahelegen. Auf jeden Fall verdient er als Zeuge der liturgischen Realität seiner Zeit gehört zu werden, die sich in der dogmatischen Reflexion akademischer Theologie widerspiegelte und mit ihr in lebendiger Wechselwirkung stand.

(4) Der Fokus unseres Beitrags soll schwerpunktmäßig auf zwei der theologischen Hauptwerke Alberts beschränkt bleiben. Das erste und für unser Thema wichtigste ist der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus,

9 Vgl. dazu mit Blick auf Thomas von Aquin PESCH 1974.

10 Vgl. etwa BERGER 2000; weitere Literatur ebd. 10f., Anm. 4. Darüber hinaus: VAGAGGINI 1959, 327–337; QUOËX 2001; QUOËX 2004, 91–120.

11 Einen guten Überblick über Arbeiten bis zum Jahr 2000 bieten RESNICK/KITCHELL 2004, bes. 308–313.

den Albert bis 1249 abgeschlossen hatte. Die meisten Bezüge zur Liturgie werden erwartungsgemäß in der Sakramentenlehre des vierten Buches anzutreffen sein. Vielleicht schon in die Anfänge der 1240er Jahre reicht Alberts Arbeit am Werk *De sacramentis* zurück,¹² das ursprünglich als sakramenten-theologischer Teil einer größeren Summa gedacht war und uns anders als der Sentenzenkommentar bereits in der kritischen Ausgabe der *Editio Coloniensis* zugänglich ist. Wie der größere Teil des Sentenzenkommentars ist *De sacramentis* in Quästionenform verfaßt, wobei der Verfasser seine Erörterungen durch die Unabhängigkeit von der Lombardus-Vorgabe konzeptionell freier gestalten konnte. Die Durchführung ist knapper gehalten, meist auf die dogmatischen Kernthemen beschränkt,¹³ bietet aber dennoch interessante Ergänzungen zum umfangreicheren späteren Kommentarwerk. Als Verbindung von fortlaufender Textauslegung und eingeschobenen Quästionen erweist sich der Kommentar zur Schrift *De ecclesiastica hierarchia* des Ps.-Dionysius Areopagita, den Albert in enger zeitlicher Parallele zum vierten Sentenzenbuch 1249 in Köln abgeschlossen hat.¹⁴ Da Dionysius »das sakramentale Wesen der Kirche und ihres *ordo ecclesiasticus* sowie die ekklesiale Dimension der Sakramente in den Mittelpunkt seines Denkens über die Kirche« stellt,¹⁵ erhält der Kommentator die umfassende Gelegenheit, sich diesen Sakramenten und den damit zusammenhängenden liturgischen Feiern aus der Sicht einer (*de facto* spätantiken) symbolischen Theologie und ihrer *theoria* der rituellen Vollzugswirklichkeit anzunähern. Er begegnet darin aber auch klaren Differenzen zur fortgeschrittenen lateinischen Tradition seiner Gegenwart, zu denen er Stellung nehmen muß. Wir werden diesen Kommentar Alberts im beschränkten Rahmen dieses Beitrags nur ausschnitthaft berücksichtigen können. Dies gilt noch mehr für die Evangelienkommentare des Dominikaners, in denen an unterschiedlichsten Stellen Bezüge zum liturgisch-sakramentalen Geschehen zu vermerken sind, wie vor allem einige Belege aus der bereits kritisch edierten Auslegung *Super Matthaeum* (entstanden 1257–1264¹⁶) zeigen sollen.

Darüber hinaus gibt es zwei weitere Albert zugeschriebene Werke, die in engstem Bezug zur Liturgie stehen. Es sind die der Überlieferung nach im letzten Lebensabschnitt des Theologen entstandenen Schriften »Über das Meßopfer« (*Liber de sacrificio missae*) und »Über die Eucharistie« (*De Eucharistia*). Die erste von ihnen enthält eine komplette Erklärung der Meßliturgie, die in diesem nicht seltenen Genre mittelalterlicher Theologie nach dem Urteil von Adolph Franz »eine hervorragende und eigenartige Stellung«¹⁷ einnimmt. Die zweite Schrift umfaßt eine mehr systematisch-theologische Eucharistielehre und hat in der Mystik des Spätmittelalters, nicht zuletzt auf dem Weg volkssprachlicher Übersetzungen, großen Einfluß ausüben können. Diese beiden ausführlichen Texte böten für sich allein mehr als genug Material zu

12 Vgl. RIGO 2005, bes. 347–358.

13 Vgl. LANG 1932, 126, Anm. 4.

14 Vgl. BURGER 1999, I.

15 SUCHLA 2004, 315.

16 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum I-XIV*, S. XIII-XVI.

17 FRANZ 1902, 466; zum Werk insgesamt ebd. 466–473.

unserem Thema. Allerdings ist die Echtheit der Schriften in den letzten Jahrzehnten von Albert-Forschern bestritten worden. Vor allem Albert Fries hat seit den 60er Jahren und nochmals gebündelt in einer Studie von 1984¹⁸ zahlreiche Argumente dafür zusammengetragen, daß die Traktate nicht von Albert selbst stammen, sondern in seinem Schülerkreis entstanden sein könnten. Seine These hat Zustimmung¹⁹, aber noch mehr Kritik erfahren.²⁰ Da ein endgültiges Urteil der Forschung ebenso wie die kritische Edition der Texte aussteht, sollen diese beiden Albert zugeschriebenen eucharistischen Schriften im folgenden unberücksichtigt bleiben.

2 LITURGISCHE MOTIVE IN DER SAKRAMENTENTHEOLOGIE ALBERTS

2.1 Verschiedene Formen der Präsenz liturgischer Motive in Alberts Schriften

(1) Eine erste Weise der Präsenz des Liturgischen in Alberts theologischem Werk besteht in *expliziten Zitierungen* liturgischer Texte. Sie sind bei Albert selbstverständlich, aber zahlenmäßig nicht besonders häufig. In den Quästionen *De sacramentis/De incarnatione/De resurrectione*, die Band 26 der kritischen Albert-Edition ausmachen, findet sich dreimal die Zitierung des römischen Meßkanons, einmal eine Anspielung auf Inhalte liturgischer Orationen im *Missale Romanum* und ein weiteres Mal der Bezug zum römischen Rituale. Daneben gibt es in Alberts Werk immer wieder implizite Anspielungen auf liturgische Texte, wie die Lektüre der Quästionen im Sentenzenkommentar erkennen läßt.²¹ Ähnliche Beobachtungen lassen sich aus Alberts Schriftkommentierung zusammentragen. So vermerken die Editoren etwa in Alberts Jesaja-Kommentar 19 Hinweise auf das *Missale Romanum*, die fast gänzlich impliziter Natur sind.²² Es handelt sich vorwiegend um Schriftzitate (z.B. aus Psalmen), die Albert so zitiert, wie er sie beispielsweise aus Gradual-, Introitus- oder Communion-Versen der Messe kennt. Daß Albert zuweilen in seinen Schriftkommentaren theologische Themen ausdrücklich im Spiegel eines zentralen liturgischen Vollzugs betrachten konnte, hat Henryk Anzulewicz an einem schönen Beispiel aus dem Lukas-Kommentar illustriert, das den Kirchweihritus betrifft.²³ Dennoch gilt: Wenn wir uns auf diese Art von »Präsenz der Liturgie« bei Albert – direkte oder indirekte Zitate aus einem liturgischen Text im Sinne einer *auctoritas* – beschränken wollten, könnten wir unsere Abhandlung recht kurz fassen. Man hat bei Thomas von Aquin in der ganzen

18 Vgl. FRIES 1984.

19 Vgl. KOLPING 1987, 13–20, in Abänderung seines eigenen früheren Urteils (KOLPING 1960, 1–39).

20 Vgl. die Literaturangaben bei NOCKE 1967, 7, m. Anm. 15–18. Zur neueren Diskussionslage: ANZULEWICZ 1999A, 7–10; ANZULEWICZ 1999B, 181; JORISSEN 2002, 14–16, in Anknüpfung an seine frühere Studie: JORISSEN 1956.

21 Vgl. beispielhaft die Zitation eines Kollektengebets bei ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 22 c. (S. 368).

22 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Postilla super Isaiam*, 676 (Index).

23 Vgl. ANZULEWICZ 2006, 354f.

theologischen Summa gerade 57 ausdrückliche liturgische Zitate nachgewiesen.²⁴ Bei Albert würde in einem vergleichbaren Rahmen der Befund vermutlich ähnlich ausfallen.

(2) Interessanter nun ist die Frage, wie und wo in den *Inhalten* von Alberts Theologie das Thema »Liturgie« anklingt. Wie bereits erwähnt, ist es fraglos die Lehre über die Sakramente, in der wir die intensivsten Verweise dieser Art erwarten dürfen. Im folgenden kann es nicht darum gehen, Alberts Sakramentenlehre als ganze darzustellen oder gar ihre Abhängigkeit von scholastischen Vorgängertexten²⁵ herausarbeiten zu wollen. Vielmehr beschränken wir uns auf die Untersuchung einiger Lehrstücke, in denen der Bezug zum liturgischen Geschehen besonders deutlich wird. Dafür bieten sich die Kapitel über die beiden neutestamentlichen Zentralsakramente Taufe und Eucharistie beispielhaft an, da Albert sie auch in Einzelheiten des rituellen Vollzugs ausführlich analysiert hat.

2.2 Verweise auf die Liturgie in Alberts Lehre vom Taufsakrament

2.2.1 Die alttestamentlichen Riten als Vorbilder der Sakramente des Neuen Bundes

Im Aufriß der Sakramententheologie, wie sie den Hauptinhalt des vierten Sentenzenbuches des Petrus Lombardus bildet, finden sich in der ersten Distinktion nur knappe Ausführungen zur allgemeinen Sakramentenlehre, bevor schon in *dist.* 2 mit der Erörterung der Taufe als des ersten der sieben Einzelsakramente begonnen wird. Als Kommentator des Lombarden folgt Albert dieser Vorgabe. Zur Bestimmung des Sakramentenbegriffs gehört zunächst die Abgrenzung der Sakramente des Neuen Bundes von den Heilszeichen des Alten Bundes, unter denen vor allem die Beschneidung eingehendere Aufmerksamkeit erfährt.²⁶ Albert verweist auf die liturgische Funktion der »Sakramente des Alten Bundes«, indem er ihren Zeremonialcharakter, den Bezug zum göttlichen Kult, unterstreicht und eine bei Cicero zu findende Definition zitiert, die die kultische Verehrung einer *natura superior* geradezu zum Wesensmerkmal einer jeden Religion erklärt.²⁷ Entscheidend für die Bewertung des alttestamentlichen Gottesdienstes ist, so die auch bei Albert zu findende übliche Überzeugung der mittelalterlichen Theologie, deren heilsgeschichtliche Zuordnung: Die Zeit vor dem mosaischen Gesetz ist durch Kulthandlungen (*oblationes et sacrificia*) geprägt, die Gott so lange als Zeichen der späteren Befreiung (in Christus) gefielen, bis das Volk Israel in Ägypten mit dem Götzendienst in Berührung kam.²⁸ Die liturgischen Elemente im nachfolgenden mosaischen Gesetz werden von Albert ganz nach

24 Vgl. VAGAGGINI 1959, 334.

25 Nach MURRAY 1956 ist neben Alexander von Hales besonders Hugo von St. Cher als Quelle von Bedeutung.

26 So auch in ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 2 (S. 17–23). Dazu: MÜLLER 1967, 245–262.

27 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 1, a. 7 ad 4 (S. 19).

28 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 1, a. 11 c. (S. 24).

dem Schema »Verheißung und Erfüllung« gedeutet. Es gibt im Alten Bund »Sakramente«, die für Albert deutlich mehr sind als »Zeremonien« zur Förderung der Sittlichkeit,²⁹ denn sie deuten auf Gottes Gnade. Erst die Sakramente des Neuen Bundes freilich bezeichnen das Heil nicht bloß, sondern bewirken und enthalten es zugleich, so daß die Sakramente des Alten Bundes nur Zeichen dieser (wirksamen) Zeichen sind.³⁰ Während also die Sakramente Christi geben, was sie enthalten, versprechen die alttestamentlichen Sakramente, was sie selbst nicht zu gewähren vermögen.³¹ Ihre Bedeutung und Kraft endete mit der offiziellen Inkraftsetzung der Sakramente Christi.³² Wie die übrigen Scholastiker seiner Zeit vertritt Albert eine Theorie der gestuften Einsetzung der Sakramente im Neuen Bund:³³ Während sie im irdischen Leben Jesu grundgelegt sind, haben sie erst durch die österliche Vollendung des Heilsgeschehens (durch Kreuz und Auferstehung Jesu) ihre Ratifizierung erfahren. Damit erhielten sie jene Verpflichtungskraft und Heilswirksamkeit für alle Menschen, durch welche sie zugleich die Zeichen des Alten Bundes ablösten.

Diese klare Einschränkung der Heilsrelevanz der »Sakramente des Alten Bundes« hält Albert nicht davon ab, im Blick auf das die Scholastiker generell am meisten interessierende Heilszeichen Israels, nämlich die Beschneidung, auch nach kultischen Einzelheiten zu fragen, etwa nach dem Grund dafür, daß es den Frauen vorenthalten wurde³⁴ oder nach Umständen seines Vollzugs.³⁵ Albert erwähnt sogar, daß die frühen Christen an der Beschneidung auch nach Ostern gemäß der Maßgabe der Apostel noch eine Zeit lang gefahrlos festhalten durften, um den Juden kein Ärgernis zu geben,³⁶ obwohl dies mit der strengen theologischen Sicht des Taufsakraments eigentlich nur

29 Vgl. die interessante Unterscheidung von *caeremonialia* und *sacramentalia* in ALBERTUS MAGNUS *Super Mattaeum* V, 17 (S. 125, 2–22): Während die Zeremonialgesetze bloß etwas *circa mores hominum* bezeichnen, ist die Zeichenfunktion der *sacramentalia* auf die *gratia* gerichtet, wiewohl Bezeichnen und Bewirken dieser Gnade nochmals strikt zu unterscheiden sind.

30 Ausführlich zur Definition von »Sakrament« bei Albert: MCGONIGLE 1980, 578–583; MURRAY 1956, bes. 177–179. Zur Abgrenzung von den alttestamentlichen Heilszeichen bei Albert vgl. auch SCHLETTE 1959, 88.

31 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 1, a. 15 c. (S. 29).

32 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 2, a. 2 ad 4 (S. 46): »sacramenta Christi non habebant vim ante Passionem«. Ausführlicher etwa zur Taufe: ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 3 c. (S. 69); ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 3, q. 1, a. 6 (S. 34f.). Darnach wurde das Sakrament *officialiter* erst nach Ostern, *causaliter* dagegen bereits bei der Taufe Jesu im Jordan eingesetzt. Allein auf den zweiten Aspekt zielt Albert an in *Super Dionysium*, c. 2 (S. 30, 53–57). Unter Berufung auf Joh 4,2 geht Albert davon aus, daß Christus selbst niemals getauft hat, und versucht dies zu begründen. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium* c. 2 (S. 33, 56–60).

33 Vgl. MÜLLER 1967, 42–47.

34 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 1, a. 21 (S. 37f.).

35 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 1, a. 22–23 (S. 40f.).

36 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 6 ad 1 (S. 76).

schwer zu harmonisieren ist. Wir werden auch im folgenden feststellen können, daß sich Albert mancher Probleme bei der Einordnung von historischen Fakten aus der frühen Entwicklung kirchlicher Sakramentenlehre und -praxis in spätere systematische Verständnisschemata klar bewußt war.

2.2.2 Die christliche Taufe als »Grundlage aller Sakramente«

Die Taufe, so steht für Albert fraglos fest, ist das heilsnotwendige christliche Grundsakrament, das Eingangstor in die Kirche. Sie verleiht dem Menschen das »geistliche Sein« (*esse spirituale*).³⁷ Wenn die Alte Kirche sie gerne als »Erleuchtung« bezeichnete, dann deswegen, weil ihre Funktion der des Lichtes ähnelt, das alles andere ausrichtet und zu seiner Vollkommenheit führt.³⁸ Bei seinen Bemühungen, das Taufsakrament exakter zu erläutern, greift Albert immer wieder auf dessen konkrete Ritusgestalt zurück.

(1) Das theoretische Grundschema scholastischer Sakramententheologie wird bei Albert, wie bei den Autoren des 13. Jahrhunderts seit Hugo von St. Cher üblich,³⁹ im Rückgriff auf das aristotelisch gedeutete Begriffspaar von »Materie und Form« gewonnen, das man auf alle Sakramente anzuwenden sucht. Dabei meint Materie die sinnlich wahrnehmbare Zeichenhandlung des sakramentalen Vollzugs und die ggf. darin beteiligten »Elemente«,⁴⁰ die Form dagegen denjenigen Bestimmungsfaktor im (für sich genommen niemals eindeutigen) Zeichengeschehen, welcher erst die gnadenhafte Wirkung garantiert. In allen Sakramenten (außer der Buße) ist dies das deutende Wort. Form und Materie bleiben dabei nur in der theologischen Interpretation zu scheidende Konstitutionsmomente des einen, unteilbaren sakramentalen Geschehens, wie es Albert durchweg im Rahmen des aristotelischen Hylemorphismus ausdeutet.⁴¹ Es geht bei seiner Distinktion um die miteinander konstitutiven und stets in ihrer Korrelativität zu betrachtenden Wesensbestandteile des

37 Albert sagt in *Super Matthaëum* XXVIII, 19 (S. 663, 38–41) von der Taufe, sie sei »ianua sacramentorum« et dat esse spirituale per hoc quod est generatio spiritualis, et est ad salutem necessario et iusto et iniusto, ubi sacramentum non excludit necessitas.

38 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 58, 44–49).

39 Das Begriffspaar kommt zwar auch schon in der Frühscholastik in der Sakramententheologie vor, aber ohne explizit hylemorphistischen Bezug, sondern als Äquivalent zu *res* und *verbum*; vgl. VAN DEN EYNDE 1951.

40 Nach Albert ist die Materie dasjenige Moment, von dem her das Sakrament seinen »bezeichnenden« Charakter gewinnt, während die Form den »bewirkenden« Charakter verleiht. Mit dieser offenen Bestimmung gelingt es Albert, auch für diejenigen Sakramente, die ohne »äußerliche«, elementhafte Materie auskommen (Buße, Ehe) das Begriffspaar anzuwenden. Bei der Buße kommt hinzu, daß nach Albert hier auch die Form nichts sinnlich Wahrnehmbares, Worthaftes ist, sondern die innere Gnade, die den Reueschmerz »formt«. Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 16, a. 1 c. (S. 540): »hoc est materia in sacramentis unde habent rationem significandi, hoc autem forma, unde habent rationem causandi [...]«; dazu MURRAY 1956, 193–196; JORISSEN 1958, bes. 307–315.

41 Das ist in Auseinandersetzung mit dem Beitrag von Murray die überzeugend begründete Hauptthese bei JORISSEN 1958.

sakramentalen Ganzen. Bei der Taufe ist die Unterscheidung von »Was« und »Wodurch« des Sakraments problemlos vorzunehmen: Materie der Taufe ist das Wasser,⁴² sofern der Täufling darin eingetaucht bzw. sofern es ihm übergegossen wird.⁴³ Seine Weihe ist im Taufritus vorgesehen, aber nicht zwingend zur Gültigkeit erforderlich.⁴⁴ Eigentümlichkeiten der natürlichen Beschaffenheit des Elements, auf die bereits Hugo von St. Viktor in seiner Sakramenten- definition Wert gelegt hatte,⁴⁵ erweisen es auch nach Albert in seiner Eignung für die sakramentale Indienstnahme, sofern sie bildhaft das hier bewirkte Gnadengeschehen zum Ausdruck bringen (beim Taufwasser konkret: die »kühlende« Wirkung als Zeichen für das Löschen des »Brandes der Konkupiszenz« durch das Sakrament, die »Feuchte« als Befähigung des Wassers dazu, das »Abwaschen« des Sündenschmutzes bezeichnen zu können).⁴⁶ Wegen der Wichtigkeit des Taufempfangs spielt die leichte Verfügbarkeit des Elements eine große Rolle.⁴⁷ Als Form, die kraft göttlicher Festlegung der natürlichen Zeichendimension des mit dem Element vollzogenen Geschehens die Heilswirkung verleiht, tritt die indikativische trinitarische Taufformel hinzu.⁴⁸ Sowohl das »Ich taufe dich« wie auch die beigefügte »Anrufung der Dreifaltigkeit« zählen für Albert unverzichtbar zur von Gott gegebenen Form der Taufe; ein Eintauchen ohne (diese) Deuteworte bliebe wirkungslos.⁴⁹ Christus hat – im Unterschied zu anderen Sakramenten – der Kirche hier die Einsetzungsworte in sehr exakter Form übergeben, weil es sich bei der Taufe um ein heilsnotwendiges Sakrament (*sacramentum necessitatis*) handelt, bei dessen Spendung Sicherheit herrschen muß.⁵⁰ Eine exakte Abgrenzung der Sakramentenform »gemäß dem Statut der Kirche« einerseits und »gemäß der göttlichen Einsetzung« andererseits ist Albert darum sehr wichtig.⁵¹ Eine Veränderung dieser Form ist ebenso streng verboten wie die katechetische Unterweisung über sie gefordert ist.⁵² Dennoch sollte man die Aussagen Alberts

42 Zur Verwendbarkeit anderer »Flüssigkeiten« vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 2 (S. 41, 1–25).

43 Die Unterscheidung zwischen dem reinen Element und dem Vorgang, in dem es im sakramentalen Vollzug auftritt (bei der Taufe die *inctio*) wird von Albert bei der Rede über die Sakramentenmaterie nicht immer ganz klar vorgenommen; vgl. MURRAY 1956, 180; 193–196.

44 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 4 (S. 91, 14–18).

45 Vgl. HUGO DE SANCTO VICTORE *De sacramentis*, I, 9 (S. 209, 21–S. 210, 2): »Si quis autem plenius & perfectius quid sit Sacramentum definire voluerit. potest dicere quia Sacramentum est corporale. uel materiale elementum. foris sensibiliter propositum ex similitudine representans. & extinctione significans. & ex sanctificatione continens aliquam inuisibilem & spiritalem gratiam.«

46 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 4 c. (S. 71).

47 Vgl. auch ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 2 (S. 40, 50–60).

48 Vgl. MURRAY 1956, 179f.

49 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 2 ad 1 (S. 65). Auf die anderslautenden Fakten der Liturgiegeschichte wird noch hinzuweisen sein.

50 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 2 ad 2 (S. 65).

51 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 2 ad q. 1 (S. 65).

52 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaëum XXVIII*, 19 (S. 663, 56–58).

über die genau zu beachtende Sakramentenform nicht von jenen Aussagen trennen, in denen unser Autor in einem theologisch umfassenderen Sinn von dem Zustandekommen eines Sakraments durch die »Heiligung« spricht, welche die Anrufung des dreifaltigen Gottes im liturgischen Geschehen bewirkt und aus der allein die eigene heiligende Kraft des Sakraments erwächst.⁵³ Eine Verkürzung der sakramentalen Handlungen auf »Minimalformeln« unter Verken- nung des eucharistischen Vollzugsrahmens liegt Albert bei der Reflexion auf ihr theologisch unverzichtbares Wesen gänzlich fern.

(2) Trotz der klaren theologischen Kernaussagen war es unserem Theolo- gen nicht verborgen, daß es in der Geschichte der Kirche Taufriten gegeben hat und gibt, die der eng gefaßten Definition der Taufform nicht vollständig entsprechen.

(a) So kennt nach Albert die Ostkirche Taufspendungen mit deprekativer Formel in einem passivisch formulierten Satz (»Es möge getauft werden der Diener Christi [...]«)⁵⁴ – die Frage stellt sich, ob sie als gültig anzusehen sind, da in ihnen der Spender offensichtlich die für das Sakrament konstitutive Sprechhandlung nicht in der gebührenden Form vollzieht. Tatsächlich plä- diert Albert für eine Korrektur dieser Formeln, ist sich allerdings nicht voll- ständig sicher, ob sie nicht wenigstens zeitweise in der Kirche Zulassung gefunden hatten und vom Papst anerkannt werden könnten.⁵⁵ Daß Albert sich dennoch für die strengere Verbindlichkeit der lateinischen Regelung aus- spricht, hängt wohl mit der zu seiner Zeit gebräuchlichen und damit als nor- mativ angesehenen sakramentalen Praxis zusammen. Albert erwähnt eigens, daß ihm drei Brüder seines Ordens in Rom bekannt seien, die wohl in getrennten Kirchen des Ostens getauft worden waren und nach ihrer Konver- sion zum römischen Katholizismus ein zweites Mal die Taufe empfangen muß- ten.⁵⁶ Daß im Westen die ursprüngliche Taufform »das dreifache Bekenntnis in Frage und Antwort mit der dreifachen Tauchung kombiniert« war und eine indikative Taufformel erst später, zuerst »in altspanischer und altgallischer Liturgie«, dann auch »in römisch-fränkischer Taufpraxis«, Einzug gefunden hat,⁵⁷ konnte Albert nicht wissen. Im Hochmittelalter war dieser Vollzug längst selbstverständlich geworden.⁵⁸

53 Als ein einziges schönes Beispiel sei zitiert ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* VII, 6 (S. 246, 72–79): »[...] sanctificatio proprie est forma illa quae facit sanctitatem in omnibus, quibus imponitur, sicut est benedictio et invocatio trinitatis in sacramentis ecclesiae. Sanctificans autem et sacrum est sacramentum ecclesiae invocatione divini nominis sanc- tificatum et gratiam conferens ei qui accipit.«

54 Zum Ursprung der östlichen Taufformel, die keineswegs vorwiegend deprekativ war, vgl. KLEINHEYER 1989, 85; 90.

55 Deprekativer Sakramentenformeln kannte auch der Westen im ersten Jahrtausend beim Bußsakrament; vgl. VORGRIMLER 1978, 124–126.

56 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 2, ad q. 2 ad 8 (S. 65). Vgl. MÜLLER 1967, 84–86.

57 Zitate aus: KLEINHEYER 1989, 119.

58 Vgl. KLEINHEYER 1989, 135.

(b) Ein noch schwierigeres, da im biblischen Zeugnis selbst wurzelndes Problem hinsichtlich der Taufform stellen diejenigen Passagen der Apostelgeschichte dar, die von einer Taufspendung durch die Apostel »auf den Namen Jesu« sprechen (vgl. Apg 2,38; 8,16; 19,5). Darin scheint die Anrufung der ganzen Trinität unterlassen worden zu sein. Albert weist bei seiner Antwort nicht nur auf die in diesem Kontext seit Ambrosius übliche These von einem impliziten Enthaltensein der Trinität im Christusnamen hin,⁵⁹ sondern greift auch auf die Erklärung zurück, daß die reduzierte Form »zeitweise« zugelassen worden sein könnte und in dieser Zeit ausdrücklich vom Heiligen Geist gewollt war.⁶⁰ Sogar eine Veränderung der jetzt geltenden Taufformel durch einen Papst schließt Albert nicht kategorisch aus, wenn er auch dafür eine ausdrückliche »Offenbarung des Heiligen Geistes« für nötig erachtet,⁶¹ über deren Ausweis er sich im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter äußert.

(c) Eigens zu untersuchen wären die Versuche Alberts, in seinem Dionysius-Kommentar bei der Erörterung des Taufritus den Unterschied zwischen Taufe und Firmung nicht zu verwischen. So weist er darauf hin, daß die Handauflegung vor der Taufspendung eine andere Bedeutung haben müsse als diejenige bei der Firmung,⁶² und ähnliche Unterscheidungsvorschläge legt er zur Ölsalbung⁶³ vor, die bei der Taufe *ad sollemnitatem* vorgenommen wird,⁶⁴ während sie bei der Firmung zur Materie gehört.⁶⁵ Hier ist die Intention nicht zu übersehen, die spätantike (für Albert sogar apostolisch-frühkirchliche) Ritusgestalt als vereinbar mit der späteren sakramententheologischen Trennung von Taufe und Firmung im Westen zu erklären.

(d) Insgesamt können wir aus den Bemerkungen zu den beiden genannten Zweifelsfällen nicht nur erneut erkennen, daß sich Albert bewußt war, welche Herausforderungen Unterschiede im liturgischen Vollzug der Sakramente, die auf deren historische Genese verweisen, für eine auf Vereinheitlichung zielende dogmatische Theologie darstellen. Zugleich wird deutlich, daß der Theologe des 13. Jahrhunderts der Kirche (konkret dem Papst) noch einen größeren Spielraum in der Ausgestaltung bzw. Veränderung der Sakramentenform zuerkennt, als es scholastische Autoren späterer Jahrhunderte getan haben.

(3) Doch nicht nur im Hinblick auf die Form kommt bei Alberts Behandlung des Taufsakraments die konkrete, zuweilen in der kirchlichen Praxis divergierende liturgische Gestalt in den Blick. Auch durch die wirkliche »Stofflichkeit« der Taufmaterie Wasser und des mit ihr verbundenen sichtbaren Symbolgeschehens bleibt die dogmatische Reflexion stärker als bei anderen

59 Vgl. MÜLLER 1967, 76.

60 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 2 ad q. 5 (S. 66) und ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 3, q. 1, a. 43 ad 7/8 (S. 31). Dazu MÜLLER 1967, 73–76.

61 Vgl. MÜLLER 1967, 77f.

62 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 2 (S. 35, 35–40).

63 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 2 (S. 36, 68 – S. 37, 10; S. 49, 11–20).

64 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 5 (S. 124, 56–62).

65 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 4 (S. 99, 7).

Sakramenten, bei denen man eine »Materie« nur in viel abstrakterer, uneigentlicher Form bestimmen kann (vgl. Buße und Ehe), dem rituellen Grundvollzug eng verbunden. An der prinzipiellen Notwendigkeit des Wassers für die Taufspendung gibt es keinen Zweifel, wobei die schon bei den Kirchenvätern für dieses Element zu findenden Angemessenheitsgründe erneute Erwähnung finden und durch typologische Bezüge aus der Schrift ergänzt werden (Wasser aus der Seitenwunde Christi, Geist über den Wassern der Schöpfung, Heiligung bei Taufe im Jordan). Manche Details des liturgischen Vollzugs erfordern eine gesonderte Erläuterung (etwa in der Frage: einfaches oder dreifaches Untertauchen?).⁶⁶ Konkrete Weisung für die seelsorgliche Praxis wird in Fragen nach dem rechten Verhalten bei Zwischenfällen in der sakramentalen Handlung (z.B.: Was macht man beim Tod des Priesters oder Täuflings bei nicht abgeschlossenem Taufvollzug?)⁶⁷ oder für den Umgang mit Fällen fingierter Taufspendung vorgelegt. Wie die scholastische Moraltheologie zeigt auch die dogmatische Sakramentenlehre hier einen Hang zur Kasuistik. Man sollte ihn nicht bloß als Ausdruck theoretisierender Neugier, sondern durchaus als Niederschlag konkreter Erfahrungen und Anfragen deuten. Wenn dennoch manches Beispiel konstruiert wirkt, so nicht zuletzt deswegen, weil die Erörterung von Extrem- und Grenzfällen helfen kann, das grundsätzliche Wesen eines Sachverhalts klarer zu erfassen.

(4) Auch in denjenigen Artikeln, in denen Albert über den Spender des Sakraments sowie über die sakramentalen Wirkungen der Taufe handelt, bleibt der Bezug zur liturgischen Praxis der Kirche bei aller reflektierenden Distanz des theologischen Magisters erkennbar. Zwar wird die Taufe in ihrer »höchsten Feierlichkeit« vom Bischof gespendet,⁶⁸ doch ist weder er noch irgendein anderer geweihter Diener der Kirche wegen der Heilsnotwendigkeit des Sakraments der exklusive Spender, sondern im Notfall kann sie jeder Mensch vollziehen, »sogar irgendein altes Weiblein« (*quaelibet etiam vetula*).⁶⁹ Denn der menschliche Spender besitzt von Christus immer bloß eine »Dienstvollmacht« bezüglich der Taufe; seine Mithilfe bleibt auf den äußeren Bereich beschränkt, während das innere Gnadengeschehen von Gott allein ermöglicht ist.⁷⁰ Hervorhebenswert scheint, daß sich in Alberts Werk das Wissen um Ostern und Pfingsten als die zentralen Tauftermine der Alten Kirche erhalten hat; diese Feste gelten ihm immer noch als »angemessene Zeiten« für die Spendung dieses Sakraments. Allerdings gibt Albert zugleich zu verstehen,

66 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 5 c. (S. 74); ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 3, q. 1, a. 4 c. und ad 1/2 (S. 32); ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 2 (S. 51). Die Immersionstaufe ist zur Zeit Alberts im lateinischen Ritus noch die Regel; vgl. die Angaben bei MÜLLER 1967, 62–66, bes. 62f., Anm. 5; KLEINHEYER 1989, 135.

67 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 5 ad 1 (S. 74).

68 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 2 (S. 30, 1–5; S. 33, 50–55).

69 ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 5, sol. ad 1 (S. 105).

70 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 3, q. 2, a. 2 (S. 41); q. 3 (S. 42f.); ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 3, a. 4 c. (S. 106f.): nur *potestas ministerii/cooperationis exterioris*. Auch in ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 87, 65) ist vom menschlichen Zelebranten eines Sakraments als *tantum minister exterius* die Rede. Vgl. MÜLLER 1967, 106–112.

daß in seiner eigenen Gegenwart längst das gesamte Jahr über getauft werden kann, was durch den Verweis auf die unbedingte Heilsnotwendigkeit der Taufe für den Theologen leicht zu begründen ist.⁷¹ Alberts Feststellungen zum Tauftermin entsprechen somit exakt dem allgemeinen liturgiehistorischen Befund für das Hochmittelalter.⁷²

(5) Wenn Albert abschließend in seinem Tauftraktat des Sentenzenkommentars den Empfänger der Taufe in den Blick nimmt, sind die Bezüge zum liturgischen Geschehen noch einmal besonders häufig. In ihnen spiegelt sich klar die Praxis der Kindertaufe wider, die im Mittelalter längst die selbstverständliche Regel darstellte und deren Ablehnung Albert als häretisch betrachtet.⁷³ Sie prägt die Rolle der Paten, die »in der Person des Kindes« Absage und Glaubensbekenntnis zu sprechen haben, während, wie Albert im Dionysius-Kommentar ausführt, ihre Funktion in der Alten Kirche, im Kontext der Erwachsenentaufe, eher darin bestand, Zeugnis für die Ehrlichkeit einer Taufbewerbung vor dem Bischof abzulegen und bei der Unterweisung des Kandidaten mitzuhelfen, der dann sein Bekenntnis selbst abzulegen vermag.⁷⁴ Albert weiß durchaus, daß im Falle der Kindertaufe die Delegation dieser zentralen Bedingung für den Empfang der Taufe, die »Sakrament des Glaubens« ist, einer theologischen Rechtfertigung bedarf. Seine Antwort lautet: Es reicht, daß der Täufling, wenn der Pate in seinem Namen den Glauben bekennt, »keinen Widerspruch setzt«, auch wenn er zum eigenen freien Glaubensakt noch nicht in der Lage ist.⁷⁵ Freilich wird mit dem stellvertretenden Bekenntnis der Paten der Täufling im strengen Sinne zum Glauben und zur Einhaltung der sich aus der Taufe ergebenden ethischen Normen verpflichtet.⁷⁶ Die Taufunterweisung, die im altkirchlichen Katechumenat einen zentralen Platz einnahm, ist bei Albert zwar nicht komplett vergessen, wird aber verständlicherweise eher am Rande erwähnt.⁷⁷ Im Dionysius-Kommentar, der stärker die Verhältnisse der Alten Kirche reflektiert, hat Albert den Zusammenhang zwischen Taufe und Katechese mehrfach bestätigt, wenn er ihn auch wiederum mit der Realität der Kindertaufe zu harmonisieren bemüht ist.⁷⁸ Die

71 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 6, a. 12 (S. 142). Dazu auch MÜLLER 1967, 105f.

72 KLEINHEYER 1989, 125, schreibt, bereits die Taufordnung im Pontificale Romano-Germanicum (10. Jh.) sei »ein unübersehbares Signal dafür, daß der altkirchliche Tauftermin und sein Ersatztermin, also Ostern und Pfingsten, immer weniger eine Rolle spielen. Zwar ist in n. 42 noch von der Osterwoche und von Pfingsten beiläufig die Rede. Doch intendiert ist die vom Verlauf des Kirchenjahres unabhängige Spendung der Taufe [...]«. Auch in den späteren mittelalterlichen Taufordines ist die Erinnerung an den altkirchlichen Tauftermin präsent, obwohl dieser seine Exklusivität eingebüßt hat.

73 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* XIX, 13 (S. 493, 21–23).

74 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 1 (S. 32, 39–46).

75 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 6, a. 14, q. 1/2 (S. 145).

76 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 6, a. 14, q. 1/2 (S. 144).

77 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 3, q. 4, a. 1 (S. 43); MÜLLER 1967, 68–71.

78 Vgl. dazu etwa ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 2 (S. 27, 13–17); c. 2 (S. 30, 36–49); hier bes. 45–49: »Coniunguntur autem [sc. baptismus et praedicatio] simul, quia cum

gestufte Zulassung zum Gottesdienst (u. a. im Katechumenat), auf die der Dominikaner im gleichen Text zu sprechen kommt,⁷⁹ ist zu seiner Zeit praktisch bedeutungslos geworden. Wichtiges vorbereitendes Element für den Taufempfang bleiben in Alberts Deutung dagegen die im römischen Ritus durch das Mittelalter fast unverändert bewahrten⁸⁰ zahlreichen Exorzismen, die den Täufling gegen die »von außen kommende Kraft« (*vis exterior*) des Widersachers schützen sollen – von innen her, so impliziert diese Formulierung, vermag allein Gott mit seiner Gnade zu wirken. Albert beweist erneut Sensibilität für die liturgische Vielfalt der Teilkirchen, wenn er ausdrücklich auf die Variabilität der Zahl der Exorzismen in den unterschiedlichen Taufriten hinweist; die häufigste Abfolge zählt er explizit auf.⁸¹

2.3 Liturgische Motive in Alberts Lehre vom Sakrament der Eucharistie

In einem zweiten Schritt soll unsere exemplarische Betrachtung auf das Sakrament der Eucharistie gerichtet sein, wie es Albert nach einer recht knappen Abhandlung über die Firmung (*dist.* 7) in sechs ausführlichen Distinktionen (*dist.* 8–13) des vierten Sentenzenbuches zur Erörterung bringt. Obwohl die Eucharistie hinsichtlich der Heilsnotwendigkeit nicht auf eine Stufe mit der Taufe zu stellen ist,⁸² spricht Albert von ihr doch als dem *sacramentum sacramentorum*,⁸³ und mit einer alten, auf Isidor von Sevilla zurückgehenden Etymologie übersetzt er das griechische Wort »Eucharistie« als *gratia bona*, »gute Gnade«.⁸⁴ »darum weil [dieses Sakrament] den enthält, der Urheber und Ursache und Gefäß aller Gnade ist nach seinem Leib, seiner Seele und seiner Gottheit«,⁸⁵ den »ganzen Christus«.⁸⁶ Deshalb sind das gesamte geistliche Leben und damit auch alle übrigen Sakramente (die Taufe eingeschlossen) auf die Eucharistie *hingeeordnet*⁸⁷ und finden in ihr als dem Sakrament der

baptismus consistat in operatione et executione, praeexigit praedicationem, vel per ipsum vel per alium factam, quae est illuminans et dirigens ad baptismi executionem«; c. 2 (S. 42, 20–25); c. 3 (S. 59, 26–28; S. 71, 33–35).

79 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 70–75).

80 Vgl. KLEINHEYER 1989, 126f.

81 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 6, a. 15 c. (S. 147). Vgl. auch ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 3, q. 4, a. 2 (S. 43).

82 »Baptismus est sacramentum necessitatis, et aqua est elementum generale. Et sic non est de tritico ut Eucharistia«, ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 12, a. 7, ad q. 2 ad 1 (S. 304f). Weitere Nachweise aus Alberts Werk bringt TUMBOCON Y SANTAMARIA 1982, 11–23. Die Arbeit benutzt auch die eucharistischen Traktate Alberts.

83 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 8, a. 11 c. (S. 206). Ausführlich zur besonderen Stellung, die Albert mit allen Theologen seiner Zeit in seiner Sakramentenlehre der Eucharistie zugesteht: KINN 1960, 44–68.

84 Dazu ausführlich: KOLPING 1952.

85 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* XXVI, 26 (S. 160, 35–37); ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 5, p. 2, q. 4, a. 2 (S. 69). Ähnlich auch ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 54, 31–43).

86 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 64, 52–53): »quia in hoc sacramento ipse continetur totus«.

87 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 56, 61–70).

vollkommenen Einheit des *Corpus mysticum*⁸⁸ ihre Vollendung.⁸⁹ Weil Zielgehalt (*res*) der Eucharistie die Einheit der Kirche in Christus ist, der sich darin zur Speise gibt, darf sie mit Recht den einzigartigen Namen *communio* und *sacramentum unionis* tragen.⁹⁰ Die Ausführungen über die Eucharistie gehören somit ganz in die Mitte von Alberts Sakramententheologie.

(1) Liturgische Bezüge klingen wie schon im Fall der Taufe auch hier bei der Behandlung der Vorbilder des Sakraments in der Tradition des Alten Bundes sowie in den Lebensmysterien Jesu an.

(a) Das Manna in der Wüste, das jüdische Paschamahl und das Opfer des Melchisedek nehmen den wichtigsten Platz unter den alttestamentlichen Typologien für das eucharistische Geschehen ein, zu denen aus dem Neuen Testament das aus der Seitenwunde Christi am Kreuz vergossene Blut tritt.⁹¹ Damit folgt Albert den in den liturgischen Texten der Meßfeier selbst zu findenden Vorgaben mit ihren Wurzeln in der Vätertheologie. Die große Fülle weiterer Schriftstellen, die Albert auf die Eucharistie (bzw. Teile ihres liturgischen Vollzugs) wie auch auf andere Sakramente hin typologisch ausgedeutet hat, braucht hier nicht im einzelnen aufgelistet zu werden.⁹²

(b) In deutlicher Parallele zur typologischen Schriftauslegung hat sich die Meßallegorese entfaltet, die in der mittelalterlichen Theologie, auch in den scholastischen Sakramententraktaten, zum Allgemeingut zählt. Die Teile der Messe und die sie begleitenden Gesten des Priesters werden bestimmten Abschnitten und Ereignissen der Heilsgeschichte bzw. des Lebens Jesu, namentlich der Passion, zugeordnet. Albert zitiert aus der einflußreichen Meßerklärung Papst Innozenz' III. beispielsweise die Deutung der Patene auf den Stein des Grabes Jesu oder der Orantenhaltung des Priesters auf die Ausbreitung der Arme Christi am Kreuz.⁹³ Der Brauch, daß sich der Priester beim *Nobis quoque peccatoribus* im Kanon an die eigene Brust schlägt, wird auf die Schläge bezogen, die Christus in der Passion zu ertragen hatte;⁹⁴ auch weitere Riten, die den Kanon begleiten (Kreuzzeichen, Altarkuß), erhalten eine auf die Leidensereignisse gerichtete Auslegung.⁹⁵ Hier macht unser Theologe recht unbekümmert von der »rememorativen« Allegorese Gebrauch. Daß in der Albert zugeschriebenen Meßerklärung gerade dieses Verfahren explizit abgelehnt wird, hat Albert Fries als wichtiges Argument dafür herangezogen, die Verfasserschaft Alberts in Frage zu stellen.⁹⁶

88 Offenbar ist Albert bei seinen Aussagen über die Ankunft Christi auf Erden im Sakrament und die dadurch bewirkte Sammlung der Menschen zu ihrer Rückkehr in den Himmel von Motiven des Pseudo-Dionysius mitbeeinflusst; vgl. OVERBECK 1948, 254f.

89 Vgl. TUMBOCON Y SANTAMARIA 1982, 25–52.

90 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 55, 15–67; S. 64, 3–4).

91 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 8, a. 2 ad q. 2 (S. 178f.); d. 12, a. 6 (S. 300).

92 Einen größeren Überblick bietet: OHLMEYER 1952; zur Eucharistie: 382–389.

93 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 8, a. 2 ad q. 2 (S. 178).

94 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Lucam* XXIII, 48 (S. 738).

95 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 26 ad 3 (S. 377).

96 Vgl. FRIES 1984, 112–115. Zu der Allegorese im Meßklärungs-Traktat und ihrer Ablehnung des rememorativen Ansatzes ausführlicher: KOLPING 1952; WRIGHT 1980, 584–596.

Auf jeden Fall wird in den angeführten Passagen deutlich, daß Albert, wie tendenziell alle mittelalterlichen Theologen, die Kraft aller Sakramente auf besondere Weise im *Leiden Christi* wurzeln läßt.⁹⁷ Dementsprechend wird die Eucharistie ganz als Gedächtnis des Kreuzesopfers verstanden, was den Aspekt des Auferstehungsgedenkens, der im Zusammenhang der Taufe regelmäßig Erwähnung findet, eucharistietheologisch weitgehend ausschließt.⁹⁸ Zum Beleg seines Arguments kann Albert auf den engen Zusammenhang zwischen Einsetzung der Eucharistie und Christi Passion hinweisen. Der systematische Grund für diese Akzentsetzung liegt freilich in dem allein dem Kreuzesopfer Christi zuzuschreibenden meritorischen (verdienstlichen und sühnenden) Charakter, dessen wirksame Präsenz im unblutigen Opfer des Altares gegeben ist.⁹⁹

(c) An weiteren Stellen der Eucharistielehre des Sentenzenkommentars finden sich auch Elemente einer nicht rememorativen allegorischen Meßberklärung.¹⁰⁰ Weitere Bemerkungen zur Deutung des liturgischen Geschehens der Messe enthalten Alberts Evangelienkommentare anlässlich der jeweiligen Bemerkungen zu den synoptischen Einsetzungsberichten¹⁰¹ bzw. der johanneischen Brotrede.¹⁰² Sie können hier nur gestreift werden, obwohl sie viele theologisch wichtige Bemerkungen, etwa über die Einsetzung der eucharistischen Sakramentenform durch Christus, enthalten.

(2) Präsent ist das konkrete gottesdienstliche Geschehen der Messe in Alberts Eucharistielehre mehrfach dort, wo die Berechtigung der geltenden (lateinischen) Ritusvorschriften im Vergleich mit den biblischen Vorgaben diskutiert wird.

(a) So läßt sich angesichts der Abendmahlsberichte in den Evangelien die kritische Frage stellen, ob nach dem Vorbild Jesu nicht auch die christliche Eucharistie zeitlich nach der abendlichen Mahlzeit (statt, wie schon bald im Altertum und fraglos im Mittelalter üblich, morgens in nüchternem Zustand) gefeiert werden mußte. Albert verteidigt ohne Zögern die im Gebrauch der

Die letztgenannten Beiträge bringen für die Echtheitsdebatte keine weiterführenden Argumente.

97 Vgl. WEISWEILER 1952, 412–419.

98 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 8, a. 5 c. (S. 182). Während die Taufe *figura passionis, et sepulturae, et resurrectionis* ist und die Auferstehung als in der Taufe »bezeichnet«, wenn auch nicht »enthalten« angesehen werden kann (ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* III, 11 [S. 75, 40]), ist die Eucharistie allein *commemoratio passionis*. Vgl. zu der ähnlichen Tendenz bei Thomas von Aquin: MARSCHLER 2003, 573–580. Allerdings kann Albert durchaus allgemein von den Sakramenten sagen, daß sie ihre Wirksamkeit aus den »Sakramenten des Leidens und der Auferstehung, die Christus in sich selbst vollzog«, beziehen, so daß die Einheit des Pascha-Mysteriums sakramententheologisch im Blick bleibt; vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* IV, 12 (S. 93, 7–10).

99 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *III Sent.*, d. 19, 1 c. (S. 337).

100 Vgl. z.B. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 34 (S. 394) zur Kanonzeile »Jube haec perferri in sublimi altare tuum«.

101 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* XXVI, 25–29 (S. 613–619); ALBERTUS MAGNUS *Super Marcum* XIV, 22–25 (S. 701–705); ALBERTUS MAGNUS *Super Lucam* XXII, 14–20 (S. 666–679). Vgl. FRIES 1984, 122f.

102 Vgl. bes. ALBERTUS MAGNUS *Super Joannem* VI, 64 (S. 281–290).

Kirche durchgesetzte Reihenfolge von liturgischem Mahl und Sättigungsmahl. Während es Jesus bei der Einsetzung des Sakraments auf die besondere Verbindung zur Mahlsymbolik ankam,¹⁰³ steht für die spätere Kirche die Ehrfurcht vor der eucharistischen Speise im Vordergrund, die in der »Nüchternheit der Frömmigkeit« von gewöhnlichem Essen unterschieden wird.¹⁰⁴ Solche Nüchternheit ist nach einer Mahlzeit wegen der Ablenkung durch die Speise und die Vorgänge des Verdauungsprozesses nicht gegeben, wie Albert in seiner üblichen naturphilosophischen Exaktheit ausführt: »Der Verstand wird nach dem Essen wegen der Dämpfe, die vom Verdauungsort zum Gehirn aufsteigen, blockiert, es vermindert sich die Unterscheidungsfähigkeit, und die Andacht wird behindert«¹⁰⁵ – voller Bauch betet nicht gern. Ein Vollzug der Eucharistie nach einer profanen Mahlzeit gilt Albert sogar als Todsünde »gegen die Einrichtung der katholischen und apostolischen Kirche«. Unter die Speisen, die den Zelebranten am Kommunionempfang hindern, wird ausdrücklich auch reines Wasser gezählt.¹⁰⁶ Damit bezeugt Albert eine Praxis der eucharistischen Nüchternheit, die das ganze Mittelalter hindurch selbstverständlich war und erst im 20. Jahrhundert entscheidend gelockert wurde.

(b) Als zweites Beispiel für eine eucharistische Praxis, die im Licht der Schrift nicht selbstverständlich ist, kann die Frage nach dem Gebrauch von gesäuertem oder ungesäuertem Brot in der Eucharistie dienen. Nach Albert ist die Konsekration beider Brotformen prinzipiell möglich. »Nach Angemessenheit und Recht und ohne Sünde« darf jedoch nur ungesäuertes Brot verwendet werden, wie es der lateinischen Tradition entspricht.¹⁰⁷ Albert ist sich bei diesem eindeutig gegen die Griechen gerichteten Urteil durchaus der Tatsache bewußt, daß in den Anfängen der Kirchengeschichte und nach dem Zeugnis mancher Kirchenväter auch der Westen gesäuertes Brot benutzt hat. Unser Theologe zweifelt diese Nachrichten nicht an, deutet sie jedoch erneut im Sinne einer zeitweisen Dispens von der allgemeinen Regel, ganz ähnlich zu dem von uns bereits erwähnten Fall der »Namen-Jesu-Taufe«. Als Grund für diese eingegrenzte Erlaubnis wird wiederum die Gefahr angegeben, daß im gegenteiligen Fall seinerzeit der Spott der Juden (*irrisio Iudaeorum*) gedroht hätte.

103 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* XXVI, 26 (S. 613–614).

104 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 8, a. 9 c.: »in reverentiam et devotionem tanti cibi et sobrietatem devotionis« (S. 201).

105 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 8, a. 9 c.: »ratio autem post prandium propter fumos ad cerebrum elevatos a loco digestionis oppilatur, et minus potens efficitur in discernendo, et impeditur devotio« (S. 201).

106 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 8, a. 10 ad q. 1 und 2 (S. 203). »Man hat im Mittelalter die Disziplin, die sich im Altertum herausgebildet hatte, streng eingehalten. Der Priester, aber auch die assistierenden Kleriker und selbst die Gläubigen wurden – vielfach selbst dann, wenn sie nicht kommunizierten – angehalten, nüchtern zur Meßfeier zu kommen [...]. Wie Bußbücher, Synoden, Predigten und andere Quellen bezeugen, hat man dieses von Mitternacht an zu beobachtende eucharistische Fasten nicht nur für den Priester, sondern auch für seine Assistenz und für die Laien zunächst als strenges Gebot [...] betrachtet«: MEYER 1989, 232.

107 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 12, a. 8 c. (S. 307). Dazu auch ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 5, p. 1, q. 2, a. 3 (S. 55–57).

(3) Wie in der *Summa* des Thomas von Aquin¹⁰⁸ wird auch in Alberts Sentenzenkommentar und in *De sacramentis* die Frage nach möglichen eucharistischen Wundern in den Blick genommen. Wie vor allem Peter Browe gezeigt hat,¹⁰⁹ kennt das Mittelalter eine Vielzahl von eucharistischen Verwandlungswundern, zu denen die scholastischen Autoren in ihren Eucharistietraktaten Stellung bezogen haben: Die eucharistischen Spezies zeigen sich in der Form realen Fleisches und Blutes, oder Christus erscheint als Schmerzensmann, meist mit der Absicht, einen Zelebranten oder Meßteilnehmer, der Zweifel an seiner realen Gegenwart gehegt hat, zu tadeln und zu bekehren. Albert erkennt solche Wunder prinzipiell an und erwähnt explizit das diesbezügliche Musterbeispiel aus der Vita des hl. Papstes Gregor (die auch in der Kunst berühmte »Gregorsmesse«). Er gibt zu, daß Heilige zuweilen sogar um eine solche Verwandlung gebetet haben, weil sie damit Zweifelnde zu überzeugen hofften. Für den Fall, daß ein solches Wunder tatsächlich eintreten sollte, gibt Albert (ähnlich seinen Zeitgenossen) recht nüchterne Hinweise für den Umgang mit den veränderten Gestalten, vor allem hinsichtlich des Kommunionempfangs.¹¹⁰

(4) Einige weitere liturgische Elemente der Meßfeier sind zu nennen, deren Erwähnung Albert auch aus dogmatischer Sicht für bedeutsam hält.

(a) So wird die Beimischung von Wasser zum Wein bei der Opferbereitung typologisch auf das Ausströmen von Wasser und Blut aus der Seitenwunde am Kreuz bezogen.¹¹¹ Im konkreten rituellen Vollzug bezeichnet sie vor allem die Vereinigung des Volkes mit Christus im Erlösungswerk¹¹² – ein seit der frühen Väterzeit gängiges Argument.¹¹³ Um die Konsekration nicht zu gefährden, muß die Menge des zugesetzten Wassers gering bleiben.¹¹⁴ Während das völlige Weglassen des Wassers beim liturgischen Vollzug von Albert als schwere Sünde betrachtet wird, sofern es aus »Häresie oder Verachtung« geschieht, ist im Falle eines Vergessens aus Nachlässigkeit ein differenziertes Urteil zu fällen; die Gültigkeit der Konsekration ist dadurch nicht gefährdet. Generell bleibt jedoch festzuhalten, daß Albert Abweichungen von der kirchlich vorgeschriebenen Materie oder Form in der Meßfeier durch den Zelebranten,¹¹⁵

108 Vgl. THOMAS, S. th. III, 76, 8; 82, 4 ad 3.

109 Vgl. BROWE 2008C; BROWE 2008D.

110 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 12, a. 1 ad q. 3 (S. 292f.). Erneut kommt Albert auf die Frage zurück in *IV Sent.*, d. 13, a. 38 ad q. (S. 397f.). Daneben: ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*, tr. 5, p. 1, q. 4, a. 4 (S. 64).

111 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 12, a. 9 ad 4 (S. 310).

112 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 12, a. 9 c. (S. 309) und ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaum* XXVI, 28 (S. 618). Dazu auch: PIOLANTI 1969, 156–158.

113 Vgl. JUNGSMANN 1962, II, 49, mit Verweis auf die Ursprünge bei Irenäus und Cyprian.

114 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 12, a. 9 ad 4 / ad q. 3 (S. 310f.). Diese Vorschrift ist im 13. Jahrhundert verbreitet: JUNGSMANN 1962, II, 51.

115 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 19 c. (S. 366): »Dicendum, quod omnia illa consideranda sunt circa materiam et formam, et modum missae et canonis [...]: et aliter celebrans ex contemptu, peccat mortaliter« (S. 366). Ausdrücklich zitiert Albert anschließend aus verschiedenen päpstlichen Verfügungen, u.a. einer des hl. Papstes

von denen nach seinen Worten *infiniti modi* existieren,¹¹⁶ sehr streng beurteilt. So vertritt unser Theologe etwa im Urteil darüber, was in den Konsekrationsworten der Messe als essentiell für das Zustandekommen des Sakraments anzusehen ist, eine vergleichsweise maximalistische Position.¹¹⁷

(b) Petrus Lombardus legt seinen Erklärern die Frage nahe, wie die Brotbrechung vor der Kommunion der Meßfeier theologisch zu bewerten ist. Sie beherrscht einen großen Teil von *dist.* 13 des vierten Sentenzenbuches, was auf das echte Problem hinweist, welches damit in der Epoche des Sentenzenmeisters verbunden war: In einer Zeit, da die ausgefaltete Transsubstantiationslehre noch nicht vorlag, konnte ein überzogener Realismus in diesem Ritus möglicherweise eine Zerstörung oder ungebührliche Teilung des Herrenleibes erkennen oder Unsicherheit erwecken, ob die Kommunikanten in den Teilen der Hostie nicht weniger empfangen als in ihrer ungebrochenen Ganzheit.¹¹⁸ Albert geht bei der Erörterung der Distinktion durchaus ins einzelne und führt die genannten Zweifel noch in den Einwänden seiner nicht weniger als 22 diesbezüglichen Artikel auf. Unter den Vorgaben der Transsubstantiationslehre¹¹⁹ stellen sie für ihn allerdings kein ernstes theologisches Problem mehr dar. Die Brechung, so gibt er in seiner Antwort zu verstehen, betrifft allein die durch ein göttliches Wunder ohne eigene Substanz fortbestehende Quantität des Brotes, d.h. die rein »sakramentale«, zeichenhafte Dimension, wie sie in den unabhängig von der neuen Substanz komplett erhaltenen Akzidenzien¹²⁰ der Brotsgestalt begründet ist.¹²¹ Der nach der Konsekration wesenhaft gegenwärtige Leib Christi bleibt davon unberührt und unversehrt,¹²² denn eine Substanz im aristotelischen Verständnis ist prinzipiell

Julius I. aus dem vierten Jahrhundert, in welcher eine Reihe liturgischer Mißbräuche aufgeführt werden (Milch statt Wein, »eingetauchte Eucharistie« als »Vervollständigung der Kommunion«).

116 ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 19 c. (S. 366).

117 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 8, a. 7 c. / ad 1–3 (S. 194–196); dazu auch: MURRAY 1956, 182.

118 Um diese Probleme recht zu verstehen, muß man auf die Abendmahlsstreitigkeiten des Mittelalters vor der vollen Ausfaltung der Transsubstantiationslehre (im 9. und nochmals im 11. Jahrhundert) hinweisen, in denen die Meinungen zwischen übertriebenem Symbolismus und Realismus hin- und herschwanken. Zur Entwicklung der Transsubstantiationslehre gibt einen aktuellen Forschungsüberblick: LAARMANN 1999.

119 Vgl. auch Alberts bezeichnende Kritik an der *confessio Berengarii*, der aus der Sicht des 13. Jahrhunderts nur noch eine exakt begrenzte Bedeutung eingeräumt werden kann; die Einseitigkeit und Unvollkommenheit der Formel verschweigt Albert nicht (ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 7 c. [S. 343]).

120 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 4 c. (S. 339). Zum Fortbestand der Akzidenzien nach der Konsekration in Alberts Lehre vgl. MARQUÉS CASANOVAS 1963, 27–29.

121 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 1 c. / ad argumenta (S. 335f.).

122 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 2 c.: »Dicendum, quod absque dubio fractio non est in corpore Christi, sed potius in formis tantum« (S. 336); ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 6 (S. 341f.). Albert spricht auch *Super Lucam* XXII, 19 (S. 282f.) und *Super Matthaeum* XXVI, 26 (S. 614, 85–86) deutlich von einer Brechung allein *in formis accidentalibus*; vgl. FRIES 1984, 193–195. Von der Gegenwartsweise Christi im Sakrament gilt:

unteilbar (*indivisibile*).¹²³ Das »Sein« dieses Leibes und Blutes bleibt unter den vielfachen Gestalten schlechthin eines,¹²⁴ das Ganze der Substanz ist in jedem der gebrochenen Teile gegenwärtig und wird als geistlich erquickende¹²⁵ Speise genossen¹²⁶, die kraft der mit dem Leib verbundenen Gottheit Gnade in das Herz des Menschen eingießt.¹²⁷ Wie wichtig auch noch Thomas von Aquin ein korrektes Verständnis dieses Punktes war, drückt sich nicht nur in den diesbezüglichen theologischen Quästionen,¹²⁸ sondern zudem in einer Strophe seiner bekannten Fronleichnamsequenz *Lauda Sion* aus.¹²⁹ Albert deutet allegorisch die drei Teile der gebrochenen Hostie auf die drei Teile der Kirche, für die das Sakrament dargebracht wird (auf Erden – im Purgatorium – im Himmel).¹³⁰ Indem er im Sentenzenkommentar den Kelch (und den in ihn eingesenkten Hostienteil) als Sinnbild der himmlischen Vollendung und nicht so sehr des Leidens versteht, weicht er von einer älteren, meist auf Papst Sergius zurückgehenden Tradition, wie sie für die Frühscholastik bestimmend war, ab, nach der das in den konsekrierten Wein eingesenkte Partikel die Erdenpilger bezeichnet, die jetzt noch in jener »Mühsal« befangen sind, für die der Kelch einzig stehen soll.¹³¹ Daß seine Interpretation vielleicht die angemessenste, aber keineswegs die einzig mögliche ist und zudem auf den Brechungsritus der lateinischen Tradition beschränkt bleibt, gibt Albert in seinem ausführlichen Artikel zur Frage anstandslos zu.¹³² Auch dieser Text bezeugt somit Alberts waches Interesse für Ritusverschiedenheiten nicht nur zwischen West- und Ostkirche, sondern auch innerhalb der lateinischen Tradition. Der

»Tertio modo [comparatur Christus ad res creatas], secundum quod ipse plenus gratia in deitate et humanitate existens, supermundana ratione est res sacramentalis, et cibus spiritualis Ecclesiae, et sic est in sacramento«: ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 10 c. (S. 349).

123 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 8 c. (S. 345).

124 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 66, 37–47).

125 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 66, 59–61): »sacramentum hoc sumitur propter refectionem, et propter hoc est species panis«.

126 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 10 c. / 11 c. (S. 348f./S. 352): »in qualibet parte sub qualibet parte manet totus Christus«.

127 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 12, ad q. 3 (S. 355).

128 Vgl. THOMAS DE AQUINO *Summa theologiae*, III, q. 77, a. 7 c.

129 »A sumente non concisus, / Non contractus, non divisus / Integer accipitur. / Sumit unus, sumunt mille; / Quantum isti, tantum ille: / Nec sumptus consumitur.« »Wer zu diesem Gastmahl eilet, / nimmt ihn ganz und unzertheilt, / unzerbrochen, unversehrt. / Einer kommt und tausend kommen, / keiner hat doch mehr genommen / und er bleibt unversehrt.«

130 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 6 ad 1 (S. 342) und a. 1, sc. 4 (S. 334); ähnlich: ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* XXVI, 26 (S. 615, 13–17). Vgl. zu dieser Allegorese die Hinweise bei JUNGSMANN 1962, II, 384f., bes. Anm. 44 (mit weiterer Literatur); PIOLANTI 1969, 158–160. Gerade die Deutung dieser Brechung hatte eine wichtige Funktion bei der Entstehung der Meßallegorese insgesamt; vgl. MESSNER 1993.

131 Vgl. mit weiteren Belegen für die ältere wie die neuere Deutung FRIES 1984, 139–141. Wiederum wird hier eine Differenz zwischen dem Sentenzenkommentar und dem Albert zugeschriebenen Meßtraktat deutlich.

132 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 14 c. (S. 359).

im Text des Lombarden im Anschluß an seine Quellen erwähnte Brauch, neben einem verzehrten und einem in den Kelch eingesenkten Teil der Hostie den dritten bis zum Ende der Messe aufzubewahren (etwa als Wegzehrung für die Sterbenden oder die Kommunion eines Meßdieners),¹³³ wird nach Kenntnis Alberts »in mehreren Orden, wie dem der Prediger, der Minderbrüder und der Zisterzienser und vielen Diözesankirchen« zu seiner Zeit bereits nicht mehr beachtet.¹³⁴ Albert macht sich deswegen keine großen Sorgen um den Bestand seiner Allegorese, sondern erklärt es für ausreichend, daß der sie tragende Ritus zumindest in den Papstmessen und den Gottesdiensten anderer Personen, »die in allgemeiner Weise der Kirche vorstehen«,¹³⁵ weiterhin Berücksichtigung findet.

(c) Den Zeitpunkt der ersten Kommunion in der frühen Kirche setzt Albert um das fünfte Lebensjahr an. Sofort nach der Taufe sei den Säuglingen bestenfalls die Kelchablution gereicht worden, wie es Albert »noch immer als Brauch bei einigen Kirchen« kennt.¹³⁶ Die Frage nach der Häufigkeit des Kommunionempfangs erfährt bei unserem Theologen – im Rahmen der Vorstellungen seiner Zeit – eine taktvolle und abgewogene Antwort.¹³⁷ Albert schließt ein tägliches Hinzutreten zur Eucharistie keineswegs aus und hält die dreimalige Kommunion im Jahr (zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten) sogar für unbedingt notwendig.¹³⁸ Wer sie trotz Ermahnung zurückweist, soll exkommuniziert werden, weil er sich mit seinem Verhalten entweder als hartnäckiger, zur Umkehr unwilliger Sünder erweist oder gar als Häretiker. Die in der Einschärfung dieser Regel oft nachlässigen Prälaten werden von Albert ausdrücklich ermahnt.¹³⁹ Sein pastoraler Realitätssinn zeigt sich darin, daß er Enthaltensamkeit für Ehegatten vor dem Kommunionempfang zwar empfiehlt, sie als Zwangsvorschrift aber ablehnt, da er weiß, wie oft ein Partner (gedacht ist dabei gewiß an die Frau) zur Erfüllung der ehelichen Pflicht genötigt wird und sich aus Furcht vor der *incontinentia* des Gatten nicht entziehen kann.¹⁴⁰

133 Vgl. JUNGSMANN 1962, II, 384.

134 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 14, q. 5 (S. 358f.). Albert bestätigt damit die Existenz eines dominikanischen Eigenritus der Messe schon in den 1240er Jahren. Zum aktuellen Forschungsstand über dessen Quellen vor der ersten vereinheitlichenden Reform durch den Ordensmeister Humbert von Romans (nach 1254) vgl. GLEESON 2004 (mit weiterer Literatur).

135 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 14 ad q. 5 (S. 360): »sed bene puto, quod quando solemnes primo celebrant, ut Papa, vel aliqui qui loco capitum generalium sunt in Ecclesia, quod tunc debet observari: ut per personas quae generaliter praesident Ecclesiae, totus status partium Ecclesiae significetur«.

136 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 7 (S. 165, 52–60).

137 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 28 c. (S. 382); einige Paralleltexte nennt KOLPING 1952, 253 (m. Anm. 27); 258–260.

138 MEYER 1989, 236, nennt vier Haupttermine der Laienkommunion im Mittelalter, die aber selten komplett wahrgenommen worden seien: »Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Maria Himmelfahrt oder Allerheiligen. Aber nur sehr fromme Laien kommunizierten öfter als nur zu Ostern.« Vgl. insgesamt JUNGSMANN 1962, II, 446–454.

139 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 28, ad q. 2 (S. 382).

140 ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 28, ad q. 2, ad 4 (S. 383).

In Alberts Antwort ist insgesamt deutlich zu spüren, wie sehr er die arg reduzierte Kommunionpraxis seiner Zeit beklagt – oder besser gesagt: die Gründe, aus denen heraus sie seiner Ansicht nach in der Kirche entstanden ist. Wenn die Alte Kirche einen häufigeren Kommunionempfang kannte, so beweist dies für Albert nur, daß diese frühe Zeit des Christentums gegenüber der eigenen Gegenwart ein »goldenes Zeitalter« war, in dem die Kirche noch junger Eifer erfüllte.¹⁴¹ Als diese Glut der Liebe nach und nach erlosch, wurde die Kommunion von der Kirche »wegen der Unwürdigkeit des Volkes« auf drei Gottesdienste im Jahr begrenzt, schließlich nur ein einziges Mal verbindlich gemacht (durch das IV. Lateranum 1215¹⁴²). »Wenn [das Volk]«, so ruft Albert fast ein wenig resigniert aus, »wenigstens jetzt würdig kommunizierte!«¹⁴³ Die traurige Realität besteht in seiner Einschätzung freilich darin, daß die Berührung mit Christus im Sakrament für »viele heute« ewige Verdammnis mit sich bringt.¹⁴⁴ Einerseits teilt unser Theologe also die Strenge seiner Zeit, wenn es um die Bedingungen für einen würdigen Kommunionempfang geht: Lieber möchte er in Einzelfällen gestatten, daß einem in der Sünde stehenden Gläubigen zur Vermeidung öffentlichen Ärgernisses vom Priester eine unkonsekrierte Hostie gereicht wird,¹⁴⁵ als Zweifel an der Regel aufkommen zu lassen, daß nur kommunizieren darf, wer sich in seinem Gewissen keiner Todsünde bewußt ist.¹⁴⁶ Der Ausschluß vom Sakrament *propter reverentiam* ist nach Albert zweifellos gerechtfertigt.¹⁴⁷ Andererseits verteidigt der Dominikaner für die »Würdigen« auch in seiner Gegenwart das Recht der häufigeren Kommunion. Denn ihnen darf die »heilbringende Speise« nicht verwehrt werden. Ansonsten empfiehlt Albert nachdrücklich die Praxis der geistlichen Kommunion, die als »Heilmittel für unsere Schwäche« sogar mehrfach am Tag wiederholt werden kann.¹⁴⁸

(d) Vor allem Irrglaube oder Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft hindern nach Albert an einem für den Spender fruchtbaren sakramentalen Handeln, mag dieses auch in sich gültig sein. Der *haereticus vel schismaticus* ist dadurch gekennzeichnet, daß »in ihm keine Gnade ist, obgleich er das Sakra-

141 ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 28, ad q. 3 ad 6 (S. 383): »dicendum quod antiqui Patres fuerunt in aureo saeculo respectu nostri temporis, scilicet quia adhuc novitio fervore fervebat Ecclesia«.

142 Vgl. DH 812.

143 ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 28, ad q. 3 ad 6 (S. 383): »et utinam adhuc digne communicaret!«.

144 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaum IX*, 21 (S. 312, 23–25).

145 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 20 c. (S. 367). Albert stand mit dieser Auffassung im 13. Jahrhundert nicht allein, obgleich die meisten Autoren gegen eine solche Praxis der Scheinkommunion votierten; vgl. BROWE 2008E, 166–168. In *Super Matthaum VII*, 6 (S. 246, 57–67) spricht Albert ohne weitere Einschränkung davon, daß der Spender einen geheimen Sünder am Zutritt zu den Sakramenten nicht hindern darf.

146 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 16 c. (S. 362).

147 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 60, 3–7).

148 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 28, sol. ad 1 (S. 382). Dazu: SCHLETTE 1959, 85–153; JUNGSMANN 1962, II, 452f.

ment in Form, Ritus und Intention der Kirche spendet«. ¹⁴⁹ Was die moralischen Anforderungen an einen Zelebranten der Liturgie angeht, so ist Albert, wie kaum anders zu erwarten, ebenfalls streng: ¹⁵⁰ Wer sich einer Todsünde bewußt ist, darf noch nicht einmal mit den äußeren Symbolen des Gottesdienstes (wie den heiligen Gewändern) in Berührung kommen und erst recht kein Sakrament vollziehen. Die Spendeverpflichtung bleibt im Fall der Taufe bestehen, weil diese für die Empfänger heilsnotwendig ist. Aber selbst dann soll sich der Sünder nach Albert nicht als Diener der Kirche zu erkennen geben. Konsequente Auswege aus dieser *perplexitas* erkennt Albert nur im Amtsverzicht oder natürlich in der Buße des Sünders, die ihm die Sakramentspendung wieder in erlaubter Form möglich machen würde. Noch heikler wird das Problem des moralisch unwürdigen Zelebranten, wenn man es aus der Sicht der ihm anvertrauten Gläubigen betrachtet. Auch diesem Aspekt weicht Albert nicht aus, wenn er im Sentenzenkommentar die Frage stellt, ob die Messe eines guten Priesters »besser« genannt werden dürfe als die eines schlechten. ¹⁵¹ Zwar verneint unser Theologe die Frage erwartungsgemäß auf der Ebene der substantiellen Betrachtung – wie jedes Sakrament besitzt auch die Eucharistie ihre Gültigkeit *ex opere operato*, also unabhängig von der Würdigkeit des menschlichen Spenders bzw. Zelebranten. ¹⁵² Auch gesteht Albert zu, daß man im Gehorsam verpflichtet sein kann, der Messe eines schlechten Priesters beizuwohnen, ¹⁵³ womit die Bindung der Gläubigen an ihre territoriale Ortspfarrei oder die Verpflichtung in Ordenskonventen gemeint sein dürften. Auf der Ebene des unbehinderten subjektiven Erlebens der Liturgie dagegen gibt Albert sein volles Verständnis für diejenigen zu erkennen, die sich von nachlässigen oder schlechten Zelebranten abgestoßen fühlen. So schreibt er wörtlich: »Ich tadle auch nicht denjenigen, der lieber einem guten als einem schlechten Menschen [in der Messe] zuhört: Denn ein schlechter Mensch geht häufig ehrfurchtslos mit dem Leib des Herrn um, in der Weise, daß die Kelchtücher nicht sauber sind und er nicht aufmerksam am Altar steht: und das muß jedem zuwider sein, der den Leib des Herrn liebt.« ¹⁵⁴ Man

149 ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum* III, 13 (S. 77, 20–23): »Hic est ecclesiae minister, non haereticus vel schismaticus, in quo nulla est gratia, quamvis in forma, ritu et institutione conferat sacramentum«.

150 Vgl. zum folgenden ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 1 (S. 21, 3–13): »Et dicendum quod in veritate ille qui est in peccato mortali, peccat mortaliter, quodcumque tangit symbola sacramentorum, quodcumque induit vestes sacras, nec licet sibi omnino tradere aliquod sacramentum nisi baptismum propter necessitatem, non tamen ita, ut exhibeat se tamquam ministrum ecclesiae, cum sit indignus. Similiter peccat, si non exhibeat et teneatur. Nec tamen est perplexus, quia potest renunciare officio vel paenitere de peccato, et tunc licebit sibi tradere sacramenta, quia aliquid licet paenitenti, quod non licet dum est in peccato.«

151 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 31 (S. 390f.).

152 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 31 c. (S. 391).

153 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 31 ad obj. (S. 391).

154 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 31 c. (S. 391): »Neque vitupero libentius audientem bonum hominem quam malum: quia frequenter malus homo irreverenter tractat corpus Domini, sic quod pallae non sunt mundaе, nec attentus stat in altari: et hoc abominale debet esse omni diligenti corpus Domini.«

erkennt erneut, daß der Magister weit davon entfernt ist, die Wirklichkeit von Liturgie bloß auf ihren unverzichtbaren dogmatischen Wesenskern zu reduzieren. Im Gegenteil betont er hier mit Nachdruck, daß das »persönliche Gut« (*bonum personale*), das aus der Gottesdienstteilnahme erwächst, ganz wesentlich am Vollzug derjenigen liturgischen Elemente hängt, die nicht unmittelbar über Gültigkeit oder Ungültigkeit des sakramentalen Geschehens entscheiden (*quod adjunctum est*) und die ausdrücklich »Werk des Menschen« (*opus hominis*) genannt werden. So betrachtet Albert an anderer Stelle die Zelebration eines Priesters ohne geweihten Altar, ohne Meßkleider oder ohne die gebührende Nüchternheit als Todsünde, die bei Aufdeckung mit Degradierung des Zelebranten zu bestrafen ist, auch wenn seine Fehler im eigentlichen Sinne nur äußerwesentliche Elemente der Meßfeier betreffen.¹⁵⁵ Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß der würdige und ordentliche Vollzug der Liturgie neben der guten und regelmäßigen Predigt zu denjenigen Faktoren zählte, welche für die Pastoral der jungen Bettelorden kennzeichnend waren und ihnen beim gläubigen Volk entscheidende Sympathien gegenüber dem Weltklerus eintrugen.¹⁵⁶ Wenn Albert die Bereitschaft zu liturgischer Korrektheit mit der umfassenden *bonitas* des Zelebranten in Zusammenhang bringt, könnte durchaus der Dominikanermönch sprechen, der sich zum hohen Anspruch seines Ordensideals und des damit verbundenen priesterlichen Selbstverständnisses bekennt und der weiß, wie unerläßlich die würdige Feier der Liturgie für die geistliche Volksbildung ist.

(e) Auch einige rituelle Einzelpunkte der Meßliturgie, die besonders deren im Dominikanerorden zur Mitte des 13. Jahrhunderts gefeierte Gestalt bezeugen, finden bei Albert Erwähnung. Die Elevation der Hostie nach der Konsekration »zur Schau und Anbetung für das Volk« gilt ihm bereits als »allgemeiner Brauch der Kirche«.¹⁵⁷ Schon Albert Fries¹⁵⁸ hat auf die Erwähnung des »Confiteor« vor der Gläubigenkommunion¹⁵⁹ oder Zitate aus der Dreifaltigkeitspräfatation in den Trinitätskapiteln des Sentenzenkommentars¹⁶⁰ hingewiesen, die ein Indiz für die bei den Dominikanern früh verbreitete Feier des ersten Sonntags nach Pfingsten zu Ehren der Trinität sein könnten. Mit besonderer Wertschätzung geht Albert in seinem Lukas-Kommentar auf den Schlußsegen des Priesters in der Messe ein und vergleicht ihn mit priesterlichen Segnungen, von denen in der Schrift berichtet wird.¹⁶¹ Dieses Detail ist nicht

155 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 37 ad q. / ad 1 (S. 396).

156 Dies wird sehr plastisch deutlich in den Sermones des den Bettelorden zuneigenden Pisaner Erzbischofs Federico Visconti, eines Zeitgenossen des hl. Albert; vgl. dazu MARSCHLER 2005, bes. S. 6–8.

157 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 13, a. 18 sed contra 2 (S. 365). Der Sache nach weiß Albert diese *revelatio sub symbolis* auch schon in der altkirchlichen Liturgie präsent: Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 84, 70–72). Zur Entstehung der Elevation vgl. BROWE 2008B.

158 Vgl. FRIES 1984, 59–61.

159 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*, d. 14, q. 1 q1a. (S. 404).

160 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *I Sent.*, d. 26, a. 10, arg. 5 (S. 20); d. 33, a. 2 (S. 141).

161 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Lucam I*, 21 (S. 40).

nur deshalb erwähnenswert, weil sich bei anderen Dominikanertheologen der Zeit solche Verweise offenbar nicht finden, sondern weil der Schlußsegen um die Mitte des 13. Jahrhunderts zwar als lokaler Brauch, aber noch nicht als allgemeine Regel bekannt war.¹⁶²

(f) Wie im Fall der Taufe so hat auch im Blick auf die Eucharistie Albert bei seiner Kommentierung der Aussagen des Dionysius Areopagita über die Liturgie der alten Zeit Abweichungen zur Praxis der eigenen Gegenwart nicht übersehen können. Hingewiesen sei beispielhaft auf diesbezügliche Ausführungen zur Bedeutung des Friedensgrußes in der Messe.¹⁶³

3 ZUSAMMENFASSUNG

(1) Viele weitere Äußerungen des Heiligen – zu den übrigen Sakramenten, zu speziellen Riten und Elementen der nicht-sakramentalen Liturgie, zu Gesang und Gebet – müßten in unserem Kontext Erwähnung finden. Die durchaus beachtlichen expliziten und impliziten Bezüge zu liturgischen Texten und Vollzügen in Alberts Werk, die wir in der engen Beschränkung auf zwei der sieben Sakramente aus einigen ausgewählten Werken zusammengetragen haben, reichen jedoch bereits aus, um die Liturgie als eine wichtige Quelle seines theologischen Denkens zu erweisen. Das Gottesdienstliche bildet einen unverzichtbaren Teil der kirchlichen Tradition, die dem systematischen Theologen vorgegeben ist, und einen ganz selbstverständlichen Kontext im Leben des Ordensmannes und Priesters Albert, der mit Text- und Feiargestalt der Liturgie ebenso vertraut ist wie mit den Worten der Heiligen Schrift. Manches bleibt gewiß nur angedeutet und im Hintergrund. Ob hier auch eine letzte Spur von Arkandisziplin im Umgang mit den sakramentalen Gebetsworten aufscheint, »die von den Auslegern der Heiligen Schrift nicht veröffentlicht werden dürfen«,¹⁶⁴ wie Albert die Praxis der Urkirche zitiert, entzieht sich dem sicheren Beleg.

(2) Vor allem im Blick auf viele konkrete Inhalte der Sakramentenlehre hat sich der lebendige Ritus der Kirche (*quod observat Ecclesia*) als entscheidender Ausgangspunkt für Alberts theologische Reflexion erwiesen. Die liturgische Praxis orientiert sich nach seinem Urteil in den wesentlichen Punkten (etwa bezüglich Form und Materie der Sakramente) verläßlich an der göttlichen Anordnung Jesu Christi selbst. Von hier erklärt sich die starke Betonung der objektiven Wirksamkeit (*ex opere operato*), wie sie Albert nach der Analyse Franz-Josef Nockes bei der Betrachtung der meisten Sakramente spürbar allen persönlichen religiösen Akten der Empfänger voranstellt.¹⁶⁵ Exegetischen Zweifel an der Stiftungsintention Jesu oder an den unmittelbaren Einsetzungshandlungen und -worten für die Sakramente, wie sie in der Schrift identifizierbar

162 Vgl. FRIES 1984, 58f.; dazu auch KING 2005, 393.

163 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 3 (S. 60, 55–59).

164 Vgl. ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, c. 7 (S. 163, 62–64).

165 Vgl. bei NOCKE 1967 etwa die Bemerkungen zur Taufe (163–167) oder Eucharistie (194–203). Anders verhält es sich allein bei den Sakramenten von Ehe und Buße.

sind, kennt Albert wie das ganze Mittelalter nicht. Bei allem sakramenten-theologischen Objektivismus darf jedoch nicht vergessen werden, daß für Albert bei seinen Aussagen über die Wirkung der Sakramente, namentlich der Eucharistie, das Thema der Einung des Empfängers mit Christus eine hervorragende Rolle einnimmt. Diese aber ist niemals vollständig *ex opere operato* zu verstehen, sondern nur als je individuelles »Ankommen« der sakramentalen Wirklichkeit im gläubigen Dasein dessen, der zum Sakrament hinzutritt. Mit Bezug auf solche Aussagen hat Albert Lang die »*religiöse Wärme und gedankenreiche mystische Innigkeit*, womit er [sc. Albert] die eucharistischen Geheimnisse behandelt hat«,¹⁶⁶ hervorgehoben. Wir werden darum nicht fehlgehen, wenn wir in diesen Passagen auch das persönliche sakramentale Erleben unseres Heiligen, konkret also sein Erleben von liturgischem Gebet und liturgischer Feier, durchscheinen sehen, das in den nüchternen dogmatischen Disputationen als solchen kaum sichtbar werden kann.

(3) Neben der Bestimmung dieser dogmatischen Fixpunkte der Sakramentenlehre konnten wir bei Albert ein waches Interesse an und ein beachtenswertes Wissen um die synchrone und diachrone Vielfalt liturgischer Vollzüge im Leben der Kirche entdecken. Die Beobachtung verliert auch dadurch nicht an Wert, daß viele dieser Aussagen zum Gemeingut scholastischer Theologie gehören, in der Wiedergabe zugrundeliegender Väterquellen keine besondere Originalität zu erkennen geben und den begrenzten liturgiehistorischen Wissenshorizont des 13. Jahrhunderts insgesamt nicht überschreiten. Häufigere Bezüge zur liturgischen Praxis und ihrer Geschichte finden sich zumindest in Alberts Sentenzenkommentar (weniger in *De sacramentis*), wobei ein exakter Vergleich mit Thomas in dieser Frage durchaus reizvoll wäre. Die Rezeption der altkirchlichen Liturgie-theologie im Rahmen von Alberts Dionysius-Auslegung verdiente ebenfalls eine gesonderte Analyse.

(4) Gerade die Tatsache von Abweichungen zwischen Liturgien wirft die Frage nach dem festen Maßstab der Glaubenslehre auf, an dem die Praxis zu beurteilen ist. Sie ruft nach einer systematischen Theologie, die mehr ist als bloße Ritusdeutung oder Liturgiephänomenologie. Wie die meisten seiner Zeitgenossen hat Albert seinen Sakramententraktat an vielen Stellen in diesem Sinn – als Entscheidung in Zweifelsfragen, wie sie sich aus der tatsächlichen oder fingierten Praxis ergeben – gestaltet. Unumstritten ist für unseren Theologen dabei das Bekenntnis zur Normativität der römischen Kirche, ihrer Tradition und ihres Ritus. Diese ekklesiologische Grundentscheidung bleibt ein allgegenwärtiges Vorzeichen für die Liturgie-theologie. Allerdings erkennt Albert für den liturgischen Vollzug, der von der strengen katholischen Norm abweicht, in eingeschränktem Rahmen durchaus die Möglichkeit von Dispens und Abweichung und somit eine legitime Pluralität der Ritusgestalten an. Darin zeigt sich, daß Albert bei aller klaren Maßstäblichkeit der dogmatischen Glaubenslehre bemüht bleibt, den oft schwer systematisierbaren Phänomenen des authentischen liturgischen Lebens an den unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten der Kirchengeschichte gerecht zu werden.

166 LANG 1932, 126.

(5) Schließlich wird auch ein seelsorglich-praktisches Interesse Alberts an der Liturgie und am sakramentalen Leben der Kirche mehrfach in seinem dogmatischen Sakramententraktat greifbar. Für Albert steht außer Frage, daß es bei Problemen wie der Häufigkeit des Kommunionempfangs, der korrekten Zelebration der Messe oder gar eucharistischen Wundern zuallererst um das Heil des Menschen geht, der die Sakramente empfängt, und auch um das Heil dessen, der sie feiert und spendet. Die fruchtbringende Teilnahme des Getauften an der eucharistischen Liturgie, so ist die Theologie des Mittelalters überzeugt, setzt eine authentische christliche Existenz im rechten Glauben und in Übereinstimmung mit seinem sittlichen Anspruch voraus.

Manche der Bedingungen für den Zutritt zum Sakrament des Altars, wie sie Albert formuliert, mögen uns heute zu streng, manche der angestellten Überlegungen fremdartig erscheinen, während wir Probleme, die in der Eucharistiepastoral unserer Gegenwart allgegenwärtig sind (etwa die Weise des Kommunionempfangs, die Liturgiesprache oder die aktive Teilnahme des Volkes an der Feier betreffend), bei Albert und im ganzen Mittelalter vermissen. So kann uns die Begegnung mit dem Theologen des 13. Jahrhunderts zur Einsicht in die Zeitgebundenheit liturgischer Frömmigkeit ebenso wie zum Nachdenken über das wirklich Entscheidende und Bleibende im sakramentalen Leben der Kirche führen, dessen theologische Reflexion uns heute ebenso aufgegeben ist wie dem Magister vor 750 Jahren.

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN

ALBERTUS MAGNUS *I Sent.*

ALBERTUS MAGNUS: *Commentarii in I Sententiarum (dist. XXVI- XLVIII)*, cura ac labore AUGUSTI BORGNET (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXVI), Paris 1893.

ALBERTUS MAGNUS *III Sent.*

ALBERTUS MAGNUS: *Commentarii in III Sententiarum*, cura ac labore AUGUSTI BORGNET (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXVIII), Paris 1894.

ALBERTUS MAGNUS *IV Sent.*

ALBERTUS MAGNUS: *Commentarii in IV Sententiarum (dist. I-XXII)*, cura ac labore AUGUSTI BORGNET (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXIX), Paris 1894.

ALBERTUS MAGNUS *De sacramentis*

ALBERTUS MAGNUS: *De sacramentis/De incarnatione/De resurrectione*, primum ed. ALBERTUS OHLMEYER (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXVI), Münster 1958.

ALBERTUS MAGNUS *Enarrationes in Lucam I*

ALBERTUS MAGNUS: *Enarrationes in primam partem Evangelii Lucae (I-IX)*, cura ac labore AUGUSTI BORGNET (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXII), Paris 1894.

ALBERTUS MAGNUS *Enarrationes in Lucam II*

ALBERTUS MAGNUS: *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae (X-XXIV)*, cura ac labore AUGUSTI BORGNET (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXIII), Paris 1895.

ALBERTUS MAGNUS *Enarrationes in Joannem*

ALBERTUS MAGNUS: *Enarrationes in Joannem*, cura ac labore AUGUSTI BORGNET (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXIV), Paris 1899.

ALBERTUS MAGNUS *Enarrationes in Matthaeum/Marcum*

ALBERTUS MAGNUS: *Enarrationes in Matthaeum (XXI-XXVIII) – in Marcum*, cura ac labore AUGUSTI BORGNET (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXI), Paris 1894.

ALBERTUS MAGNUS *Postilla super Isaiam*

ALBERTUS MAGNUS: *Postilla super Isaiam. Postillae super Ieremiam et Postillae super Ezechielem. Fragmenta* / primum ed. FERDINANDUS SIEPMANN, ed. HENRICUS OSTLENDER (*ALBERTI MAGNI Opera omnia*, XIX), Münster 1952.

ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*

ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*, ed. MARIA BURGER (*ALBERTI MAGNI Opera omnia*, XXXVI/2), Münster 1999.

ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum I-XIV*

ALBERTUS MAGNUS: *Super Matthaeum. Capitula I-XIV*, ed. BERNHARDUS SCHMITT (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXI/1), Münster 1987.

ALBERTUS MAGNUS *Super Matthaeum XV-XXVIII*

ALBERTUS MAGNUS: *Super Matthaeum. Capitula XV-XXVIII*, ed. BERNHARDUS SCHMITT (*ALBERTI MAGNI Opera Omnia*, XXI/2), Münster 1987.

HUGO DE SANCTO VICTORE *De sacramentis*

HUGO DE SANCTO VICTORE: *De sacramentis Christianae fidei*, cura et studio
RAINER BERNDT (Corpus Victorinum: Textus historici 1), Münster 2008.

THOMAS DE AQUINO *Summa theologiae*

THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae*, Ed. Leonina IV-X, Rom 1888–1899.

ABHANDLUNGEN

ANGENENDT 2001

ARNOLD ANGENENDT: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (QD 189), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2001.

ANZULEWICZ 1999a

HENRYK ANZULEWICZ: *De forma resultante in speculo des Albertus Magnus*. Handschriftliche Überlieferung, literargeschichtliche und textkritische Untersuchungen, Textedition, Übersetzung und Kommentar, Bd. 1 (BGPhMA NF 53/I), Münster 1999.

ANZULEWICZ 1999b

HENRYK ANZULEWICZ: »Neuere Forschung zu Albertus Magnus. Bestandsaufnahme und Problemstellungen«, in *RPTM* 66 (1999) 163–206.

ANZULEWICZ 2006

HENRYK ANZULEWICZ: »Zum Kirchenverständnis des Albertus Magnus« in *Das Haus Gottes, das seid ihr selbst. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*, hg. von RALF M. W. STAMMBERGER, CLAUDIA STICHER, ANNEKATRIN WARNKE (Erudiri sapientia 6), Berlin 2006, 329–365.

BERGER 2000

DAVID BERGER: *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln ²2000.

BROWE 2008a

PETER BROWE: *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, mit einer Einf. hg. von HUBERTUS LUTTERBACH und THOMAS FLAMMER, Berlin/Münster ³2008.

BROWE 2008b

PETER BROWE: »Die Elevation in der Messe«, in BROWE 2008a, 475–508.

BROWE 2008c

PETER BROWE: »Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters«, in BROWE 2008a, 265–289.

BROWE 2008d

PETER BROWE: »Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder«, in BROWE 2008a, 251–263.

BROWE 2008e

PETER BROWE: »Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter«, in BROWE 2008a, 115–172.

BURGER 1999

MARIA BURGER: »Prolegomena«, in ALBERTUS MAGNUS *Super Dionysium*, I-XVI.

VAN DEN EYNDE 1951

DAMIEN VAN DEN EYNDE: »The Theory of the Sacraments in Early Scholasticism (1125–1240)«, in *FrS* 11 (1951) 1–20. 117–144; 12 (1952) 1–26.

FRANZ 1902

ADOLPH FRANZ: *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg 1902.

FRIES 1984

ALBERT FRIES: *Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus* (BGPhMA NF 25), Münster 1984.

GLEESON 2004

PHILIP GLEESON: »The Pre-Humbertian Liturgical Sources Revisited«, in *Aux origines de la liturgie dominicaine. Le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, sous la direction de LEONARD E. BOYLE et PIERRE-M. GY (Collection de l'École française de Rome 327), Rom 2004, 99–114.

HÄUSSLING 1989

ANGELUS HÄUSSLING: »Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft«, in *ALW* 31 (1989) 1–32.

JORISSEN 1956

HANS JORISSEN: »Meßerklärung und Kommuniontraktat – Werke Alberts des Großen«, in *ZKTh* 78 (1956) 41–97.

JORISSEN 1958

HANS JORISSEN: »Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts des Großen«, in *ZKTh* 80 (1958) 267–315.

JORISSEN 2002

HANS JORISSEN: *Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption der Transsubstantiationslehre* (Lectio Albertina 5), Münster 2002.

JUNGMANN 1962

JOSEF A. JUNGMANN: *Missarum Sollemnia*, 2 Bde., Freiburg ⁵1962.

KING 2005

ARCHDALE A. KING: *Liturgies of the Religious Orders*, Bonn 2005.

KINN 1960

JAMES W. KINN: *The Pre-Eminence of the Eucharist among the Sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas* (Pont. Fac. Theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Diss. ad Lauream 31), Mundelein, IL 1960.

KLEINHEYER 1989

BRUNO KLEINHEYER: *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1), Regensburg 1989.

KOHLSCHEIN 1996

FRANZ KOHLSCHEIN: »Zur Geschichte der katholischen Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Bereich«, in *Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte*, hg. von FRANZ KOHLSCHEIN, PETER WÜNSCHE (*LQF* 78), Münster 1996, 1–72.

KOLPING 1952

ADOLF KOLPING: »Eucharistia als Bona Gratia. Die Meßauffassung Alberts des Großen an Hand seiner Meßerklärung«, in *OSTLENDER* 1952, 249–278.

KOLPING 1960

ADOLF KOLPING: »Die handschriftliche Verbreitung der Meßerklärung Alberts des Großen«, in *ZKTh* 82 (1960) 1–39.

KOLPING 1987

ADOLF KOLPING: »Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus«, in *ThRv* 83 (1987) 13–20.

KRANEMANN 1997

BENEDIKT KRANEMANN: »Liturgiewissenschaft, Liturgik. I. Aufgabe und Methode; II. Geschichte«, in *LThK*³ VI (1997), 989–992.

KRANEMANN 1999a

BENEDIKT KRANEMANN: »Liturgiewissenschaft angesichts der ›Zeitenwende‹. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien«, in *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, hg. von HUBERT WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 351–375.

KRANEMANN 1999b

BENEDIKT KRANEMANN: »Die Liturgiewissenschaft als Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert«, in *TThZ* 108 (1999) 253–272.

LAARMANN 1999

MATTHIAS LAARMANN: »Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen«, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999) 119–150.

LANG 1932

ALBERT LANG: »Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus. Das *Corpus Christi verum* im Dienste des *Corpus Christi mysticum*«, in *DT* 10 (1932) 124–142.

MARQUÉS CASANOVAS 1963

JAIME MARQUÉS CASANOVAS: »La transustanziazione in S. Alberto Magno«, in *DT (P)* Ser. 3, 40 (1963) 3–34.

MARSCHLER 2003

THOMAS MARSCHLER: *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, Bd. 1 (BGPhMA NF 64/I), Münster 2003.

MARSCHLER 2005

THOMAS MARSCHLER: »Ideal und Realität des geistlichen Lebens in den lateinischen Predigten des Erzbischofs Federico Visconti von Pisa (†1277)«, in *FKTh* 21 (2005) 1–16.

MCGONIGLE 1980

THOMAS D. MCGONIGLE: »The Significance of Albert the Great's View of Sacrament within Medieval Sacramental Theology«, in *Thomist* 44 (1980) 560–583.

MESSNER 1993

REINHARD MESSNER: »Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West«, in *ZKTh* 115 (1993) 284–319. 415–434.

- MEYER 1989
HANS B. MEYER: *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), Regensburg 1989.
- MÜLLER 1967
ALFONS MÜLLER: *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen* (VGI NF 2), München/Paderborn/Wien 1967.
- MURRAY 1956
CAMPION MURRAY: »The Composition of the Sacraments according to the *Summa de Sacramentis* and the *Commentarium in IV Sententiarum* of St. Albert the Great«, in *FrS* 16 (1956) 177–201.
- NOCKE 1967
FRANZ-JOSEF NOCKE: *Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus* (BGPhMA 41/IV), Münster 1967.
- OHLMEYER 1952
ALBERT OHLMEYER: »Die biblischen Vorbilder von Taufe und Eucharistie nach der *Summa de Sacramentis* Alberts des Großen«, in OSTLENDER 1952, 374–389.
- OSTLENDER 1952
Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer, hg. von HEINRICH OSTLENDER (BGPhMA Suppl. IV), Münster 1952.
- OVERBECK 1948
JOACHIM OVERBECK: *Der Einfluss des Pseudo-Dionysius auf die Sakramenten- und Kirchenlehre des hl. Albert des Grossen*, Bonn 1948.
- PESCH 1974
OTTO HERMANN PESCH: »Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology«, in *Thomist* 38 (1974) 584–605.
- PIOLANTI 1969
ANTONIO PIOLANTI: *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'eucaristia in S. Alberto Magno* (Studi di teologia medievale della Pontificia Università Lateranense, 1), Roma ²1969.
- QUOËX 2001
FRANCK M. QUOËX: *Les actes extérieurs du culte dans l'histoire du salut selon Saint Thomas d'Aquin* (Dissertatio, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe), Roma 2001.
- QUOËX 2004
FRANCK M. QUOËX: »Die anthropologischen Grundlagen des Kultes nach dem hl. Thomas von Aquin«, in *UVK* 34 (2004) 91–120.
- RESNICK/KITCHELL 2004
IRVEN M. RESNICK, KENNETH F. KITCHELL JR.: *Albert the Great. A Selectively Annotated Bibliography (1900–2000)*, Tempe, AZ 2004.
- RIGO 2005
CATERINA RIGO: »Zur Redaktionsfrage der Frühschriften des Albertus Magnus«, in *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, hg. von LUDGER HONNEFELDER (Subsidia Albertina 1), Münster 2005, 325–374.

SCHLETTE 1959

HEINZ R. SCHLETTE: *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin* (MThS.S 17), München 1959.

SUCHLA 2004

BEATE R. SUCHLA: »Dionysius Areopagita – ein Vater der Kirche«, in *Väter der Kirche*. Festschrift für H. J. Sieben, hg. von JOHANNES ARNOLD, RAINER BERNDT, RALF M. W. STAMMBERGER, Paderborn 2004, 313–332.

TUMBOCON Y SANTAMARIA 1982

ALBERTO C. TUMBOCON Y SANTAMARIA: *The Necessity of Means of the Eucharist According to St. Albert the Great* (Dissertatio, extractum, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe), Rome 1982.

VAGAGGINI 1959

C. VAGAGGINI: *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1959 (dt. Übers. von: *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1957).

VORGRIMLER 1978

HERBERT VORGRIMLER: *Buße und Krankensalbung* (HDG IV/3), Freiburg²1978.

WEISWEILER 1952

HEINRICH WEISWEILER: »Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen«, in OSTLENDER 1952, 400–419.

WRIGHT 1980

DAVID F. WRIGHT: »Albert the Great's Critique of Lothar of Segni (Innocent III) in the *De sacrificio missae*«, in *Thomist* 44 (1980) 584–596.