

Michael Durst

Wortkommunion – patristische Grundlagen

Im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „*Verbum Domini*“ über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche vom 30. September 2010 konstatiert Papst *Benedikt XVI.* eine Analogie zwischen der realen Präsenz Christi im Wort (sc. der Hl. Schrift) und der Realpräsenz Christi im eucharistischen Sakrament. Unter der Überschrift „Die Sakramentalität des Wortes“ führt der Papst aus: „Die Sakramentalität des Wortes lässt sich so in Analogie zur Realpräsenz Christi unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines verstehen [vgl. KKK 1373–1374]. Wenn wir zum Altar gehen und am eucharistischen Mahl teilnehmen, empfangen wir wirklich den Leib und das Blut Christi. Die Verkündigung des Wortes Gottes in der liturgischen Feier geschieht in der Einsicht, dass Christus selbst gegenwärtig ist und sich uns zuwendet [vgl. SC 7], um aufgenommen zu werden ... Christus, der unter den Gestalten von Brot und Wein wirklich gegenwärtig ist, ist in analoger Weise auch in dem Wort gegenwärtig, das in der Liturgie verkündigt wird.“¹

Diese Darlegungen *Benedikts XVI.* wurzeln tiefst in der altkirchlichen Theologie, denn Kirchenväter und Kirchenschriftsteller der Alten Kirche sehen die wirkliche Präsenz Christi im Wort der Hl. Schrift in enger Parallelität und Analogie zu seiner realen Präsenz in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein. Dieser Thematik ist bereits ein Jahrzehnt vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das die (wirkliche) Gegenwart Christi in der Lesung der Hl. Schrift herausgestellt hat,² der Schweizer Jesuit *Franz Maier* in einem Aufsatz nachgegangen, welcher den Titel trägt: „Die zweifache Kommunion mit Christus nach der Lehre der Kirchenväter.“³ *Maier* hat dort die hauptsächlichsten patristischen Belege zusammengestellt und – so

weit ich sehe zum ersten Mal – von „Wortkommunion“ gesprochen.⁴ Ferner ist auch der Bonner Liturgiewissenschaftler *Karl-Otto Nußbaum* in zwei Aufsätzen zur Gegenwart Gottes bzw. Christi im Wort der Hl. Schrift ausführlicher auf die altkirchliche Tradition eingegangen.⁵ *Nußbaum* stellt dazu zutreffend fest: „Die Kirchenväter haben diese heilwirkende Gegenwart Christi in seinem Wort so real gesehen, daß sie diese ohne Bedenken mit der eucharistischen Gegenwart Christi verglichen haben, so daß man von einer Wortkommunion sprechen kann“⁶.

Die nachfolgenden Ausführungen sollen – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – die diesbezüglich relevanten Aussagen der Kirchenväter bzw. altchristlichen Kirchenschriftsteller anhand der Quellentexte darstellen, und zwar in einer Art *Relecture* der oben genannten Aufsätze.⁷ Dabei sollen vor allem die Quellentexte ausführlich zu Wort kommen.

1. Fleischwerdung und Buchwerdung des Logos

Grundlegend ist die parallele und analoge Sicht von Inkarnation und Buchwerdung des göttlichen Logos in der Hl. Schrift. Der Logos ist nicht nur Fleisch geworden (Joh 1,14), sondern hat sich auch in die Bücher der Hl. Schrift inkarniert. Dies gilt nicht nur für das Neue Testament,⁸ sondern ebenso für das Alte, zumal nach einhelliger Auffassung der Alten Kirche der Logos Urheber des Alten Testaments ist⁹ und durch dieses spricht.¹⁰ In der Bibelwissenschaft wird bis in neueste Zeit für das parallele Denkmodell von Inkarnation und Buchwerdung des Logos das Begriffspaar *lógos énsarkos* und *lógos émbiblos* bemüht, jedoch finden sich für diese Begriffe keine Nachweise in der altchristlichen Literatur,

wie *Herbert Haag* bereits 1965 zutreffend festgestellt hat.¹¹ Die philologische Nichtbelegbarkeit der Termini tut freilich der Sache selbst keinen Abtrag.

1. Die parallele und analoge Betrachtungsweise von Inkarnation und Buchwerdung des göttlichen Logos hat vor allem der alexandrinische Kirchenschriftsteller *Origenes* († 253/54) herausgearbeitet.¹² Nach *Origenes* entspricht das Fleisch des Gottessohnes dem Buchstaben der Hl. Schrift. Beide verhüllen den an sich ungreifbaren und unsichtbaren Logos, kommen damit dem menschlichen Erkenntnisvermögen entgegen und machen ihn dadurch sichtbar und greifbar. „Wie in den letzten Tagen das Wort Gottes aus Maria mit Fleisch bekleidet in diese Welt eintrat und das Sichtbare an ihm anders war als das [dem Glauben] Erkennbare – der Anblick des Fleisches nämlich bot sich allen dar, wenigen aber und [nur] den Auserwählten wurde die Erkenntnis seiner Gottheit gegeben –, so wird das Wort Gottes, wenn es durch Propheten oder einen Gesetzgeber den Menschen vorgetragen wird, auch nicht ohne passende Einkleidungen vorgetragen. Denn wie es dort vom Schleier des Fleisches, so wird es hier von dem des Buchstabens verhüllt, so dass der Buchstabe gleichsam als das Fleisch angeblickt, der darin verborgene geistige Sinn aber gleichsam als die Gottheit verstanden wird“, sagt *Origenes* zu Beginn seiner Homilien zu Leviticus.¹³ Verkörperung, „Einleibung“ (*ensomátosis*¹⁴) des göttlichen Logos geschieht in der Menschwerdung wie in seiner Buchwerdung in der Hl. Schrift. Zu Mt 1,1 („Buch der Entstehung Jesu Christi ...“) bemerkt *Origenes*: „Wie dieses ausgesprochene Wort seiner eigenen Natur gemäß unberührbar und unsichtbar ist, wenn es aber in ein Buch geschrieben wird und [dadurch] gleichsam Fleisch annimmt, dann sowohl gesehen als auch berührt wird, so ist es mit dem unfleischlichen und unleiblichen Wort Gottes: seiner Gottheit nach wird es weder gesehen noch geschrieben. Deshalb gibt es, da es Fleisch geworden ist, auch ein Buch seiner Entstehung.“¹⁵ Noch deutlicher wird die Entsprechung von In-

karnation und Buchwerdung des Logos, wenn *Origenes* sagt: „Ich meine, wie Christus verborgen kam in einem Leib ... so ist auch die ganze göttliche Schrift seine Verkörperung, besonders [diejenige] des Alten Testaments.“¹⁶ Dem Fleischesleib, den Christus bei der Inkarnation annahm, entspricht demnach der Wortleib der Hl. Schrift. Die Bücher der Hl. Schrift bilden *Origenes* zufolge „einen [einigen] vollkommenen Leib des Logos.“¹⁷ In diesem Sinne spricht er ganz selbstverständlich vom „Fleisch der [Hl.] Schrift.“¹⁸ „Immer ist nämlich in den [heiligen] Schriften ‚der Logos Fleisch geworden‘, damit er ‚unter uns‘ wohne“, heißt es in *Contra Celsum* unter Bezugnahme auf Joh 1,14.¹⁹ Mit Recht bemerkt *Rolf Gögler*: „Die Hl. Schrift ist eine bleibende Inkarnation des Logos.“²⁰ „Christus (der Logos Gottes) dem Fleisch nach und dem Buchstaben nach“²¹ sind parallele Weisen seiner (verhüllten) Gegenwart.

2. Zwar war *Origenes* schon früh umstritten und wurde schließlich 553 (und später noch mehrmals) verurteilt, gleichwohl wurde er doch viel gelesen und hat das Denken späterer Autoren inspiriert und befruchtet. Ein Reflex auf die Konzeption des *Origenes*, auf den *Franz Maier* hingewiesen hat, findet sich beispielsweise in den „gnostischen Centurien“ (*Capita theologica et oecumenica duae centuriae*) des *Maximus Confessor* († 662): „Das Wort Gottes wird nicht nur deshalb Fleisch genannt, weil es wirkliches Fleisch annahm, sondern weil es ..., als es zu den Menschen kam, in der ihnen gewohnten Sprache sprechend, eingehüllt in die bunte Vielfalt von Geschichten, Rätseln, Parabeln und dunklen Reden, Fleisch wurde.“²² Auch bei einzelnen lateinischen Kirchenvätern klingt der Gedanke von der Leibwerdung des Christus-Logos bzw. des göttlichen Wortes in der Hl. Schrift an. So schreibt *Ambrosius von Mailand* († 397) in seinem stark von *Origenes* abhängigen Lukaskommentar: „Sein Leib (sc. der Leib des Sohnes Gottes) sind die Überlieferungen der [heiligen] Schriften ...“²³ *Augustinus* (354–430) sagt in den *Enarrationes in Psal-*

mos: „Erinnert euch [daran], da die *eine* Rede Gottes in allen [heiligen] Schriften ausgebreitet ist und das *eine* Wort aus dem Mund vieler heiliger [Schriftsteller] ertönt, dass es, als es als Gott im Anfang bei Gott war, dort keine Silben hatte, weil es nicht der Zeit unterworfen war. Wir dürfen uns nicht wundern, dass es um unserer Schwachheit willen zu der Kleinteiligkeit unserer Laute herabstieg, da es herabstieg, um die Schwäche unseres Leibes auf sich zu nehmen.“²⁴ Einen eigenen Akzent setzt *Hieronymus* († 419/20), der zunächst ein glühender Verehrer der *Origenes* war, bevor er unter dem Einfluss des *Epiphanius von Salamis* zum *Origenes*-Gegner mutierte, wenn er das Evangelium als Leib Jesu und die Hl. Schrift als dessen Lehre verstehen will.²⁵

2. Gegenwart Christi in der Hl. Schrift: Christus selbst spricht

1. Die parallele und analoge Betrachtungsweise von Inkarnation und Buchwerdung des Logos in der Hl. Schrift und das Verständnis der Hl. Schrift als Wortleib des Herrn implizieren die Gegenwart Christi im Wort der Hl. Schrift. Diese Gegenwart Christi im Wort der Hl. Schrift gilt einerseits für die Schriftlesungen innerhalb des christlichen Gottesdienstes; sie gilt aber ebenso für die private Lektüre der Hl. Schrift. Die Gegenwart des Christus-Logos in der Hl. Schrift hebt nachdrücklich *Origenes* hervor: „Weiß‘ sind die Felder ‚schon zur Ernte‘ (Joh 4,35) seitdem der Logos Gottes da ist und alle Felder der [Heiligen] Schrift klar macht und erleuchtet, die erfüllt sind von seiner Gegenwart.“²⁶ Diese Gegenwart Christi wird als reale und personale verstanden, wenn das Hören der Hl. Schrift als Begegnung mit ihm dargestellt wird. Im Johanneskommentar deutet *Origenes* den Einzug Jesu in Jerusalem auf den Einzug des göttlichen Logos, der auf den Buchstaben der Hl. Schrift daher kommt, in die Seele des Menschen: „Jesus also ist das Wort Gottes, das in die – ‚Jerusalem‘ genannte – Seele einzieht, sitzend auf einer durch die Jünger von ihren Fesseln losge-

bundenen Eselin, will sagen, auf den einfülligen Buchstaben des Alten Testaments ... Er reitet aber auch auf einem jungen Füllen, dem Neuen Testament. Denn in beiden [Testamenten] ist das Wort der Wahrheit zu finden ...“²⁷ *Hieronymus* vergleicht die Hl. Schrift mit dem Schlafgemach (*cubiculum*) des Hohenliedes (vgl. Hld. 1,3 [4]), in dem sich Braut (= Seele) und Bräutigam (= Christus) vereinen. Dieser Vergleich wird nicht ausdrücklich gezogen, er steht aber latent im Hintergrund, wenn er zur Braut des Hohenliedes, die sagt: „Der König hat mich in sein Schlafgemach geführt“ (Hld. 1,3 [4]), äußert, sie habe zwischen den beiden Testamenten geschlafen und ausgeruht.²⁸ Gleiches gilt für die Bitte um ein rechtes Verständnis der Hl. Schrift, die *Hieronymus* in seinen Predigten zum Markusevangelium ausspricht: „Und wir wollen also den Herrn bitten, dass er uns in seine Geheimnisse einführe, dass er uns in sein Schlafgemach führe und wir mit der Braut im Hohenlied sagen (können): ‚Der König hat mich in sein Schlafgemach geführt‘ (Hld. 1,3 [4]).“²⁹ Bedingt durch den exegetischen Kontext hebt *Ambrosius von Mailand* nicht so pointiert die Gegenwart Christi, sondern allgemeiner die Präsenz Gottes in der Hl. Schrift hervor, wenn er das Umhergehen Gottes im Paradies (Gen 3,8) kommentiert: „Was ist das für ein Umhergehen Gottes, der immer überall ist? Doch meine ich, es gibtein gewisses Umhergehen Gottes durch die Reihe der göttlichen Schriften, in denen eine gewisse Gegenwart Gottes gegeben ist.“³⁰

2. Die Gegenwart Christi (bzw. Gottes) im Wort der Hl. Schrift wird unterstrichen durch Aussagen von Kirchenvätern, nach denen Christus (bzw. Gott) selbst durch die Hl. Schrift spricht.³¹ *Cyprian von Karthago* († 258), der darum weiß, dass Gott bei der Lektüre der Hl. Schrift zum Leser spricht, rät seinem Adressaten in *Ad Donatum*: „Deine Beschäftigung sei das Gebet oder das Lesen [der Hl. Schrift]. Rede Du bald selbst mit Gott, bald lass Gott zu dir reden.“³² Bemerkenswert ist die Zuordnung von Gebet und Schriftlektüre, die auch sein Zeitgenosse *Origenes* kennt³³, so dass ein

Dialog zwischen Gott und Mensch entsteht. Gleiches findet sich bei *Ambrosius von Mailand*, der deutlich sagt, dass man bei der Schriftlektüre Christus hört, und in *De officiis ministrorum* schreibt: „Warum willst du nicht die Zeit, die dir vom Kirchendienst erübrigt, auf die [Schrift-]Lesung verwenden. Warum nicht Christus besuchen, mit Christus sprechen, Christus hören? Mit ihm sprechen wir, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir die göttlichen Aussprüche lesen.“³⁴ Auch für *Johannes Chrysostomus* ist die Schriftlesung ein Gespräch mit Gott bzw. ein Gespräch Gottes mit der Seele des Menschen.³⁵ „In den gottesdienstlichen Schriftlesungen ist der Herr „in unserer Mitte“ und spricht durch sein Wort:³⁶ „Wir wollen nicht nur einfach seinen Worten zuhören, sondern uns auch das Gesagte vor Augen führen und glauben, daß er [sc. Christus] gegenwärtig sei und dieses [selbst] sage.“³⁷ Die Begegnung mit Christus in den Schriftlesungen sieht *Chrysostomus* im Gespräch Christi mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,1–26) versinnbildlicht. Er beklagt sich über die dem Gottesdienst Fernbleibenden und die im Gottesdienst geistig Abwesenden: „... Christus lässtest du allein beim Brunnen sitzen? Er sitzt nämlich auch jetzt noch am Brunnen und redet da nicht bloß mit der Samariterin, sondern mit der ganzen Stadt; allerdings gelegentlich wohl auch jetzt noch mit der Samariterin allein; denn auch jetzt kommt es vor, dass niemand bei ihm ist, sondern die einen sind nur dem Leibe nach da, die anderen überhaupt nicht.“³⁸ Ferner beklagt *Chrysostomus*, dass manche nicht beachten und bedenken, dass sie zu Gott kommen und dass Gott es ist, der zu ihnen spricht. „Denn wenn der Lektor sich erhebt und sagt: ‚So spricht der Herr‘, wenn der Diakon aufsteht und jedem Schweigen gebietet, so geschieht das nicht dem Lektor zu Ehren, sondern zu Ehren dessen, der durch seinen Mund zu allen redet.“³⁹ Dass Christus selbst im Evangelium spricht, wird in einer Homilie zum Matthäusevangelium deutlich, in der er darlegt, das Hinzutreten zum eucharistischen Leib des Herrn erforderliche, „dass wir dabei in solcher Verfassung

seien, wie wenn wir zu Christus selbst hinzutreten. Was macht es denn, wenn du auch seine Stimme nicht hörst? Du siehst ihn dafür vor dir liegen; ja du hörst auch sogar seine Stimme, denn er spricht ja durch die Evangelisten.“⁴⁰ Ganz ähnlich mahnt *Augustinus* seine Hörer: „Wir wollen daher das Evangelium hören, als wäre der Herr zugegen. Wir wollen nicht sagen: O jene Glücklichen, die ihn sehen konnten! Denn viele unter denen, die ihn sahen, haben ihn auch getötet, viele aber unter uns, die ihn nicht sahen, sind auch gläubig geworden. Denn die kostbaren Worte, die aus dem Munde des Herrn ertönt, sind unseretwegen aufgeschrieben, uns bewahrt, unseretwegen vorgelesen worden, und sie werden vorgelesen werden auch wegen unserer Nachkommen und bis zum Ende der Welt. In der Höhe ist der Herr, aber auch hier ist die Wahrheit, der Herr ... Hören wir also den Herrn, und was er selbst gibt von seinen Worten, wollen auch wir sagen.“⁴¹ Die Gewohnheit seiner Mutter Monika, zweimal täglich zur Kirche zu gehen, um „ihr Opfer vor dem Altar darzubringen“ (d. h. am Gottesdienst teilzunehmen), erläutert er: „dass sie dich in deinem Wort hörte und dass du erhörtest ihr Gebet.“⁴² Auch hier wird die schon oben beobachtete Zuordnung vom Hören des Gotteswortes in der Hl. Schrift und dem Gebet deutlich, wodurch ein Dialog zwischen Christus und dem Beter entsteht.⁴³ Als *Ambrosius* dem nach Wahrheit und Erkenntnis suchenden *Augustinus* empfahl, den Propheten Jesaja zu lesen, fand er, als er die Lektüre begann, ihn schwer verständlich und schob die Lektüre auf, „um sie wieder aufzunehmen, wenn ich in der Redeweise des Herrn geübt sei“⁴⁴.

3. Bisweilen wird die Gegenwart Christi in der Hl. Schrift und sein Sprechen durch die Hl. Schrift auch auf die Verkündiger des Gotteswortes und die Verkündigung selbst ausgedehnt. Schon in der im syrisch-palästinischen Raum entstandenen *Didache*, der ältesten „Kirchenordnung“ (um 100, als es noch kein Neues Testament gab und die Verkündigung allein von Predigern abhing), heißt es: „Mein Kind, dessen, der dir das Wort Gottes sagt, sei eingedenk bei Tag und

bei Nacht; du sollst ihn ehren wie den Herrn, denn wo das Wesen des Herrn verkündet wird, ist der Herr.“⁴⁵ Die gleiche Bestimmung wiederholen die Apostolischen Konstitutionen, eine um 380 ebenfalls im syrischen Raum oder in Konstantinopel entstandene kirchenrechtlich-liturgische Sammlung, welche die *Didache* benutzt: „Du sollst denjenigen, der dir das Wort Gottes sagt, hochschätzen; du sollst Tag und Nacht seiner eingedenk sein; du sollst ihn ehren, nicht als Urheber deines Lebens, sondern als den, der dir Vermittler deines guten Seins geworden ist. Denn wo die Lehre über Gott ist, dort ist Gott gegenwärtig.“⁴⁶ In der *Traditio apostolica*, einer um 215 wahrscheinlich in Rom entstandenen Kirchenordnung – die Verfasserschaft Hippolyts von Rom ist umstritten –, heißt es: „Wenn eine Unterweisung und Erklärung des Wortes Gottes gehalten wird, so soll man an ihr teilnehmen im Bewusstsein, dass es Gott selbst ist, den man in dem, der lehrt, hört.“⁴⁷ Auch *Johannes Chrysostomus* scheint das Sprechen Gottes nicht nur auf die gottesdienstlichen Lesungen zu beziehen, sondern auch auf die Predigt. Er beklagt, dass manche Leute für das Wort Gottes nicht einmal so viel Zeit erübrigen wie für den Besuch des Theaters. „Hier aber [sc. im Gottesdienst]“, sagt er, „läßt sich Gott selbst vernehmen, und da bringen sie es nicht über sich, auch nur kurze Zeit zu verweilen ... während uns Gott befiehlt, sein Wort nicht nur zu hören, sondern es auch zu befolgen, sind wir nicht einmal bereit, es auch nur zu hören. Wann also, sage mir, wann werden wir seine Gebote halten und sie ins Werk setzen, da wir ja nicht einmal davon reden hören wollen, vielmehr unwillig werden und uns während der Predigt langweilen, wenn sie auch noch so kurz ist? Wenn sodann wir selber über ganz gleichgültige Dinge reden und merken, dass einer aus der Gesellschaft nicht achtgibt, so betrachten wir dies als eine Beleidigung. Daran aber denken wir nicht, dass wir Gott erzürnen, wenn er über so wichtige Dinge zu uns spricht, wir aber seiner Worte nicht achten, sondern anderswohin sehen.“⁴⁸ In einer Predigt ruft Augustinus seinen Hörern zu:

„Seht, Brüder, welch großes Geheimnis: wenn der Ton unserer Worte das Ohr durchdringt, ist der Herr im Herzen da.“⁴⁹

3. Wort Gottes und Eucharistie: Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi

1. Es ist auffällig, dass zahlreiche Aussagen altchristlicher Autoren über das Wort Gottes parallel und analog sind zu entsprechenden Aussagen über die Eucharistie. Wie die Eucharistie eine geistige bzw. geistliche Speise ist, die den Gläubigen zum ewigen Leben nährt,⁵⁰ so ist auch das Wort Gottes in der Hl. Schrift eine geistig-geistliche Speise zum ewigen Leben. Nach *Hilarius von Poitiers* († 367) hat Christus, der sich bis zum Tag der Versuchung menschlicher Speise enthalten hat, aber gleichwohl vom Geist Gottes genährt wurde, dadurch gezeigt, „dass nicht in diesem Brot für sich allein, sondern im Wort Gottes die Nahrung für die Ewigkeit zu erhoffen sei.“⁵¹ Auch der im Psalm sprechende Prophet weiß, „daß die durch die Worte Gottes erquickte Seele gleichsam eine Nahrung ewigen Lebens in sich trägt.“⁵² *Ambrosius von Mailand* mahnt: „Auch du iss also die Speisen der himmlischen Schriften, und iss, damit sie dir zum ewigen Leben reichen, und iss täglich, damit du keinen Hunger leidest, iss, damit du gesättigt wirst, iss, damit du die Speise der himmlischen Worte von dir gibst.“⁵³ Die „mystische Rede“ der Hl. Schrift ist wie Brot, welches das Herz des Menschen gleichsam als „kräftige Speise des Wortes“ festigt.⁵⁴ Zahlreich sind die Belege, in denen das Wort Gottes (in der Hl. Schrift) als Speise oder Nahrung bezeichnet wird. *Augustinus* nennt das Wort Gottes, das täglich verkündet wird, „Brot“⁵⁵ und „heil-same Speisen“ (*epulae salutare*).⁵⁶ Das tägliche Brot der Vaterunserbitte, das er auch auf die Eucharistie bezieht,⁵⁷ deutet er als das Wort Gottes, das täglich gereicht wird.⁵⁸ Diese Deutung findet sich auch bei *Hieronymus*.⁵⁹ *Johannes Chrysostomus* äußert, was die leibliche Speise für die Erhaltung der Kraft des Körpers sei, das sei die Lektüre der Hl. Schrift für die Seele; „sie ist

nämlich eine geistige Nahrung und kräftigt das Denkvermögen und macht die Seele stark.⁶⁰ *Irenäus von Lyon* rät, man müsse zur Kirche seine Zuflucht nehmen, sich in ihrem Schoß erziehen lassen und „sich von den Schriften des Herrn ernähren“, die er mit den Bäumen des Paradieses vergleicht, von denen zu essen nach Gen 2,26 erlaubt war, was er als Aufforderung versteht, von den Schriften des Herrn zu „essen“.⁶¹ *Origenes* deutet die Brote, die bei der Brotvermehrung gebrochen und ausgeteilt wurden, so dass Tausende satt wurden (vgl. Joh 6,11f), auf die Hl. Schrift: „Betrachte nun also, wie wir wenige Brote brechen: wir nehmen wenige Worte aus den göttlichen Schriften und wie viele Tausend Menschen werden gesättigt.“⁶² Ferner deutet *Origenes* das Manna, das Gott vom Himmel regnen ließ (vgl. Ex. 16,13–36) und das sonst zu meist als Vorausbild der Eucharistie gedeutet wird,⁶³ auf die Hl. Schrift bzw. das Wort Gottes. Der Christ hat begonnen, „das Manna zu essen, das himmlische Brot, und das Wasser aus dem Felsen zu trinken (vgl. Ex. 17,1–8)“, da er in das Innere der geistlichen Lehre eingetreten ist.⁶⁴ „Das Wort Gottes ist unser Manna“,⁶⁵ sagt er, und: „An unserem Sonntag aber lässt der Herr immer Manna vom Himmel regnen. Doch auch heute sage ich, dass der Herr Manna vom Himmel hat regnen lassen. Denn himmlisch sind jene Aussprüche, die uns [vor]gelesen wurden, und von Gott kamen herab Worte, die uns vorgelesen wurden, und deshalb wird uns, die wir ein solches Manna empfangen haben, immer das Manna vom Himmel gegeben.“⁶⁶ Der Alexandriner *Didymus der Blinde* (313–398) kommentiert Spr 9,5 („Kommt, esst von meinen Broten, und trinkt vom Wein, den ich euch mischte“, LXX): „Unter dem Brot sollst du mit mir verstehen die unerschütterlichen Gebote Gottes und unter dem Wein die Erkenntnis Gottes durch die Betrachtung der heiligen Schriften. Ähnlich sollst du darunter auch seinen göttlichen Leib und sein kostbares Blut verstehen.“⁶⁷ Nach *Hieronymus* führt die Kenntnis der Hl. Schrift zum Himmelreich und gewährt das Brot, von dem es heißt: „Ich bin das Brot, das vom Himmel

herabgestiegen ist“ (Joh 6,41).⁶⁸ *Johannes Chrysostomus* verwendet das Bild vom „Trinken“ der Hl. Schrift: So wie ein Dürstender gierig aus dem ihm gereichten Becher trinkt, bis sein Durst gestillt ist, ebenso sollen die Hörer das Wort Gottes trinken, bis sie es „ausgetrunken“ haben.⁶⁹ Der Wein der Hl. Schrift macht nicht betrunken, sondern nüchtern; deshalb kann er bedenkenlos in vollen Zügen getrunken werden.⁷⁰ *Gregor der Große* († 604) bezieht das Prophetenwort Hag. 1,6 („ihr habt gegessen und seid nicht satt geworden; ihr habt getrunken und seid nicht betrunken“) auf die Hörer der Hl. Schrift bzw. der Predigt und betont dabei die Notwendigkeit einer Sinnesänderung, wobei er die Trunkenheit anders wertet als *Chrysostomus*: „Derjenige isst und wird nicht gesättigt, der die Worte Gottes hört und nach Gewinn und dem Ruhm der Welt verlangt. Mit Recht wird gesagt, dass er nicht gesättigt wird, weil er das eine isst und nach etwas anderem hungert. Derjenige trinkt und wird nicht betrunken, der sein Ohr dem Wort der Verkündigung zuneigt, aber seinen Sinn nicht ändert. Es pflegt nämlich durch die Trunkenheit der Trinkenden der Sinn geändert zu werden. Wer sich daher der Erkenntnis des Wortes Gottes hingibt, aber die Dinge dieser Welt zu erlangen begehrt, trinkt und ist nicht berauscht. Wenn er nämlich berauscht wäre, hätte er ohne Zweifel seinen Sinn geändert, so dass er die irdischen Dinge nicht mehr suchte [und] die eitlen und vergänglichen Dinge, die er geliebt hatte, nicht mehr liebte.“⁷¹

2. Besonders deutlich tritt die parallele und analoge Betrachtungsweise des Wortes Gottes in der Hl. Schrift und der Eucharistie zutage, wenn Formulierungen wie das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, die für die Eucharistie geläufig sind, auf das Hören des Wortes Gottes und das Lesen der Hl. Schrift Anwendung finden. Bereits *Tertullian* († nach 220) sagt: „Deshalb hat er (sc. Christus) sein Wort als lebendigmachend dargestellt, weil sein Wort Geist und Leben ist; auch hat er dasselbe sein Fleisch genannt, weil auch das Wort Fleisch geworden war [und] folglich für die Erlangung des Lebens ergriffen und

vom Gehör verschlungen und vom Verstand zerkaut und vom Glauben verdaut werden muss.⁴⁷² *Origenes* stellt fest: „Die Christen essen jeden Tag das Fleisch des Lammes, das heißt sie nehmen täglich das Fleisch des Wortes zu sich.“⁴⁷³ Das Brot, welches das Gott-Wort (Christus) als seinen Leib bezeichnete, ist nach *Origenes* das aus dem Gott-Wort hervorgehende Wort, das die Seelen ernährt – Brot vom Himmelsbrot –, und der Trank, den das Gott-Wort als sein Blut bezeichnete, ist das Wort, das die Herzen der Trinkenden trinkt und sättigt.⁴⁷⁴ „Denn was kann der Leib oder das Blut des Gott-Wortes anderes sein als das Wort, das nährt und das Wort, welches das Herz erfreut.“⁴⁷⁵ Wir trinken das Blut Christi „nicht nur, wenn wir es gemäß dem Ritus des Mysteriums empfangen, sondern auch, wenn wir seine Worte hören ...“⁴⁷⁶ Auch *Ambrosius von Mailand* bedient sich latent eucharistischer Terminologie, wenn er vom „Trinken“ der Hl. Schrift spricht: „Trinke zuerst das Alte Testament, um das Neue Testament zu trinken ... Trinke also beide Kelche des Alten und des Neuen Testaments, weil du in beiden Christus trinkst.“⁴⁷⁷ Hieronymus knüpft wiederum an *Origenes* an: „Gut ist es daher, wahre Speisen und wahren Trank zu sich zu nehmen, die wir vom Fleisch und Blut des Lammes in den göttlichen Büchern finden.“⁴⁷⁸ Ferner sagt er: „Weil das Fleisch des Herrn eine wahre Speise ist und sein Blut ein wahrer Trank ist – gemäß der Analogie – haben wir in der gegenwärtigen Zeit nur dieses eine Gut, dass wir sein Fleisch genießen und sein Blut trinken, nicht nur im Mysterium (sc. der Eucharistie), sondern auch in der Lektüre der [heiligen] Schriften. Eine wahre Speise und [ein wahrer] Trank, die aus dem Wort Gottes genommen werden, ist die Kenntnis der [heiligen] Schriften.“⁴⁷⁹ Zur Vater-Unser-Bitte um das tägliche Brot äußert er: „Es mag irgendeiner der Meinung sein, dass er in bezug auf das himmlische Brot von den Mysterien spricht. Auch dieses lassen wir zwar gelten, weil es wirklich das Fleisch Christi ist und wirklich das Blut Christi ist. Im Übrigen wollen wir [es] auch anders sagen: Das Brot Christi und sein Fleisch ist das göttliche

Wort und die himmlische Lehre.“⁴⁸⁰ Nochmals sagt er an anderer Stelle: „Und wenn er [sc. Christus] sagt: ‚Wer nicht mein Fleisch isst und mein Blut trinkt‘ (vgl. Joh 6,53f), kann [dies] auch in Bezug auf das Mysterium verstanden werden, gleichwohl ist das Wort der [heiligen] Schriften, ist die göttliche Lehre wahrhaft der Leib Christi und sein Blut.“⁴⁸¹

3. Die parallele und analoge Betrachtungsweise von Gottes Wort und Eucharistie als Speise ewigen Lebens führt bei *Hilarius von Poitiers* konsequent zu einer Parallelierung der *mensa domini* als dem Tisch des eucharistischen Brotes und der *mensa lectionum dominicarum* als dem Tisch des göttlichen Wortes: „Denn es gibt den Tisch des Herrn, von dem wir Speise erhalten, nämlich des lebendigen Brotes, welches die Kraft hat, dass es selbst als lebendiges auch diejenigen, die es empfangen, lebendig macht. Es gibt auch den Tisch der Lesungen des Herrn, an dem wir durch die Speise der geistlichen Lehre ernährt werden ...“⁴⁸². Auch *Hieronymus* bezieht den Begriff *mensa domini* auf die Hl. Schrift. Zu Mal 1,12 („Der Tisch des Herrn ist besudelt“, Vet. Lat. und Vulg.) kommentiert er: „Auch der besudelte Tisch des Herrn ist auf die heiligen Schriften zu beziehen, wenn sie anders verstanden werden, als sie geschrieben sind.“⁴⁸³ Eher indirekt klingt der Gedanke von einem Tisch des Wortes auch bei *Johannes Chrysostomus* an⁴⁸⁴.

4. Sorgfältiger Umgang mit dem Wort Gottes – Verehrung der Hl. Schrift

1. Als Konsequenz aus der Präsenz Christi bzw. Gottes im Wort der Hl. Schrift mahnen altkirchliche Autoren zum sorgfältigen Umgang mit dem Wort Gottes. Bemerkenswert für das Thema „Wortkommunion“ ist dabei, dass sie die Ehrfurcht im Umgang mit dem Wort Gottes zumeist wiederum in Parallele setzen zum Umgang mit den eucharistischen Gestalten. Die selbstverständliche Sorgfalt und Ehrfurcht, welche der Eucharistie entgegengebracht wird, wird zum Vorbild für den Umgang mit dem Wort Gottes. In seinen Homilien zum Buch Exodus sagt

Origenes: „Ihr, die ihr gewohnt seid, an den göttlichen Geheimnissen teilzunehmen, wisst, wie ihr den Leib des Herrn mit aller Vorsicht und Verehrung bewahrt, wenn ihr ihn empfangt, damit nicht irgendein kleiner Teil davon zu Boden falle, damit nicht irgendetwas von der konsekrierten Gabe verloren gehe. Ihr haltet euch nämlich für schuldig, und mit Recht glaubt ihr [das], wenn irgendetwas davon durch Nachlässigkeit zu Boden fällt. Wenn ihr zur Bewahrung seines Leibes so große Vorsicht walten lasst, und mit Recht lasst ihr sie walten, wie könnt ihr meinen, es sei ein kleineres Vergehen, das Wort Gottes zu vernachlässigen als seinen Leib?“⁸⁵ An *Origenes* knüpft *Hieronymus* an: „Wenn wir nun zum Mysterium gehen – wer gläubig ist, versteht es – und wenn eine Krume zu Boden fiel, laufen wir in Gefahr. Wenn wir das Wort Gottes hören und das Wort Gottes und das Fleisch Christi und sein Blut in die Ohren gegossen wird und wir an etwas anderes denken, in wie große Gefahr laufen wir [dann]?“⁸⁶ Derselbe Gedanke begegnet, etwas weiter ausgeführt, noch einmal in einer Predigt des *Caesarius von Arles* († 542): „Ich frage euch, Brüder oder Schwestern, sagt mir, was scheint euch bedeutender zu sein, das Wort Gottes oder der Leib Jesu Christi? Wenn ihr Wahres antworten wollt, müsst ihr jedenfalls dies sagen, dass das Wort Gottes nicht unbedeutender ist als der Leib Christi. Und deshalb sollen wir, mit welcher großer Sorgfalt wir achtgeben, wenn uns [der Leib] Christi gereicht wird, dass nichts von diesem aus unseren Händen auf die Erde falle, mit ebenso großer Sorgfalt achtgeben, dass nicht das Wort Gottes, das uns ausgegeben wird, während wir etwas anderes denken oder sprechen, nicht aus unserem Herzen verloren gehe; denn wer das Wort Gottes nachlässig hört, ist nicht weniger schuldig als jener, der durch seine Nachlässigkeit zulässt, dass der Leib Christi auf die Erde fällt.“⁸⁷

2. Schließlich ist noch auf die (liturgische) Verehrung der Hl. Schrift, insbesondere des Evangelienbuchs aufmerksam zu machen, die bis in die Spätantike zurückreicht. Sie erfließt aus der Überzeugung von der Ge-

genwart Gottes bzw. Christi in seinem Wort. Umgekehrt lässt sich aus der der Hl. Schrift entgegengebrachten Verehrung diese Überzeugung ablesen. Hier mögen einige wenige eher allgemeine Hinweise genügen, die man freilich ausweiten könnte. Wenn *Johannes Chrysostomus* sagt: „Wenn du das Evangelium in die Hände nehmen müsstest, würdest du es nicht wagen, dies mit ungewaschenen Händen zu tun,“⁸⁸ so weist dies auf die Dignität des Evangelienbuches hin. Das Evangelienbuch wurde (spätestens seit dem frühen 4. Jahrhundert) zumeist auf dem Altar (aufgeschlagen oder bisweilen auch geschlossen) aufbewahrt.⁸⁹ Das unterstreicht nicht nur die herausgehobene Würde des Evangeliiars oder Evangelistars, sondern auch Christi quasi-sakramentale Präsenz im Wort des Evangeliums und geradezu auch im Buch, das an derselben Stelle abgelegt wird, an der Christi Vergegenwärtigung in den eucharistischen Gestalten stattfindet. Für das in der Marienkirche im Jahre 431 tagende Konzil von Ephesus ist erstmals der Ritus der Inthronisierung des Evangelienbuches bezeugt.⁹⁰ *Cyrrill von Alexandrien* bemerkt dazu, dass die heilige Synode „Christus gleichsam zum Mitglied und zum Vorsitzenden der Synode machte; es wurde nämlich das ehrwürdige Evangelium auf den heiligen Thron gelegt.“⁹¹ Dieser Ritus der Inthronisation des Evangelienbuches wurde von da an auf Synoden (wenn auch nicht lückenlos) weitergeführt⁹² und zuletzt auf den Plenarsitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils praktiziert.⁹³ Schließlich sei noch auf den Ritus der Eidleistung auf das Evangelienbuch hingewiesen, der seit der Spätantike bezeugt ist,⁹⁴ zwar nicht unumstritten war, aber jedenfalls die Überzeugung von der Gegenwart Christi im Evangelium voraussetzt. Jesus Christus fungiert hierbei als der Garant des Eides und (im Fall eines Meineides) als Eidrächer.

5. Schlussüberlegung

Kirchenväter bzw. altchristliche Kirchenschriftsteller betrachten die Inkarnation und die Buchwerdung des Logos als

Parallelen und Analogie. Daraus folgern sie die reale und quasi-sakramentale Gegenwart Gottes bzw. Christi im Wort der Hl. Schrift. Insbesondere stellen sie das Hören des Gotteswortes – in Parallele und Analogie zur Eucharistie – als Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi dar. Diese Aussagen, die Mahnungen zum sorgfältigen Umgang mit dem Wort Gottes in der Hl. Schrift und eine entsprechende Verehrung der Bücher der Hl. Schrift, insbesondere der Evangelien, zur Folge haben, berechtigen dazu, in Analogie zur eucharistischen Kommunion von „Wortkommunion“ zu sprechen. Diese Analogizität wurde lehramtlich anerkannt, wie aus dem eingangs zitierten Nachsynodalen Schreiben *Verbum Domini* Papst Benedikts XVI. hervorgeht. Analogie besagt „eine innere Einheit der Entsprechung wesensverschiedener Wirklichkeiten in dem, worin sie wesensverschieden sind.“⁹⁵ Die Analogie von eucharistischer Kommunion und Wortkommunion setzt mithin einen Wesensunterschied zwischen beiden Weisen der Kommunion voraus. Dass ein wesentlicher Unterschied zwischen der Verehrung der Hl. Schrift und derjenigen der Eucharistie besteht, geht aus einem *Responsum* der Päpstlichen Kommission für die Interpretation der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils hervor.⁹⁶ Die Anfrage betraf eine Formulierung in Artikel 21 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* („Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht“⁹⁷), und zwar, auf welche Weise das Wort „wie“ zu interpretieren sei, ob es die gleiche (*eandem*) oder eine vergleichbare (*aequalem*) Verehrung meine, welche der Hl. Schrift und der hl. Eucharistie zu erweisen sei. Die von Papst Paul VI. autorisierte Antwort der Kommission lautet: Sowohl der Hl. Schrift als auch dem Herrenleib sei Verehrung zu erweisen, jedoch auf verschiedene Art und Weise (*diverso tamen modo seu ratione*). Zur Begründung beruft sich die Kommis-

sion auf Aussagen lehramtlicher Dokumente⁹⁸ „über die nicht nur graduell unterschiedlichen Weisen der Gegenwart Christi in seinem Wort und anderen Ausdrucksformen seiner realen Gegenwart und der substantiellen eucharistischen Gegenwart.“⁹⁹ Entsprechend wird man sich des nicht nur graduellen, sondern wesentlichen Unterschieds zwischen beiden Weisen der Kommunion bewusst bleiben, wenn man in Analogie zur eucharistischen Kommunion von Wortkommunion spricht. Für die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Wortkommunion und eucharistischer Kommunion zueinander ist auf den dogmatischen Diskurs zu verweisen. Hier besteht jedenfalls noch erheblicher Klärungsbedarf.

*Der Autor ist Prof. für Kirchengeschichte
und Patristik an der Theologischen
Hochschule Chur.*

Anmerkungen

- ¹ Papst Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Verbum Domini“ über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. 30. September 2010. Bonn 2010 (VApS 187) 94f, Nr. 56.
- ² SC 7: „Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen. Ausführliches Sachregister. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1971 (Herderbücherei 270) 54.
- ³ Franz Maier, Die zweifache Kommunion mit Christus nach der Lehre der Kirchenväter, in: GuL 25 (1952) 365–375.
- ⁴ Ebd. 368. 373. 374.
- ⁵ Otto Nußbaum, Von der Gegenwart Gottes im Wort, in: Josef G. Plöger (Hg.), Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1980, 116–132, hier: 121–123; ders., Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches. St. Ottilien 1995, 65–92, hier: 72–78.

- ⁶ *Nußbaum* 1980 (Anm. 5) 121.
- ⁷ Die dort angeführten Belege wurden durchgesehen, präzisiert und in eine neue systematische Ordnung gebracht. Einige Belege wurden als irrelevant oder als nicht verifizierbar ausgeschieden. Nur einige wenige Belege wurden neu hinzugezogen.
- ⁸ Auf die Frage der Kanonbildung des NT, die sich vom zweiten bis ins vierte Jahrhundert hinzog, kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Um 130 darf man bereits mit einer Sammlung von Paulusbriefen rechnen; ab ca. 160 stand der Vier-Evangelien-Kanon fest. Mit einigen Randunschärfen betrachtete man – mit Ausnahme des Hebräerbriefes (im Westen) und der Johannesapokalypse (im Osten) – im Wesentlichen die Schriften des NT im heute geltenden Umfang um 300 als kanonisch. Den Abschluss der Kanonbildung markiert im Osten das Kanonverzeichnis des *Athanasius* († 373) und im Westen dasjenige der römischen Synode unter Damasus vom Jahre 382. Die nachfolgend zitierten Autoren beziehen sich jeweils auf ihren Horizont, d. h. auf diejenigen Bücher des NT, die in ihren Augen als inspiriert bzw. als Hl. Schrift galten.
- ⁹ So schon *Iren. adv. haer.* 4,9,1 (SC 100, 480,24–27 bzw. FC 8,4, 68,23–70,1 *Rousseau / Doutreleau / Mercier*): „Beide Testamente aber hat ein und derselbe Hausvater hervorgeholt, das Wort Gottes, unser Herr Jesus Christus, der mit Abraham und Moses gesprochen hat“; vgl. *Joh. Chrys. hom. in ep. ad Hebr.* 1,1 (PG 63, 15 lin. 18–23).
- ¹⁰ So schon *Iust. dial.* 58,4–8 (156f *Goodspeed* bzw. PTS 47, 169,18–171,57 *Marcovich*); *apol.* 1,36,1 (51 *Goodspeed* bzw. SC 507, 224,1–4 *Munier*); vgl. z. B. auch *Aug. serm.* 74,5 (PL 38, 474 lin. 35–38).
- ¹¹ *Herbert Haag*, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, in: *MySal* 1 (1965) 289–428, hier: 303. Mit Recht weist *Haag* darauf hin, dass das Wort *émbiblos* nicht verzeichnet ist bei G. W. H. *Lampe* (Hg.) *A Patristic Greek Lexikon*. Oxford 1961, 433.
- ¹² Zur Wort-Theologie des Origenes vgl. *Rolf Gögler*, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf 1963.
- ¹³ *Orig. in Lev. hom.* 1,1 (GCS 29 = *Orig.* 6, 280,5–13 *Baehrens* bzw. SC 286, 66,1–10 *Borret*); dt. Übers. nach *Gögler* (Anm. 12) 301.
- ¹⁴ Zum Terminus vgl. *Orig. comm. in Joh.* 6,4,4 (3) § 29 (GCS *Orig.* 4, 112,29 *Preuschen* bzw. SC 157, 150,29 *BLANC*).
- ¹⁵ *Orig. comm. in Mt. frg.* 11,6–11 (GCS 41,1 = *Orig.* 12,1, 19 *Klostermann / Benz*).
- ¹⁶ *Orig. comm. ser. in Mt.* 27 (GCS 38 = *Orig.* 11,45,19–24 *Klostermann / Benz*).
- ¹⁷ *Orig. in Ier. hom. frg.* II (e hom. 30,2) (GCS 6² = *Orig.* 3, 197,30–32 *Klostermann / Nautin*).
- ¹⁸ *Orig. princ.* 4,2,4 (GCS 22 = *Orig.* 5, 312,9 *Koetschau* bzw. ZtF 24, 708,9 *Görgemanns / Karpp*).
- ¹⁹ *Orig. c. Cels.* 4,77 (GCS 3 = *Orig.* 2, 148,29f *Koetschau*). Der Abschnitt fehlt freilich in den Handschriften von c. Cels. und wurde von *Koetschau* aus der Philokalie eingefügt. Er fehlt auch in der neueren SC-Ausgabe (SC 136 *Borret*) sowie in den dt. Übers.
- ²⁰ *Gögler* (Anm. 12) 302.
- ²¹ *Orig. comm. in Mt.* 15,3 (GCS 40 = *Orig.* 10, 354,1–3 *Klostermann / Benz*).
- ²² *Maxim. Conf. capita theol.* 2,60 (PG 90, 1149C–1152A); dt. Übers. *Maier* (Anm. 3) 366.
- ²³ *Ambros. expos. in Lc.* 6,33 (CCL 14, 185,354f *Adriaen*).
- ²⁴ *Aug. en. in ps.* 103,4,1 (CCL 40, 1521,1–7 *Dekkers / Fraipont*); dt. Übers. in Anlehnung an *Maier* (Anm. 3) 367.
- ²⁵ *Hieron. tract. in ps.* 147,14 (CCL 78, 337,57–59 *Morin*): „Ego corpus Iesu evangelium puto; sanctas scripturas puto doctrinam eius.“
- ²⁶ *Orig. comm. in Joh.* 13,42 (GCS 10 = *Orig.* 4, 268,15–17 *Preuschen*); dt. Übers. nach *Rolf Gögler*, Origenes. Das Evangelium nach Johannes, übers. und eingeführt. Einsiedeln / Zürich / Köln 1959 (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde NF 4) 271.
- ²⁷ *Orig. comm. in Joh.* 10,18 (GCS 10 = *Orig.* 4, 201,22–30 *Preuschen*); dt. Übers. nach *Gögler* (Anm. 26) 228.
- ²⁸ *Hieron. comm. in Ez.* 7, 22,17–22 (CCL 75, 299,649–651 *Glorie*).
- ²⁹ *Hieron. tract. in Marc.* 2 [in *Marc.* 1,13–31] (CCL 78, 460,28–31 *Morin*). Derselbe Vergleich liegt auch *Hieron. ep.* 36,11,1 (CSEL 54, 277,2–9 *Hilberg*) zugrunde. Zu diesem Vergleich siehe auch *Nußbaum* 1995 (Anm. 4) 75 (vergrößernd und mit ungenauer Zitation der Stellen).
- ³⁰ *Ambros. parad.* 14,68 (CSEL 32,1, 325,17–20 *Schenkl*).
- ³¹ Sehr oft werden von den altkirchlichen Autoren einzelne Verse der Hl. Schrift (vor allem aus den Propheten oder aus den Psalmen) als *vox Christi* angesehen, jedoch verbietet es sich methodologisch, dies zu verallgemeinern und auf die ganze Hl. Schrift oder auf ganze Bücher derselben zu beziehen, wie es bisweilen geschieht. Aus diesem Grunde bleiben solche Belege hier unberücksichtigt.
- ³² *Cypr. Donat.* 15 (CCL 3A, 12,304f *Simonetti*); dt. Übers. *Julius Baer*, in: *BKV*² 34 (1918) 54.

- ³³ Orig. ep. ad Greg. 4 (3) (SC 148, 192,80–194,91 *Crouzel*).
- ³⁴ Ambros. offic. 1,20,88 (1, 138f *Testard*); dt. Übers. Johann Evangelist *Niederhuber*, in: BKV² 32 (1917) 53f.
- ³⁵ Joh. Chrys. de Lazaro conc. 3,2 (PG 48, 994 lin. 24–28); in princ. Act. hom. 3,2 (PG 51, 90 lin. 6–24); vgl. *Nußbaum* 1995 (Anm. 5) 76 Anm. 79.
- ³⁶ Joh. Chrys. in Joh. hom. 31 (30),5 (PG 59, 182 lin. 30–33); de mut. nom. hom. 4,1 (PG 51, 145 lin. 41–48).
- ³⁷ Joh. Chrys. in Hebr. hom. 31,4 (PG 63, 280 lin. 8–10).
- ³⁸ Joh. Chrys. in Mt. hom. 7,6 (PG 57, 79 lin. 52–80 lin. 3); dt. Übers. Johannes Chrysostomus *Baur*, in: BKV² 23 (1915) 128f.
- ³⁹ Joh. Chrys. in 2 Thess. hom. 3,4 (PG 62, 484 lin. 31–41); dt. Übers. Narcissus *Liebert*, in: BKV¹ 75 (1883) 773f.
- ⁴⁰ Joh. Chrys. in Mt. hom. 50 (51),2 (PG 58, 507 lin. 46–49); dt. Übers. Johannes Chrysostomus *Baur*, in: BKV² 26 (o. J. [1916]) 105.
- ⁴¹ Aug. tract. in Joh. 30,1 (CCL 36, 289,9–20 *Willems*); dt. Übers. Thomas *Specht*, in: BKV² 11 (1913) 77.
- ⁴² Aug. conf. 5,9,17 (CCL 27, 66,27–67,33 *Verheijen*).
- ⁴³ Vgl. *Nußbaum* 1995 (Anm. 4) 76.
- ⁴⁴ Aug. conf. 9,5,13 (CCL 27, 140,8–12 *Verheijen*).
- ⁴⁵ Did. 4,1 (1, 3,15f *Funk / Bihlmeyer*).
- ⁴⁶ Const. apost. 7,9,1 (SC 336, 38,1–5 *Metzger*); zur dt. Übers. vgl. Ferdinand *Boxler*, in: BKV¹ 19 (1874) 225.
- ⁴⁷ Trad. apost. 41 (SC 11bis, 124 bzw. FC 1, 298,10–13 *Botte*); dt. Übers. Wilhelm *Geerlings*, in: FC 1 (1991) 299.
- ⁴⁸ Joh. Chrys. in Mt. hom. 1,7 (PG 57, 22 lin. 26–45); dt. Übers. Johannes Chrysostomus *Baur*, in: BKV² 23 (1915) 26f.
- ⁴⁹ Aug. in Joh. ep. ad Parthos tract. 3,13 (PL 35, 2004 lin. 19–21); dt. Übers. *Maier* (Anm. 3) 367.
- ⁵⁰ Es ist hier nicht möglich, die entsprechenden Belege beizubringen. Dafür sei verweisen auf Johannes *Betz*, Eucharistie. In der Schrift und Patristik. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1979 (HDG 4,4a), wo sich die entsprechenden Belege unter den einzelnen Autoren finden. Ferner sei verwiesen auf Clemens *Leonhard*, Art. Mahl (V) Kultmahl D (Christlich), in: RAC 23 (2010) 1067–1105.
- ⁵¹ Hil. Pict. in Mt. 3,3,10–15 (SC 254, 114–116 *Doignon*).
- ⁵² Hil. Pict. tract. in ps. 118 zain 2,11–13 (SC 344, 246 *Milhau*). Für Hilarius ist nicht nur das Wort Gottes selbst Speise zum ewigen Leben, sondern auch die Verkündigung des Gotteswortes durch den Bischof; vgl. dazu Michael *Durst*, Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. Bonn 1987 (Hereditas 1) 112–114.
- ⁵³ Ambros. in ps. 118 tau 19 (CSEL 62, 497,14–16 *Petschenig*).
- ⁵⁴ Ambros. in ps. 118 mem 23,2 (CSEL 62, 295,3f *Petschenig*).
- ⁵⁵ Aug. serm. 59,3 (SC 116, 192,74–76 *Poëque*); vgl. en. in ps. 36,3,5 (CCL 38, 371,2 *Dekkers / Fraipont*).
- ⁵⁶ Aug. tract. in Joh. 7,24 (CCL 36, 81,4 *Willems*).
- ⁵⁷ Z. B. Aug. serm. 57 (Homo spiritalis [1987] 418,106–108 *Verbraken*).
- ⁵⁸ Aug. serm. 56,10 (RB 68 [1958] 32,167–170 *Verbraken*); vgl. serm. 57 (Homo spiritalis [1987] 419, 111 *Verbraken*); serm. 58 (Ecclesia Orans 1 [1984] 123,87 *Verbraken*).
- ⁵⁹ Hieron. tract. in ps. 145,7 (CCL 78, 326,111–119 *Morin*). Siehe unten bei und mit Anm. 80.
- ⁶⁰ Joh. Chrys. hom in Gen. 29,2 (PG 53, 262 lin. 35–39).
- ⁶¹ Iren. adv. haer. 5,20,2 (SC 153, 258,39–43 bzw. FC 8,5, 158,14–17 *Rousseau / Doutreleau / Mercier*).
- ⁶² Orig. in Gen. hom. 12,5 (GCS 29 = Orig. 6, 112,2–4 *Baehrens* bzw. SC 7bis, 304–306, 43–45 *Doutreleau*).
- ⁶³ Vgl. die Belege bei Bernhard *Domagalski*, Art. Manna, in: RAC 24 (2012) 48–56, hier: 53f.
- ⁶⁴ Orig. in Ex. hom. 11,3 (GCS 29 = Orig. 6, 254,25–27 *Baehrens* bzw. SC 321, 332,9–12 *Borret*).
- ⁶⁵ Orig. in Num. hom. 3,1 (GCS 30 = Orig. 7, 13,16 *Baehrens*).
- ⁶⁶ Orig. in Ex. hom. 7,5 (GCS 29 = Orig. 6, 211,16–21 *Baehrens* bzw. SC 321,222,28–34 *Borret*); vgl. die nicht ganz korrekte dt. Übers. bei *Maier* (Anm. 3) 369.
- ⁶⁷ Didym. Alex. frg. in Prov. 9,5 (PG 39, 1633A); dt. Übers. *Maier* (Anm. 3) 369.
- ⁶⁸ Hieron. comm. in Ez. 14, 47,6–12 (CCL 75, 718,1257–719,1259 *Glorie*).
- ⁶⁹ Joh. Chrys. in Joh. hom. 50 (51),1 (PG 59, 283 lin. 10–15).
- ⁷⁰ Joh. Chrys. in illud Isaia: Ego dominus feci lumen 1 (PG 56, 141 lin. 15–18).
- ⁷¹ Greg. M. in Ez. hom. 1, 10,7 (CCL 142, 147,105–148,115 *Adriaen*); zur dt. Übers. vgl. diejenige von *Maier* (Anm. 3) 370.
- ⁷² Tert. res. 37,3 (CCL 2, 969,11–970,15 *Borleffs*).

- ⁷³ Orig. in Gen. hom. 10,3 (GCS 29 = Orig. 6, 97,8f *Baehrens* bzw. SC 7bis, 264,44f *Doutreleau*).
- ⁷⁴ Orig. comm. ser. in Mt. 85 (GCS 38 = Orig. 11, 196,19–24 *Klostermann / Benz*).
- ⁷⁵ Orig. comm. ser. in Mt. 85 (GCS 38 = Orig. 11, 197,4–6 *Klostermann / Benz*).
- ⁷⁶ Orig. in Num. hom. 16,9 (GCS 30 = Orig 7, 152,4f *Baehrens*).
- ⁷⁷ Ambros. explan. in ps. 1,33,1–4 (CSEL 64, 28,21–30,17 *Petschenig*).
- ⁷⁸ Hieron. comm. in Eccl. 2,24–26 (CCL 72, 272, 372–374 *Adriaen*).
- ⁷⁹ Hieron. comm. in Eccl. 3,12–13 (CCL 72, 278,193–198 *Adriaen*); zur dt. Übers. vgl. auch diejenige von *Maier* (Anm. 3) 371f.
- ⁸⁰ Hieron. tract. in ps. 145,7 (CCL 78, 326,115–118 *Morin*); zur dt. Übers. vgl. auch diejenige von *Maier* (Anm. 3) 371 (ungenau).
- ⁸¹ Hieron. tract. in ps. 147,14 (CCL 78, 337,59–338,62 *Morin*); zur dt. Übers. vgl. auch diejenige von *Maier* (Anm. 3) 371 (ungenau).
- ⁸² Hil. Pict. tract. in ps. 127,10 (CSEL 22, 635,14–17 *Zingerle*); vgl. dazu *Durst* (Anm. 51) 114.
- ⁸³ Hieron. comm. in Mal. 1,11–13 (CCL 76A, 913,392f *Adriaen*).
- ⁸⁴ Joh. Chrys. hom. de prod. Judae 1,1 (PG 49, 373 lin. 2–16).
- ⁸⁵ Orig. in Ex. hom. 13,3 (GCS 29 = Orig. 6, 274,7–13 *Baehrens* bzw. SC 321, 386,68–76 *Borret*); zur dt. Übers. vgl. *Maier* (Anm. 3) 371.
- ⁸⁶ Hieron. tract. in ps. 147,14 (CCL 78, 338,62–66 *Morin*); vgl. die dt. Übers. bei *Maier* (Anm.3) 371.
- ⁸⁷ Caes. Arelat. serm. 78,2 (CCL 103, 323 *Morin*). Vgl. die sehr freie und fehlerhafte dt. Übers. bei *Maier* (Anm. 3) 372.
- ⁸⁸ Joh. Chrys. in Mt. hom. 2,6 (PG 57, 30 lin. 51–53); dt. Übers. Johannes Chrysostomus *Baur*, in: BKV² 23 (1915) 42.
- ⁸⁹ Belege bei Otto *Michel*, Art. Evangelium, in: RAC 6 (1966) 1107–1160, hier: 1154; vgl. auch *Nußbaum* 1995 (Anm. 5) 83.
- ⁹⁰ Relatio conc. Ephes. a. 431 ad imp. (ACO 1,1,3, 4,6f *Schwartz*): „*prokeiménou tou hagiou euangeliou en en toi mesaitátoi thrónoi.*“
- ⁹¹ Cyrill. Alex. apol. ad Theodos. imp. 18 (ACO 1,1,3, 83,24f *Schwartz*).
- ⁹² Thomas von *Bogyay*, Art. Thron (Hetoimasia), in: LCI4 (1972 bzw. 1990) 305-313, hier: 307.
- ⁹³ Vgl. *Nußbaum* 1995 (Anm. 5) 83.
- ⁹⁴ Belege bei *Michel* (Anm. 89) 1155.
- ⁹⁵ Gottlieb *Söhngen*, Analogia entis in analogia fidei, in: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956. Zollikon / Zürich 1956, 266–271, hier: 266.
- ⁹⁶ *Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis*, Responsa ad proposita dubia III.: De capite VI, 21 Constitutionis dogmaticae de Divina Revelatione „*Dei Verbum*“ in: AAS 60 (1968) 362.
- ⁹⁷ *Rahner / Vorgrimler* (Anm. 2) 379.
- ⁹⁸ Angeführt werden 1. die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Sacro-sanctum Concilium* Art. 7; 2. die Enzyklika *Mysterium Fidei* vom 3. September 1965 (AAS 57 [1965] 764) und 3. die Instruktion *Eucharisticum Mysterium* vom 25. Mai 1967 Nr. 9 (AAS 59 [1967] 547).
- ⁹⁹ *Nußbaum* 1995 (Anm. 5) 69.