

Jan-Heiner Tück

Gabe der Gegenwart

Theologie und Dichtung der Eucharistie
bei Thomas von Aquin



HERDER

Jan-Heiner Tück

GABE DER GEGENWART

Theologie und Dichtung der Eucharistie
bei Thomas von Aquin

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: MM. da Caravaggio,
Das Abendmahl in Emmaus, 1601, London National Gallery
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-31199-4
E-ISBN 978-3-451-80242-3

INHALT

Vorwort zur 1. AUFLAGE	11
Vorwort zur 3. AUFLAGE	13
Einleitung	15
1. Warum und wie heute Thomas lesen?	15
2. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin	24
3. Thema und Frageinteresse	30
4. Aufbau der Arbeit	34
 Teil A: SYSTEMATISCHE REKONSTRUKTION: DIE EUCHARISTIETHEOLOGIE DER SUMMA THEOLOGIAE	 39
I. VORKLÄRUNGEN	41
1. Die Stellung des Eucharistie-Traktats im Aufbau der <i>Summa theologiae</i>	41
2. Grundzüge der allgemeinen Sakramententheologie	48
a) Das Sakrament als <i>signum sacrum sanctificans</i>	51
b) Die anthropologische Angemessenheit der Sakramente	59
c) Die Sakramente in der Ökonomie der Heilsgeschichte	62
d) Die Instrumentalursächlichkeit der Sakramente	65
e) Spender und Empfänger der Sakramente	71
f) Der Ordo der Sakramente und die Vorrangstellung der Eucharistie	73
g) Zwischenbetrachtung	79
 II. „HOC EST CORPUS MEUM“ DIE VERWANDLUNG DER GABEN	 83
1. Die somatische Realpräsenz Jesu Christi durch Transsubstantiation	83
a) <i>In signo oder in veritate?</i> Die eucharistietheologische Problemstellung	89
b) Das Erklärungsmodell der Impanation und seine Kritik	99

c)	Das Erklärungsmodell der Annihilation und seine Kritik	104
d)	Das Erklärungsmodell der Transsubstantiation	106
2.	Der Sinngehalt der <i>verba testamenti</i> und die Analyse alternativer Konsekrationsformeln	113
a)	Die <i>forma sacramenti</i> der Eucharistie in Absetzung zu den anderen Sakramenten	114
b)	Der Sinngehalt der <i>verba testamenti</i> in Absetzung zu alternativen Spendeformeln	121
3.	Prinzipale Aktualpräsenz Jesu Christi im konsekratorischen Sprechakt des Priesters	128
III. „QUOD PRO VOBIS TRADATUR“		
DIE PASSION CHRISTI UND IHRE DARSTELLENDEN VERGEGENWÄRTIGUNG IN DER FEIER DER EUCHARISTIE		
1.	Der historische Ursprung: das letzte Mahl Jesu und die <i>passio Christi</i>	134
a)	Das novum testamentum – die „Einsetzung“ der Eucharistie	136
b)	Die Selbstgabe Jesu Christi in der Passion: Konvenienz und Drama	141
c)	Die soteriologischen Deutungskategorien <i>meritum, satisfactio, redemptio</i> und <i>sacrificium</i>	157
d)	Die Auswirkungen der Passion Christi	173
e)	Zwischenbetrachtung	177
2.	Darstellende Vergegenwärtigung der <i>passio Christi</i> in der Eucharistiefeyer	179
a)	Das ewige Priestertum Christi als Quelle und Ursprung des Priestertums in der Zeit	179
b)	Die Feier der Eucharistie als <i>imago repraesentativa</i> der Passion Christi	192
c)	Die Repräsentation des Opfers Christi durch rituelle Zeichenhandlungen	200
d)	Die Feier der Eucharistie als <i>ars memoriae</i> – Zur Rituserklärung der <i>Summa theologiae</i>	206
e)	Eucharistie – <i>communio</i> und <i>viaticum</i>	216

Teil B: DIE POETISCHE VERDICHTUNG DER EUCCHARISTIETHEOLOGIE IN DEN HYMNEN	221
I. VORKLÄRUNGEN	223
1. Zum historischen Hintergrund der eucharistischen Hymnen	225
2. Thomas als Verfasser der eucharistischen Hymnen – die Frage der Authentizität	228
3. Methodische Vorbemerkungen	236
II. DAS MYSTERIUM DER EUCCHARISTISCHEN WANDLUNG – DER HYMNUS <i>Pange, lingua, gloriosi</i>	239
1. Beobachtungen zu Sprache und Aufbau des Hymnus	241
2. Theologische Interpretation	242
a) Doxologie des erhöhten Christus als <i>Rex gentium</i>	243
b) Das Leben Jesu und die Weitergabe des Wortes	247
c) Die Selbstgabe Jesu in der Nacht des letzten Mahles	254
d) Der poetische Höhepunkt: Das Mysterium der Wandlung	255
e) Dankbare Anerkennung der Gegenwart des Gebers in der Gabe	257
f) Zwischenbetrachtung	259
III. EINE POETISCHE THEOLOGIE DER GABE: DIE HYMNEN <i>Sacris solemniis</i> UND <i>Verbum supernum</i>	263
1. Der Hymnus <i>Sacris solemniis</i>	263
2. Beobachtungen zu Sprache und Aufbau des Hymnus <i>Sacris</i> <i>solemniis</i>	264
3. Theologische Interpretation: Selbstgabe Christi als rituelle Innovation	266
4. Der Hymnus <i>Verbum supernum</i>	274
5. Beobachtungen zu Sprache und Aufbau	274
6. Theologische Interpretation: Violdimensionalität der Gabe Christi	276
IV. GEDENKEN – VERGEGENWÄRTIGEN – ERWARTEN: DIE SEQUENZ <i>Lauda Sion</i>	281
1. Beobachtungen zu Sprache und Aufbau der Sequenz	281
2. Theologische Interpretation	283
a) Vorspiel – Doxologie und negative Theologie	284

b) Ursprungsvergewisserung – die Eucharistie als <i>signum rememorativum</i>	288
c) Geistliche Speise: Die Eucharistie als <i>signum demonstrativum</i>	290
d) Geleit ins Land der Lebenden – die Eucharistie als <i>signum prognosticum</i>	301
V. VERBORGENE GEGENWART UND BETRACHTENDES VERWEILEN – DER HYMNUS <i>Adoro te devote</i>	305
1. Beobachtungen zu Sprache und Aufbau	309
2. Theologische Interpretation	309
a) Der Glaube als Zugang zur verborgenen Gegenwart Christi	312
b) In und aus Christus leben	317
c) Erinnerung an die Zukunft – das Verlangen nach unverhüllter Schau	322
VI. RESÜMEE: DIE POETISCHE VERDICHTUNG DER EUCHARISTIETHEOLOGIE IN DEN HYMNEN	325
Teil C: EUCHARISTISCHE PASSAGEN	333
I. ZWISCHENREFLEXION – EPOCHALE GESTALTEN DER EUCHARISTIETHEOLOGIE	335
II. DIE SELBSTGABE JESU CHRISTI IN DEN ZEICHEN VON BROT UND WEIN	362
1. Die Eucharistie als <i>memoriale passionis et resurrectionis Jesu Christi</i> : Der Deutungszusammenhang von letztem Mahl, Kreuz und Auferstehung	366
2. Verwandlung der Gaben – ‚Transsubstantiation‘ als pneumatische Selbstvergegenwärtigung des auferweckten Gekreuzigten	377
III. EUCHARISTISCHE PASSAGEN	397
1. Der Verlust der Fähigkeit, gegenwärtig zu sein	398
2. Eucharistisches Zeitbewusstsein	403
3. Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen ...	410
4. Eucharistie als Anwesenheit des Abwesenden	416

5. Anamnetische Solidarität mit den Toten	420
6. Der „Hunger nach mehr“ – und eine Freude, die das Leiden der anderen nicht vergisst	424
7. Untreue und Verrat	428
8. ‚Theophagie‘ und Verwandlung	432
9. Christusfreundschaft und <i>Communio</i>	438
10. Heimkommen – die Eucharistie als Passage vom Tod zum Leben	442
Literaturverzeichnis	447
Personenregister	485

VORWORT ZUR 1. AUFLAGE

Gabe der Gegenwart – unter diesem Titel untersucht die vorliegende Studie das Verhältnis von Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin. Die reale Gegenwart Jesu Christi in den Zeichen von Brot und Wein, die Peter Handke einmal das *Allerwirklichste* genannt hat, ist nicht das Produkt menschlicher Erinnerungsleistung, sondern Gabe, unverfügbare Gabe des auferweckten Gekreuzigten selbst. In der Nacht vor seinem Tod hat er seinen Jüngern ein doppeltes Zeichen seiner Freundschaft hinterlassen, an das er, der fortan Abwesende, seine Anwesenheit gebunden hat. Thomas spricht von einem *maximae caritatis signum*, in dem sich die Lebenshingabe Jesu verdichtet. In jeder Eucharistiefeier wird diese Lebenshingabe zeichenhaft neu vergegenwärtigt. Brot und Wein werden durch Worte in den Leib und das Blut Jesu Christi gewandelt. Materielle Speise wird zum Zeichen für eine andere Speise, die Anteil an einem Leben gewährt, das keinen Tod mehr kennt. Die Wandlung aber geschieht durch Worte, die verwirklichen, was sie sagen. Es handelt sich nicht um Sprachmagie, denn die Worte werden vom Priester im Namen eines Anderen – *in virtute et persona Christi* – gesprochen; gerade dadurch haben sie verwandelnde Kraft. Die ontologische Durchdringung dieses Wandlungsvorgangs, den Thomas von Aquin in seiner Transsubstantiationslehre vorgenommen hat, und die poetische Feier der eucharistischen Gegenwart Christi, die sich in den Hymnen für das Fronleichnamsoffizium niederschlägt, werden in der vorliegenden Studie zusammengelesen. Die These lautet, dass sich in den Hymnen eine poetische Verdichtung der Eucharistietheologie des Thomas aufweisen lässt, die überdies den spirituellen Subtext seiner eucharistietheologischen Reflexionen offenlegt. Lehre und Leben, wissenschaftliche Theologie und Spiritualität, treten bei Thomas nicht auseinander. Der spekulative Denker, der sich um die Rezeption des *corpus aristotelicum* verdient gemacht und Maßstäbe für die theologische Reflexion gesetzt hat, ist zugleich ein kontemplativer Beter gewesen, der täglich die Schrift betrachtet und die heilige Messe gefeiert hat.

Die vorliegende Arbeit ist von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. im Juli 2006 als Habilitationsschrift angenommen worden. Für die Drucklegung, die sich wegen der

Übernahme von Lehrstuhlvertretungen an den Universitäten Wien, Osnabrück und Freiburg hinausgezögert hat, wurde sie leicht überarbeitet. Herrn Prof. Dr. Helmut Hoping, unter dessen Leitung ich von 2000–2007 als Wissenschaftlicher Assistent am Freiburger Arbeitsbereich für Dogmatik und Liturgiewissenschaft arbeiten durfte, danke ich für vielfältige Anregungen und Gespräche. Herr Prof. Dr. Peter Walter hat die Mühen des Zweitgutachtens übernommen, dem ich einige weiterführende Hinweise entnehmen konnte. [...]

Theologische Reflexion hat einen lebensweltlichen Hintergrund, den ich an dieser Stelle dankbar erwähnen möchte. Meine Frau Gabriele hat meine theologische Arbeit von Anfang an mit großem Interesse begleitet. Wenn ich je der Versuchung erlag, mich zu sehr der Theologie zu widmen, haben mich unsere Kinder Elias, Johanna, Greta-Maria und Julius rechtzeitig wieder ins Familienensemble zurückgerufen. Widmen möchte ich die Arbeit meinen Eltern Paul und Hildegard Tück, von denen ich die gläubige Grundausrichtung empfangen habe, die ich heute bedenken und weitergeben darf.

Jan-Heiner Tück Freiburg, am Fest des hl. Thomas von Aquin 2009

VORWORT ZUR 3. AUFLAGE

Der irische Schriftsteller James Joyce hat Thomas von Aquin als Dichter sehr geschätzt. In seinem Buch *Das Porträt des Künstlers als junger Mann* findet sich eine Passage, in der Joyce sein literarisches Alter Ego – Stephen Dedalus – über Schönheit und Wahrheit im Denken des Thomas rasonieren lässt. Als sein Gesprächspartner den Gedankengängen nicht ganz folgen kann, sagt Dedalus: „Vielleicht würde der Aquinate mich besser verstehen. Er war selbst ein Dichter. Er hat einen Hymnus für Gründonnerstag (*sic!*) geschrieben. Er beginnt mit den Worten *Pange lingua gloriosi*. Er soll die höchste Herrlichkeit des Hymnars sein. Es ist ein kompliziert gebauter und tröstlicher Hymnus. Ich mag ihn.“ Auch wenn sich Joyce mit der Einordnung des Hymnus ins Kirchenjahr vertan hat – das *Pange lingua* wurde bekanntlich nicht für die Karwoche, sondern fürs Fronleichnamfest geschrieben –, so bleibt sein ästhetisches Urteil doch bemerkenswert: „I like it.“

Dieses Urteil scheinen auch heute nicht wenige Zeitgenossen zu teilen. Jedenfalls gibt es ein erfreulich reges Interesse an der Theologie und Dichtung der Eucharistie des Thomas von Aquin. Die anhaltende Nachfrage hat den Herder Verlag veranlasst, die vorliegende Studie – nun in gebundener Ausgabe – in dritter Auflage erscheinen zu lassen. Für die Neuauflage wurden hier und da ergänzende Literaturangaben nachgetragen, stehen gebliebene Fehler getilgt und ein Passus zur Eucharistie als Quelle einer Freude, die am Leid der anderen keine Grenze findet, eingefügt. Die wohlwollende und durchaus vielstimmige Resonanz, die das Buch bislang in den Besprechungen gefunden hat, möchte ich dankbar vermerken: Karl-Heinz MENKE, in: *Theologische Revue* 105 (2009) Sp. 470–473; Werner LÖSER, in: *Theologie und Philosophie* 131 (2009) 613–614; Erich GARHAMMER, in: *Lebendige Seelsorge* (6/2010) 68–69; Christoph AMOR, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 132 (2010) 224–225; Thomas MARSCHLER, in: *Theologie und Glaube* 101 (2011) 155–158; Iso BAUMER, in: *Schweizer Kirchenzeitung* 180 (2012) 103–104; Matthias MÜHL, in: *Christ in der Gegenwart* 64 (Nr. 13/2012) 138; Ivica RAGUS, in: *Ephemerides Theologiae Diacovensens* 4 (2013) 765–769. Zum Schluss möchte ich den Mitarbeitern am Institut für Systematische Theologie, René Hofmann und Britta Mühl, für die nochma-

lige Durchsicht des Manuskripts sowie dem Lektor des Herder Verlags, Dr. Stephan Weber, für die bewährt erfreuliche Zusammenarbeit herzlich danken.

Jan-Heiner Tück

Wien, am Fest des hl. Thomas von Aquin 2014

EINLEITUNG

1. Warum und wie heute Thomas lesen?

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts ist das Werk des Thomas von Aquin für die schultheologischen Traktate weithin bestimmend gewesen. Mit der Öffnung für neuzeitliche Fragestellungen und der Ablösung der neuscholastischen Theologie ist – zumindest im deutschen Sprachraum – die theologische Beschäftigung mit dem Werk des Thomas von Aquin signifikant zurückgegangen. Schon 1970 diagnostizierte Karl Rahner, dass es um Thomas von Aquin „unheimlich still“ geworden sei, und sah sich zu der „Mahnung“ veranlasst, den *Doctor communis* „in der heutigen katholischen Theologie nicht zu vergessen“¹. Ungeachtet einer gewissen Renaissance der historischen Thomasforschung, die in den letzten Jahren beachtliche Studien zu Aspekten der Philosophie und Theologie seines Werkes hervorgebracht hat, dürfte im Blick auf den konkreten Lehrbetrieb die Beobachtung zutreffend sein, dass das Werk des *Doctor communis* in der systematischen Theologie der Gegenwart keine privilegierte Rolle mehr spielt. Die Feststellung dürfte kaum übertrieben sein, dass man heute ein Diplom oder einen Master in Katholischer Theologie erwerben kann, ohne je einen Artikel der *Summa theologiae* gelesen zu haben. Seitdem die dogmatischen Handbücher den fälligen Paradigmenwechsel von einer neuscholastischen zu einer hermeneutisch-heilsgeschichtlichen Theologiekonzeption vollzogen haben², ist Thomas von Aquin zu einem Referenzautor neben anderen geworden. Das neue Interesse an der *biblischen* Fundierung aller Theologie, die durch die *nouvelle théologie* eingeleitete Wertschätzung der *patristi-*

¹ K. RAHNER, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* 10 (1972) 11–20, hier 11.

² Dieser hermeneutischen Methode folgen etwa die Lehrbücher von M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg³ 1996, bes. 20–22; DERS., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, bes. 53–60; sodann die jeweiligen Faszikel, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, 2 Bde, Düsseldorf 1992; W. BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, 3 Bde, Paderborn u. a. 1995. Den Registern ist zu entnehmen, dass Thomas von Aquin keineswegs zu den dominanten Referenzautoren zählt.

schen Theologie, das geschärfte Bewusstsein für die *ökumenische* Dimension theologischer Fragestellungen, aber auch die kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit nichttheologischen Wissenschaften haben dazu beigetragen, dass die Theologie der Hochscholastik und insbesondere die Werke des Thomas von Aquin ihre Vorrangstellung in Forschung und Lehre eingebüßt haben.

Diese Entwicklung dürfte angesichts der Herausforderungen heutiger Theologie irreversibel sein, auch wenn es eine ganze Serie lehramtlicher Stellungnahmen gibt, welche das philosophische und theologische Werk des Aquinanten nachdrücklich als Richtschnur für den Unterricht empfehlen. Es sei nur im Vorübergehen an einige markante Zeugnisse erinnert:³ Papst Leo XIII. hat in seiner Enzyklika *Aeterni patris* vom 4. August 1879 die herausragende Bedeutung der Philosophie des Thomas unterstrichen und gefordert, „zum Schutz und zur Zierde des katholischen Glaubens, zum Wohle der Gesellschaft und zum Wachstum aller Wissenschaften die goldene Weisheit des heiligen Thomas wiederherzustellen und möglichst weit zu verbreiten.“⁴ Der Neuthomismus, der von der Mitte des 18. Jahrhunderts zunehmend an Einfluss gewann, hatte bereits vorher eine Rückkehr der katholisch-theologischen Fakultäten zum Thomismus im weiteren Sinne veranlasst.⁵ Theologische Neuaufbrüche wie

³ Vgl. zum Hintergrund: L. BENDEL-MAIDL, *Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert*, Münster 2004, 66–89.

⁴ Vgl. AAS 12 (1879) 97–115. Auszugsweise dokumentiert in: DH 3135–3140, hier 3140: „[...] ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis.“ Vgl. R. AUBERT, *Die Enzyklika „Aeterni patris“ und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie*, in: E. CORETH (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz 1988, 310–332.

⁵ Selbstverständlich gibt es den Thomismus nur im Plural unterschiedlicher Ausformungen, woran zuletzt G. PROUVOST, *Thomas d’Aquin et les thomismes*, Paris 1996, erinnert hat. Unter dem Sammelbegriff ‚Thomismus‘ verstehe ich hier die Lehrtradition derjenigen Schulen, welche seit dem 13. Jahrhundert die Doktrin des Thomas gegenüber Kritik verteidigt, auf neue Fragestellungen bezogen und genauer zu interpretieren versucht haben. Mit O. H. Pesch lassen sich vier Epochen des Thomismus unterscheiden: 1. die Epoche der *Defensiones* (13.–15. Jh.), die das Werk des Thomas vor allem gegen die Kritik der Franziska-

die katholische Tübinger Schule, welche in Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus die Dimension der Geschichtlichkeit zu bedenken suchte, wurden zurückgedrängt. Durch die lehramtliche Unterstützung des Neuthomismus konnte zweifelsohne eine gewisse Stabilisierung und Uniformierung der katholischen Theologie *ad intra* erreicht werden. Gleichwohl war die lehramtliche Förderung des Thomismus *ad extra* insofern mindestens ambivalent, als sie in Kauf nahm, die Herausforderungen durch die Philosophie des deutschen Idealismus – Kant, Fichte, Schelling, Hegel – und die Religionskritik des 19. Jahrhunderts – Feuerbach, Marx, Nietzsche – apologetisch defensiv zu beantworten. Die Fragen gärten, aber Pius X. verschärfte das Programm von Leo XIII. noch einmal, indem er die Rückkehr zur scholastischen Metaphysik als Remedium gegen den Modernismus einforderte – eine Position, die nicht nur in den 24 Thesen zur thomistischen Philosophie⁶, sondern auch im *Codex iuris canonici* von 1917 kirchenrechtlich verankert wurde.⁷ Nach der Modernismuskrise bekräftigte dann Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Studiorum ducem* die Bedeutung vor allem der Theologie des Aquinaten.⁸ Das Dokument, das anlässlich der 600-Jahrfeier der Kanonisation am 29. Juni 1923 erschien, stellte die persönliche Heiligkeit des

nerschule verteidigt; 2. die Epoche der *Kommentare*, die mit der Einführung der *S. th.* als theologischem Lehrbuch an den Universitäten eng verzahnt ist (vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis zum Trienter Konzil); 3. die Epoche der *Disputationes*, in welcher Fragestellungen der reformatorischen Theologie zu bemerkenswerten Fortschreibungen des Thomismus führen, vor allem im Bereich der positiven Theologie durch Einbeziehung von sog. Schriftbeweisen (vom Trienter Konzil bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts); 4. die Epoche des *Neuthomismus*, der vor allem das philosophische, dann aber auch das theologische Werk des Thomas gegenüber den neuzeitlichen Fragestellungen in Anschlag bringt (von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanum). Vgl. O. H. PESCH, Art. *Thomas von Aquino / Thomismus / Neuthomismus*, in: TRE 33 (2002) 433–474; P. ENGELHARDT, *Thomismus*, in: DERS., *Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk*, Leipzig 2005, 57–73.

⁶ Vgl. DH 3601–3624.

⁷ Vgl. CIC (1917) can. 1366 § 2: „Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractant ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.“ Bezeichnenderweise führt der CIC (1983) can. 252, die Autorität des Thomas nur noch im Zusammenhang mit der Ausbildung in dogmatischer Theologie an.

⁸ Vgl. AAS 15 (1923) 323f.; DH 3665–3667.

Thomas als Urgrund der Klarheit und Eindeutigkeit seiner theologischen und philosophischen Lehren ins Zentrum.⁹ Auch das Zweite Vatikanische Konzil, das „die immer von neuem spürbare und immer von neuem hemmende Neurose des Antimodernismus“¹⁰ durch eine dialogische Öffnung zu wichtigen Anliegen der Moderne überwunden hat, stellt die exemplarische Bedeutung des Thomas heraus, allerdings „schon viel leiser“¹¹ und im Zusammenhang einer von der neuscholastischen Methode abweichenden Neustrukturierung des Theologiestudiums.¹² Im Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius* heißt es, die Theologiestudierenden „sollen lernen, mit dem Heiligen Thomas als Meister die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen, um sie, soweit möglich, zu erhellen“¹³. Um diese Würdigung richtig einzuschätzen, wird man allerdings nicht übergehen dürfen, dass eine im Vorfeld des Konzils ausgearbeitete Beschlussvorlage *De doctrina S. Thomae servanda*, die auf eine Kanonisierung der Philosophie des Thomas abzielte, von den Konzilsvätern abgelehnt wurde – ein Vorgang, der als „das Ende einer eng und mechanistisch gehandhabten Normativität des Thomismus“¹⁴ gedeutet worden ist. Über drei Jahrzehnte nach dem Konzil hat Johannes Paul II.

⁹ Vgl. dazu BENDL-MAIDL, *Tradition und Innovation*, 82: „Es mutet wie eine Ironie des Schicksals an, dass die Theologie eines Mannes, der sich gegen die Proteste einer monastischen Theologie für den Ort der Theologie als Wissenschaft an der Universität stark machte, nun wiederum unter dem Aspekt der Heiligkeit dem Disput entzogen wird.“

¹⁰ J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* (JRGS 7/1), Freiburg 2012, 303.

¹¹ RAHNER, Bekenntnis zu Thomas von Aquin, 11.

¹² Vgl. den Kommentar von O. FUCHS – P. HÜNERMANN, in: P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg 2005, 436f.

¹³ Vgl. LThK² Ergänzungsband 13 (1967) 347f. Vgl. auch die Erklärung zur christlichen Erziehung *Gravissimum educationis*, Nr. 10 sowie CIC (1983) can. 252 § 3: „Es sind Vorlesungen in dogmatischer Theologie zu halten, die sich immer auf das geschriebene Wort Gottes zusammen mit der heiligen Tradition stützen; mit deren Hilfe sollen die Alumnen die Heilsgeheimnisse, vor allem unter Anleitung des hl. Thomas von Aquin als Lehrer (*s. Thomae praesertim magistro*), tiefer zu durchdringen lernen.“

¹⁴ PESCH, Art. *Thomas von Aquino / Thomismus / Neothomismus*, 462.

in seiner viel beachteten Enzyklika *Fides et ratio* vom 14. September 1998 die lehramtliche Wertschätzung des *Doctor communis* fortgeschrieben und ihn als den „führenden Lehrmeister und das Vorbild für das Theologiestudium“ bezeichnet, allerdings ohne ihm eine exklusive Monopolstellung zuzuweisen.¹⁵ Ausdrücklich werden neben dem (Neu-)Thomismus auch andere philosophische Strömungen gewürdigt.¹⁶

Überblickt man diese – hier einigermaßen kontextisoliert herangezogenen – lehramtlichen Stellungnahmen, so fällt einerseits die Kontinuität der hohen Wertschätzung ins Auge, andererseits lässt sich aber doch seit dem II. Vatikanum eine gewisse Abschwächung der herausgehobenen Autorität des Thomas beobachten. Diese Abschwächung bleibt unbeachtet, wenn vereinzelt Stimmen unter Rückgriff auf die angeführten lehramtlichen Stellungnahmen an die „singuläre Autorität und perennierende Gültigkeit“¹⁷ des *Doctor angelicus* erinnern und die „überzeitliche Weisheit“¹⁸ seines Denkens als Therapeutikum gegen eine Theologie in Anschlag bringen, welche ihren eigenen Status im Geflecht der humanwissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzungen immer mehr verliert. Wie man indes die gotischen Kathedra-

¹⁵ JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), Bonn 1998, Nr. 78. Vgl. auch Nr. 57f.

¹⁶ *Ebd.*, Nr. 59. BENEDIKT XVI., dessen eigene Theologie zweifellos eher von Augustinus und Bonaventura geprägt ist, hat die bisher kaum beachtete, aber doch bemerkenswerte Einschätzung vorgenommen, dass Thomas von Aquin „der größte Theologe des Abendlandes“ sei. DERS., *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, 37.

¹⁷ Vgl. D. BERGER, *Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen*, Siegburg 2004, 19.

¹⁸ Vgl. D. BERGER, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln ²2000, 20: „Die Aktualität der Lehre des engelgleichen Lehrers zeigt sich in deren Fremdheit; dort, wo sie jene vordergründigen Plausibilitäten, die die Glaubenssätze des Zeitgeistes stützen und sich heute weithin im kirchlichen Alltagsjargon ihre eigene Sprache geschaffen haben, durchbricht; dort, wo deren überzeitliche Weisheit [sic] uns in eine schmerzhaft und doch heilsame Unruhe versetzt, die Verengungen unseres Denkens aufbricht, uns aus unserem Haus der Zeitlichkeit zerrt, um uns zu einem überzeitlichen [sic], weit über den gegenwärtigen Kontroversen und theologischen wie kirchenpolitischen Skandalen liegenden Fortschritt zu führen.“ Wortlautidentisch wieder aufgenommen in: DERS., *Was ist ein Sakrament?*, 20.

len und die scholastischen Summen zu Recht als paradigmatische Ausformungen des Hochmittelalters gewürdigt hat,¹⁹ so haftet schon der Architektur der Neogotik im 19. Jahrhundert bei aller handwerklichen Präzision der Beigeschmack des Anachronistischen an.²⁰ Analoges dürfte für das neuscholastische Bemühen um eine Wiederaufnahme der „Philosophie der Vorzeit“ (Joseph Kleutgen) gelten, das zwar eine eigene und durchaus bewusst gewählte Strategie darstellt, auf die Herausforderungen der Aufklärung zu reagieren, aber eine Strategie, die – anders als der Kronzeuge Thomas von Aquin – weniger auf dialogischen Austausch und nüchtern-kritische Prüfung der gegnerischen Argumente setzt, als vielmehr auf apologetische Positionsmarkierungen ausgerichtet ist. Den Vertretern der Neuscholastik und des Neuthomismus kommt das unbestrittene Verdienst zu, eine intensiviertere Beschäftigung mit den mittelalterlichen Traditionen von Philosophie und Theologie angestoßen und kritische Neu-Editionen der wichtigsten Denker der Scholastik ins Werk gesetzt zu haben. Dass die Neuscholastik durch die neuere Theologiegeschichte oft als negative Kontrastfolie für die theologischen Neuaufbrüche des 20. Jahrhunderts bemüht worden ist, mag daher partiell revisionsbedürftig sein. Gleichwohl brachte sie „weit-hin einen trockenen Formalismus und eine Überbetonung des Autoritätsarguments mit sich sowie ein ungeschichtliches Denken, das zudem die modernen Strömungen zu wenig bzw. rein negativ einbezog“²¹.

Die vorliegende Studie rückt das Werk des Thomas von Aquin vor diesem Hintergrund in eine historische Perspektive. Thomas hat auf exemplarische Weise die Auseinandersetzung mit den Fragen *seiner* Zeit geführt, allen voran mit den damals unter Verbot gestellten und kontrovers diskutierten Schriften des *corpus aristotelicum*. Die Herausforderungen, die über 700 Jahre später der *heutigen* Theologie durch Denker

¹⁹ Vgl. E. PANOFSKY, *Gotische Architektur und Scholastik. Zur Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Köln 1989. Die These, dass die gotische Architektur steingewordene Scholastik sei, ist in der Kunstgeschichte allerdings eher zurückhaltend bis ablehnend rezipiert worden. Vgl. die Überblicksrezension von W. BECKMANN, in: *Concilium Medii Aevi* 1 (1998) 1000–1013.

²⁰ Für eine Neubewertung des historistischen Kirchenbaus tritt neuerdings ein: Chr. K. STEGER, *Nur neugotisch? Das pastorale Programm im historistischen Kirchenbau 1870 bis 1914*, Regensburg 2013.

²¹ P. WALTER, Art. *Neuscholastik, Neuthomismus*, in: *LThK*³ 7 (1997) 779–782, hier 781.

wie Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, Heidegger, Habermas und Derrida – um nur einige Namen zu nennen – erwachsen sind, sind *nicht* die Herausforderungen des Thomas gewesen, und man sollte ihm nicht unterstellen, er habe Antworten auf Fragen gegeben, die erst Jahrhunderte später unter deutlich gewandelten Denkvoraussetzungen aufgeworfen wurden. Diese *historische Differenz* der hermeneutischen Ausgangssituation sei hier nachdrücklich betont, um deutlich zu machen, dass aktuelle Bestrebungen einer Neuauflage des Thomismus (der – wie bereits angedeutet – selbst ein historisch vielschichtiges Gebilde ist²²) ein doch wohl *anachronistisches* Projekt darstellen. Zwar lässt sich das *Anachrone* durchaus im Sinne des Unzeitgemäßen stark machen²³, eine solche Kennzeichnung bleibt allerdings solange vage, als die produktive Unzeitgemäßheit des Thomas nicht in der konkreten Auseinandersetzung mit heutigen Fragestellungen eingelöst wird. Bergers Plädoyer für eine Wiederbelebung der thomistischen *philosophia et theologia perennis* dürfte hinter seinem Kronzeugen Thomas von Aquin jedenfalls dadurch zurückbleiben, dass es den offenen Disput mit den heutigen *signa temporis* weitgehend ausklammert bzw. Zeitdiagnose unter einem apriorisch negativen Vorzeichen betreibt. Wie – um den Vergleich noch einmal aufzunehmen – gotische Zitate in der Formensprache postmoderner Architektur ästhetisch durchaus reizvoll sein können, so mag der Neuthomismus das aktuelle Theoriespektrum um eine Position erweitern, die gerade durch ihren Kontrast zu den wahrheitsskeptischen Strömungen heutigen Denkens bei manchen Resonanz findet: Alles in allem aber ist heute – mit Joseph Ratzinger gesprochen – „eine schlichte Repristinierung eines konsequenten Thomismus sicher kein Weg“²⁴.

²² Vgl. den instruktiven Übersichtsartikel von K. OBENAUER, Art. *Thomas von Aquin – IV. Thomismus*, in: LThK³ 9 (2000) 1517–1522 (Lit.).

²³ Vgl. D. BERGER, „S. Thoma praesertim magistro ...“. *Überlegungen zur Aktualität des Thomismus*, in: FKaTh 15 (1999) 180–192, hier 185–187. Die Figur der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, die Berger auch an anderen Stellen bemüht (vgl. DERS., *Thomas von Aquin und die Liturgie*, 20; *Was ist ein Sakrament?*, 20), geht auf Ernst Bloch zurück, der sie im Sinne der (neo)marxistischen Geschichtstheorie deutet, in der Thomas von Aquin sicher nicht die Stellung innehat, die Berger ihm zuzuschreiben beabsichtigt. Vgl. E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt/M. 1962, 111–125.

²⁴ BENEDIKT XVI. – J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg Neuausgabe 2007, 146.

Nicht minder verfehlt aber wäre es, mit der Überwindung der Neuscholastik auch das theologische Erbe des Thomas von Aquin für obsolet zu halten. Eine bei manchen systematischen Theologen der Gegenwart beobachtbare Tendenz, nach der historisch-kritischen Erhebung des sog. biblischen ‚Befundes‘ sogleich zur systematisch-theologischen Durchdringung überzugehen, ohne die epochalen Vermittlungsgestalten der theologischen Überlieferung zu konsultieren, könnte zu einer eigentümlichen Traditions- und Geschichtsvergessenheit führen. Daher ist es lohnend, sich die Rahnersche Mahnung ins Gedächtnis zu rufen und die *relecture* eines Denkers zu versuchen, der wie kaum ein Zweiter die theologische Tradition des Abendlandes geprägt hat. Möglicherweise ist die gegenwärtige Stunde für eine solche *relecture* sogar besonders günstig. Denn seitdem die Neuscholastik als überwunden gilt und selbst zu einem verstärkt wahrgenommenen Gegenstand theologiehistorischer Forschungen geworden ist, ist auch die Beschäftigung mit Thomas von Aquin befreit von dem Zwang, sein Werk prospektiv nach vorne zu lesen, um dessen Aktualität für moderne Fragestellungen zu erweisen. Schon vor Jahren hat das aktualisierende Erkenntnisinteresse mancher Thomas-Interpreten den Philosophen Odo Marquard zu der ironischen Bemerkung veranlasst: „Die Thomisten haben Thomas nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, ihn zu verändern.“²⁵

Überdies hat die historische Thomasforschung, die hinter den Thomismus zurückgeht, um die authentische Lehre des Aquinaten freizulegen, beeindruckende Forschungsergebnisse vorzuweisen, an die sich anknüpfen lässt.²⁶ Sie hat nicht nur die Genese seines Denkens im Blick auf Einzelfragestellungen näher in den Blick genommen, sondern auch die kontextuelle Einbettung seines Werkes schärfer herausgearbeitet. Insbesondere dem lange eher vernachlässigten Zusammenhang zwischen

²⁵ So – in Anlehnung an die 11. Feuerbachthese von K. Marx – O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. ⁴1994, 170 (im Blick auf J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962).

²⁶ Vgl. nur die den Forschungsstand jeweils resümierenden Arbeiten von J. A. WEISHEIPL, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz 1980; O. H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988; J.-P. TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1995; T. F. O’MEARA, *Thomas Aquinas theologian*, Notre Dame 1997 etc.

Theologie und Spiritualität, zwischen Lehre und Leben wird heute größere Aufmerksamkeit geschenkt.²⁷

Schließlich ist für die heutige dogmatische Theologie die erneute Auseinandersetzung mit einer klassischen Gestalt wie Thomas von Aquin auch darum lohnend, weil sie hier nicht nur hohe formale Standards des Theologietreibens erlernen, sondern auch eine paradigmatisch zu nennende spekulative Durchdringung der Glaubensinhalte mitvollziehen kann. Kein Geringerer als Karl Barth hat in seiner *Kirchlichen Dogmatik* diese Qualitäten hervorgehoben: „[...] in den beiden Summen des Thomas befinden wir uns im Bereich gleichmütigster, nüchternster Forschung und Lehre, strengster Methode und einer ihr entsprechenden verhaltenen Sprache – in einem Bereich, in dem kein unnötiges Wort gesagt, jedes nötige Wort aber bestimmt gesagt wird und in welchem auch jedes Wort durch das andere und seinen näheren und ferneren Zusammenhängen her kontrollierbar ist, in welchem nichts bloß behauptet, sondern in erquickender Gewissenhaftigkeit jeder gewagte Satz auch tatsächlich bewiesen wird.“²⁸ Dabei kann die hermeneutische Differenz zwischen der Epoche der Hochscholastik und der unsrigen für das theologische Gespräch dann produktiv genutzt werden, wenn das aktuelle Frageinteresse offen artikuliert wird. Statt das Werk des Thomas dann unmittelbar daran zu messen, ob und inwiefern es Antwortpotentiale auf die heute gestellten Fragen bereithält, wird die vorliegende Studie – bei aller Fremdheit von Sprache und Argumentationsform²⁹ – die ihm eigene Denkbewegung zu-

²⁷ Vgl. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg 1996.

²⁸ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/3: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1950, 452. Vgl. auch die Einschätzung von J. HABERMAS im Gespräch mit E. Mendieta, in: J. MANEMANN (Hg.), *Befristete Zeit* (Jahrbuch Politische Theologie 3), Münster 1999, 190–209, hier 194. „Wenn ich in die ‚Summa contra Gentiles‘ des Thomas von Aquin hineinschaue, bin ich von der Komplexität, dem Grad der Differenzierung, dem Ernst und der Stringenz der dialogisch aufgebauten Argumentation hingerissen. Ich bin ein Bewunderer von Thomas. Er repräsentiert eine Gestalt des Geistes, die ihre Authentizität aus sich selbst heraus verbürgen konnte. Dass es einen solchen Fels in der Brandung zerfließender Religiosität heute nicht mehr gibt, ist eben auch eine Tatsache.“

²⁹ „Wer einen Text der ‚Schule‘ aufschlägt“ – schreibt Chenu – „kann sich dem Eindruck nicht entziehen, in eine *fremde Welt* einzutreten. Selbst wenn diese Sprache ihm verständlich ist, so stößt ihn doch die Struktur der Beweisführungen, die Zerstückelung der Texte, der ganze Apparat, die Eintönigkeit der Formeln, das ständige Verfahren der Einteilung, Untereinteilung und Un-

nächst einmal nachzuzeichnen versuchen. Erst im Anschluss an die textnahe Rekonstruktion kann und soll dann das Gespräch mit heutigen Frageinteressen aufgenommen werden. Bei diesem Vorgehen wird sich zeigen, dass sich sowohl Grenzen der thomanischen im Lichte der heutigen Theologie als auch umgekehrt Grenzen der heutigen im Lichte der thomanischen Theologie zeigen. Im Blick auf die Eucharistietheologie etwa wäre das hermeneutisch gängige Vor-Urteil, Thomas von Aquin habe durch seine theologische Konzentration auf das Wann und Wie der Wandlung die Sicht auf das Mysterium der Eucharistie verkürzt, an den Texten selbst zu überprüfen und umgekehrt mit der Rückfrage zu konfrontieren, ob eine einseitig auf den Mahl- und Gemeinschaftsaspekt abhebende Eucharistietheologie heute nicht ihrerseits in Gefahr steht, das Mysterium der eucharistischen Gegenwart Jesu Christi in den Gaben von Brot und Wein zu verkürzen.

2. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin

Machen wir uns die Empfindungen des heiligen Thomas von Aquin zu eigen, dieses vortrefflichen Theologen und gleicherweise leidenschaftlichen Poeten des eucharistischen Christus.³⁰
JOHANNES PAUL II.

In der vorliegenden Arbeit steht die Eucharistietheologie des Thomas von Aquin, so wie sie in der *Tertia Pars* der *Summa theologiae* ihre wohl ausgereifteste Ausdrucksgestalt gefunden hat, im Zentrum der Aufmerksamkeit. Komplementär dazu werden die eucharistischen Hymnen des Fronleichnamsoffiziums und der Hymnus *Adoro te devote* in die Untersuchung einbezogen. Damit wird das Verhältnis von Theologie und Dichtung bei Thomas von Aquin ausdrücklich zum Gegenstand. Während in den letzten Jahren das Verhältnis von Theologie und Dichtung unter den Stichworten ‚Literaturtheologie‘ und ‚Theopoetik‘ ausführlich diskutiert wurde, dabei aber vor allem literarische Produktio-

terscheidung, der unerträglich unpersönliche Stil.“ M.-D. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz–Wien–Köln ²1982, 57. Ebenfalls PESCH, *Thomas von Aquin*, 49ff.

³⁰ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159), Bonn 2003, Nr. 62.

nen der Moderne im Zentrum standen³¹, wird der Blick in der vorliegenden Arbeit auf das theopoetische Potential eines mittelalterlichen Theologen gelenkt, dessen Hymnen bislang wenig Beachtung in der wissenschaftlichen Theologie gefunden haben.³² Dabei sei gleich hervorgehoben, dass diese Hymnen auf den ausdrücklichen Auftrag Papst Urbans IV. hin für das Fronleichnamsoffizium geschrieben wurden und dass sie damit in der liturgischen Partitur des Festes eine jeweils bestimmte Funktion erfüllen. Dennoch wäre es falsch, sie einfach unter die Rubrik der religiösen Gebrauchsdichtung zu subsumieren oder als nachrangige Auftragsarbeiten des *Doctor communis* abzutun. Denn alle Liturgie unterbricht die Zwecke des Alltags. Sie dient „der Verherrlichung Gottes und darin dem Heil des Menschen“³³. Der Gottesdienst des Menschen, der auf Gottes Dienst an den Menschen antwortet, überschreitet die Gegenwart hin auf eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft übergreifende Heilszeit. Das dankbare Eingedenken der göttlichen Heilstaten verschränkt sich mit der Bitte um Vergegenwärtigung des

³¹ Vgl. nur: K.-J. KUSCHEL, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1997; H. SCHRÖER – G. FERMOR – H. SCHROETER (Hg.), *Theopoese. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht*, Rheinbach 1998; J.-H. TÜCK, „Gelobt seist du Niemand“. *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000; J. BAUKE-RUEGG, *Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge*, Zürich 2004; G. LANGENHORST, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005; M. KUTZER, *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*, Regensburg 2006; J.-H. TÜCK, *Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2010; DERS. – A. BIERINGER (Hg.), „Verwandeln allein durch Erzählen“. *Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft*, Freiburg 2014.

³² Vgl. allerdings: A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 3: *Leib und Leben*, Paderborn 1998, 305–324, O.-Th. VENARD, *Thomas d’Aquin. Poète théologien*, 2 Bde, Genf 2003–2004, der jedoch vor allem eine Diskursanalyse der *S. th.* vornimmt und lediglich sporadisch auf die Hymnen eingeht, sowie neuerdings R. CANTALAMESSA, *Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht großer Hymnen*, Freiburg 2006 und A. STOCK, *Mittelalterliche Hymnen*, Berlin 2012.

³³ Vgl. W. KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 2004, 16: Dies entspricht durchaus der Sicht des Aquinaten, der beim Vollzug der Sakramente den *cultus divinus* und die *sanctificatio hominis* unterscheidet. Vgl. *S. th.* III, q. 60, a. 5 c.

Heils und mit der Hoffnung auf eschatologische Vollendung. In den Hymnen zum Fronleichnamfest spielt die eucharistische Zeitstruktur eine wichtige Rolle. Dem Sinn des Festes entsprechend werden vor allem Freude und Dank über die Gabe der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie zum Ausdruck gebracht. Aber auch die anderen Motive, die für die Eucharistiethologie des Aquinaten kennzeichnend sind, werden hier poetisch gebündelt. So wird die vorliegende Arbeit zu zeigen versuchen, dass die Hymnen als *poetische Verdichtung der Eucharistiethologie* des Thomas von Aquin gelesen werden können.

Die Einbeziehung der Hymnen verlangt überdies, auf das *literarische Genus* genauer einzugehen und die methodische Differenz zwischen Theologie als wissenschaftlicher Rede *von* Gott und Gebet als gläubigem Sprechen *mit* Gott im Auge zu behalten. Der italienische Dichter Boccaccio (1313–1375) hat in seinem Werk *Vita di Dante* einmal bemerkt: „Ich sage, dass die Theologie und die Poesie beinahe ein nämliches genannt werden dürfen, da ein und dasselbe ihr Gegenstand ist. Überdies sage ich sogar, dass die Theologie weiter nichts ist als ein Gedicht von Gott.“³⁴ Diese Bemerkung kann durchaus auf das Verhältnis von eucharistiethologischer Reflexion und poetischer Hymnik bei Thomas von Aquin bezogen werden. Beide Formen kommen darin überein, dass sie ein und denselben Gegenstand haben: Jesus Christus, der in den Gestalten von Brot und Wein den Menschen eine *Gabe seiner Gegenwart* hinterlassen hat. Während aber die Theologie – gestützt vor allem auf die in den biblischen Schriften bezeugte Offenbarung – die sakramentale Selbstgabe Jesu in der Eucharistie bedenkt und auf die Bedingungen ihres Zustandekommens reflektiert, geht es in den Hymnen als religiösen Sprachhandlungen darum, die eucharistische Gegenwart Jesu Christi zu preisen und Gott für diese Gabe zu danken. Anders als Boccaccio wird man darum die Reflexionen der *Summa theologiae* nicht einfach als „Gedicht von Gott“³⁵, sondern eher als ein diskursives Bemühen um den *in-*

³⁴ G. BOCCACCIO, *Vita di Dante*, in: DERS., *Tutte le opere*, hg. von V. Branca, Bd. 3, Mailand 1974, 475: „Dico che la teologia e la poesia quasi una cosa si possono dire, dove uno medesima sia il soggetto; anzi dico più: che la teologia niuna altra cosa è che una poesia di Dio.“ Vgl. DERS., *Das Leben Dantes*. Aus dem Ital. von O. Frhr. von Taube, Frankfurt/M. ⁵1987, 57.

³⁵ Vgl. auch das Wort von F. PETRARCA: „Die Poesie steht durchaus nicht im Gegensatz zur Theologie. Fast möchte ich sagen, die Theologie sei eine aus Gott kommende Poesie“ (zitiert nach W. BARNER, *Nachwort*, in: G. BOCCACCIO, *Das*

tellectus fidei bezeichnen müssen³⁶, während die hymnische Dichtung die in der Theologie bewusst zurückgenommene Haltung des Beters vor Gott offen zur Sprache bringt. Gerade an den Hymnen wird deutlich, dass Thomas „nicht nur ein philosophischer und theologischer Denker, nicht nur ein Universitätsprofessor gewesen ist, sondern auch ein mystisch Schauender, ein Heiliger“³⁷.

Marie-Dominique Chenu hat in seinem Buch *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* auf die Differenz der literarischen Genera aufmerksam gemacht, deren sich Thomas in seinen Schriften bedient hat.³⁸ Platon verfasste Dialoge, Augustinus *Confessiones*, Thomas von Aquin vor allem Kommentare und Summen. Das ist kein Zufall. Thomas ist Magister der Theologie; fast alles, was er schreibt und publiziert, ist Frucht seiner Lehrtätigkeit, zunächst als *baccalaureus biblicus*, dann als *magister in theologia et sacra pagina*. Dies hat Auswirkungen auf die Sprache. Thomas spricht und schreibt nicht das klassische Latein der Antike. Die ciceronische Eloquenz, welche die Humanisten des 16. Jahrhunderts wieder zum Leben erwecken, ist ihm fremd. Er schreibt – wie Chenu sagt – „das ‚barbarische‘ Latein des Mittelalters“³⁹. Es ist eine technische Sprache, eine Schulsprache, die im Kontext der Universität gesprochen wird und für die universitäre Sprachgemeinschaft, die sich aus Teilnehmern unterschiedlichster Herkunft zusammensetzt, dienlich sein muss: formal, unpersönlich und ohne ästhetischen Reiz. Brauchbarkeit und begriffliche Präzision stehen im Vordergrund⁴⁰; das Ideal wis-

Leben Dantes, 85–99, hier 98). Vgl. auch E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen u. a. ¹¹1993.

³⁶ Vgl. zum Verständnis der Theologie als *sacra doctrina* bei Thomas die Darlegungen von H. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin*, Freiburg 1997, 71–94.

³⁷ J. PIEPER, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1958, 30. – Bereits am 18. Juli 1323 – also nicht einmal fünfzig Jahre nach seinem Tod – wurde Thomas von Aquin von JOHANNES XXII. heiliggesprochen und am 15. April 1567 – wohl auch in gegenreformatorischer Absicht – von PIUS V. zum *Doctor ecclesiae* ernannt.

³⁸ M.-D. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, 83–137.

³⁹ Ebd., 114.

⁴⁰ Vgl. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957. Dt.: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchtheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 166f.: „Die scholastische Sprache kennt keine Ausschmückungen, ist abs-

senschaftlicher Erkenntnis, das in der *quaestio disputata* ein kongeniales Instrument findet, verlangt eine Diktion, die *breviter et dilucide*⁴¹ ist. Literarische Weitschweifigkeit und rhetorische Stilmittel wie Metapher, Parabel, Allegorie vertragen sich mit dem scholastischen Wissenschaftsverständnis nicht. Ausdrücklich übt Thomas an der poetischen Sprache Platons Kritik.⁴² „Desgleichen führt er die erfahrungsbegründeten Ausdrücke und affektiven Weitschweifigkeiten der Mystiker, wie übrigens auch die Tropen und Bilder der Heiligen Schrift auf ihren rationalen Koeffizienten zurück.“⁴³ Das literarische Genus einer *lectio*, die ganz der Erklärung eines vorliegenden Textes gewidmet ist, einer *quaestio*, die über die Texterklärung hinausgeht, indem sie den Widerstreit unterschiedlicher Positionen angesichts eines Problems austrägt und nach Abwägung der *pro*- und *contra*-Argumente zu einer eigenen Problemlösung (*solutio / responsio*) vordringt, verlangt eine begrifflich präzise, sachorientierte Sprache, die subjektive oder gar affektive Momente neutralisiert. Gleiches gilt für die öffentliche *disputatio* mit ihrem streng geregelten Prozedere, die *en miniature* in den Artikeln der *S. th.* ihren literarischen Niederschlag gefunden hat.⁴⁴ „Die Summa wurde nicht geschrieben und lässt sich [darum] auch nicht lesen wie ein Sermo des heiligen Bernhard oder ein Kapitel aus der Nachfolge Christi.“⁴⁵

Umso bemerkenswerter ist, dass Thomas von Aquin, in dessen Werk die spekulative Durchdringung der Glaubenswahrheiten eine höchste

trakt und verwendet Worte aus einer eigenen, nicht auf Schönheit bedachten Fachsprache; es kommt nur darauf an, dass die Worte begrifflich genau sind.“

⁴¹ *S. th.* I, prol.

⁴² Vgl. *In An.* 1, 8 (n. 3–13); *In Phys.* 1, 15 (n. 138); *In Cael.* 1, 22 (n. 228); *In Met.* 1, 15 (n. 231); *De div. nom.*, prol.

⁴³ CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, 130.

⁴⁴ Vgl. F. A. BLANCHE, *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de S. Thomas*, in: RSPPhTh 14 (1925) 167–187. In Miniaturform bildet die Struktur eines Artikels den Verlauf einer scholastischen Disputation ab. Zunächst werden unter dem Vorzeichen des *videtur quod* die Einwände (*obiectiones*) aufgelistet, sodann folgt im *sed contra* eine Alternative zu den Einwänden – meist in Form eines Zitats, das eine *auctoritas* einspielt –, worauf schließlich im *corpus articuli* die Antwort des Magisters (*respondeo dicendum*) erfolgt, die einer *determinatio magistralis* gleichkommt und zugleich die Grundlage für die Entkräftung der eingangs aufgeführten Einwände bietet.

⁴⁵ CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, 121.

Ausformung gefunden hat, auch Hymnen und Gebete verfasst hat. Die Spiritualität des Thomas, die in seinen wissenschaftlichen Werken allenfalls untergründig bemerkbar ist, artikuliert sich in den Hymnen offener. Auch hier ist die Sprachbehandlung an eigene Gesetzmäßigkeiten gebunden. Metrum und Reim liefern ein formales Gerüst, das keineswegs leicht zu erfüllende Anforderungen an die poetische Diktion stellt. Die Knappheit der Form verlangt eine thematische Konzentration, eröffnet aber auch die Möglichkeit, unterschiedliche Aspekte eines Motivs zusammenzuschauen und eine Verdichtung der Bezüge vorzunehmen. Gerade in der poetischen Kunst der Verknappung dürfte ein Grund für die enorme Rezeptionsgeschichte liegen, welche die eucharistischen Hymnen des Thomas erfahren haben. Über Jahrhunderte gehören sie zum festen Bestand katholischer Eucharistiefrömmigkeit; nicht wenige Komponisten haben sich durch sie zu eindrucksvollen Vertonungen anregen lassen; ein Dichter wie Dante hat in der *Divina Commedia* die poetischen Qualitäten des Thomas emphatisch gewürdigt⁴⁶; und der spanische Barockdramatiker Calderón de la Barca hat in seinen *Autos sacramentales*⁴⁷ einen Dichterwettstreit inszeniert, in dem Thomas von Aquin mit seinem Hymnus *Pange lingua* keineswegs hinter den sprachmächtigen Kirchenvätern Ambrosius, Augustinus, Gregor dem Großen und Hieronymus zurücksteht. Wenn die Einschätzung George Steiners zutrifft, dass gerade Dichter ein ausgesprochenes Sensorium für die Qualität von Dichtung haben, dass literarische Werke, die andere Werke der Literatur kommentieren (wie Calderón den Hymnus *Pange lingua*) zu den gewichtigsten Zeugnissen der Kritik gehören,⁴⁸ dann gibt dies im Fall des Aquinaten Anlass zu fragen, ob das verbreitete Bild vom „unmusischen Thomas“⁴⁹ nicht einer Revision unterzogen werden muss. Die eucharistischen Hymnen zeigen jedenfalls eine andere, in der akademischen Theologie zu wenig wahrgenommene Seite des *Doctor communis*: Er ist nicht nur ein gleichermaßen philosophisch wie theologisch

⁴⁶ Vgl. DANTE ALIGHIERI, *Divina commedia – Die Göttliche Komödie*. Deutsch von H. Federmann, Berlin-Leipzig 1929, Bd. 3, Paradiso X–XIV.

⁴⁷ Vgl. CALDERÓN DE LA BARCA, *Geistliche Festspiele*, Bd. 7, übertragen und hg. von H. Lorinser, Regensburg 1888, 223–333: Der heilige Parnass (*El sacro Parnasso*).

⁴⁸ So G. STEINER, *Real presences. Is there anything in what we say?*, London 1989. Dt.: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990, 25–36.

⁴⁹ Vgl. O. H. PESCH, *Thomas von Aquin*, 343–352.

versierter Denker, sondern auch ein inniger Beter gewesen, der das, was er bedacht hat, auch meditierend betrachtet hat. Gerade seine Gebete vermögen den spirituellen Subtext seiner Theologie offenzulegen. Insofern hat eine Untersuchung seiner poetischen Theologie immer auch die Aufgabe, das seit dem 13. Jahrhundert prekär gewordene Verhältnis zwischen Dogma und Leben, zwischen Theologie und Heiligkeit mit zu thematisieren.⁵⁰

3. Thema und Frageinteresse

Nun wäre es methodisch naiv zu glauben, man könne die Grundzüge der Eucharistietheologie „objektiv“ zur Darstellung bringen, ohne dass „subjektive“ Voreinstellungen und Frageinteressen in die Bearbeitung des Materials einfließen würden. Das leitende Frageinteresse dieser Arbeit soll daher eigens angegeben werden.

Die Studie trägt den Titel *Gabe der Gegenwart*. Damit werden zwei Aspekte der Eucharistietheologie zusammengebunden: das Nachdenken über die reale *Gegenwart* Jesu Christi in der Eucharistie sowie deren Charakter als unverfügbarer *Gabe*, ja Selbstgabe des erhöhten Christus. Schon die *verba testamenti* bringen beide Aspekte zum Ausdruck, wenn sie dem *Hoc est corpus meum* (reale Gegenwart) die Näherbestimmung folgen lassen *quod pro vobis tradetur* (Selbstgabe Jesu Christi). Es ist bekannt, dass Thomas den Modus der sakramentalen Vergegenwärtigung durch das Erklärungsmodell der Transsubstantiation begrifflich bestimmt hat. Er hat zu diesem Zweck auf die aristotelischen Begriffe ‚Substanz‘ und ‚Akzidens‘ zurückgegriffen, um zwischen der Skylla eines groben Sakramentsrealismus einerseits und der Charybdis eines spiritualistischen Symbolismus andererseits einen eucharistietheologischen Mittelweg zu beschreiten, der allein dem Sinngehalt der neutestamentlich bezeugten Stiftungsworte entspricht. Dabei hat er nicht – wie oft geäußert wurde – die biblischen Vorgaben durch die aristotelische Phi-

⁵⁰ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195–225. Dazu J. SERVAIS, „Weisheit, Wissen und Freude“. Zur Überwindung einer verhängnisvollen Diastase, in: M. STRIET – J.-H. TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, 320–348.

losophie verfälscht oder verfremdet, sondern umgekehrt eine Transformation der aristotelischen Denkmittel vorgenommen, um dem Sinngehalt der biblisch bezeugten *verba testamenti* zu entsprechen. Die Transsubstantiationslehre folgt demnach – was kaum deutlich genug hervorgehoben werden kann – einem zutiefst *biblischen* Grundimpuls, was im Lauf der Arbeit zu zeigen ist.

Über die begriffliche Klärung des Modus der sakramentalen Vergegenwärtigung hinaus hat Thomas von Aquin darauf hingewiesen, dass die Eucharistie ein *memoriale passionis Christi* ist. Diese Bestimmung enthält den Hinweis, dass die Eucharistietheologie des Aquinaten nur angemessen verstanden werden kann, wenn sie an die Theologie der Passion rückgebunden wird. Während nun die Transsubstantiation den *Modus* der Vergegenwärtigung und damit das *Wie* der Realpräsenz zu beschreiben sucht, enthält die Kennzeichnung der Eucharistie als *memoriale passionis Christi* die Angabe der *inhaltlichen Bestimmung*, mithin des *Was* des Sakraments. Das Verhältnis zwischen letztem Mahl, Passion und Eucharistie gilt es daher näher zu untersuchen. Schon beim letzten Mahl hat Jesus – die Passion vorwegnehmend – sein Sterben in signifikanten Worten und Gesten als Akt der Selbsthingabe gedeutet. Diese Selbsthingabe wird am Kreuz eingelöst und in den soteriologischen Passagen der *S. th.* unter Rückgriff auf das vielschichtige Motiv der *traditio* näher erläutert. Es ist insofern auch für die Eucharistie konstitutiv, als Jesus Christus selbst seine heilende Gegenwart in den Gestalten von Brot und Wein in der fortlaufenden Geschichte je neu gewährt. Das Interim zwischen Himmelfahrt und Parusie wird überbrückt, indem der Geber, der selbst *in propria specie* abwesend ist, seine Anwesenheit *in specie sacramenti* gewährt. Das lebendige Brot (*panis vivus et vitalis*) aber bietet zugleich einen Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit.

Mit dem Blick auf diese Zusammenhänge ist eine gewisse Korrektur gängiger Urteile über die Eucharistietheologie des Aquinaten verbunden. So wird ihm u. a. die „Tendenz zu einer fortschreitenden ‚Verdinglichung‘ des Eucharistieverständnisses“ attestiert.⁵¹ Durch die Fokussierung auf die Frage der Realpräsenz und die Ausarbeitung der Transsubstantiationslehre – so ein oft geäußerter Vorwurf⁵² – habe er ei-

⁵¹ Vgl. etwa G. KOCH, *Sakramentenlehre*, in: W. BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 3, Paderborn 1995, 434.

⁵² So sprechen B. J. HILBERATH und Th. SCHNEIDER von „der erheblichen per-

ner folgenreichen Engführung Vorschub geleistet, welche zu einer Vernachlässigung anderer zentraler Aspekte der Eucharistie geführt habe. Die *Gegenwart des erhöhten Herrn*, die Johannes Betz unter den Begriff der ‚prinzipalen Aktualpräsenz‘ gefasst hat⁵³, sei im eucharistietheologischen Denken des Thomas ebenso in den Hintergrund getreten wie das *Gedächtnis seiner Heilstaten*, die ‚kommemorative Aktualpräsenz‘. Die theologische Konzentration auf den Augenblick der Konsekration habe schließlich den Communio- und Mahlcharakter verblassen und das Bewusstsein für die Liturgie der Eucharistie verkümmern lassen.⁵⁴

Demgegenüber ist es das Ziel der vorliegenden Studie zu zeigen, dass Thomas von Aquin den Aspekt der „somatischen Realpräsenz“ Christi in den konsekrierten Gaben von Brot und Wein zwar in den Vordergrund gerückt hat, dass er aber gleichwohl die anderen Aspekte – prinzipale und kommemorative Aktualpräsenz, Vollzug der Eucharistie im

spektivischen *Verengung*, die sich durch die *Fixierung* der Fragestellung auf die somatische Realpräsenz ergab“. Vgl. DIES., Art. *Eucharistie. Systematisch*, in: P. EICHER (Hg.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 2005, 313–323, hier 318. Vgl. auch H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg 1989, 227f.: „Aber auch sie [die Transsubstantiationslehre] blieb auf die somatische Realpräsenz *fixiert*. Die an das vergegenwärtigende Gedenken gebundene aktualpräsentische Dimension der Eucharistiefeyer war und blieb verloren.“ (Hervorh. J.-H. T.).

⁵³ J. BETZ, Art. *Eucharistie*, in: LThK² 3 (1959) 1142–1157, hier 1154: „Soll die Einheitlichkeit des eucharistischen Geschehens in der Vielfalt seiner Aspekte auch terminologisch zum Ausdruck kommen, so wird man die leibhaftige Gegenwart der Person Christi als *somatische Realpräsenz*, die anzunehmende Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes als *kommemorative Aktualpräsenz* und die geistig-wirksame Gegenwart des erhöhten Kyrios (des *minister principalis*) als *prinzipale Aktualpräsenz* bezeichnen dürften.“ (Hervorh. J.-H. T.).

⁵⁴ Schon die Gliederung des Eucharistietraktats der *S. th.* III, qq. 73–83, scheint dieser Einschätzung recht zu geben: nach der Frage, ob die Eucharistie ein Sakrament sei (q. 73), erörtert Thomas die Fragen nach Materie (q. 74) und Wandlungsmodus (q. 75), sodann die Art und Weise der Gegenwart des Leibes Christi (q. 76) und das Problem der ohne Träger zurückbleibenden Akzidentien (q. 77), weiter Form (q. 78) und Wirkung (q. 79) sowie Gebrauch (q. 80), Empfang (q. 81) und rechte Verwaltung des Sakraments (q. 82). Erst die abschließende Frage gilt dem Ritus der Eucharistie (q. 83). – Die Frage ist indes, ob die thematische Konzentration auf den Augenblick der Konsekration und die ontologische Durchleuchtung des Wandlungsvorgangs tatsächlich den Ausfall der anderen Aspekte der Eucharistie zur Folge hat.

Mahl, Liturgie der Eucharistie – keineswegs ausgeblendet hat. Die *Konzentration* auf das Motiv der Realpräsenz ist nicht nur theologiehistorisch durch die Fragestellung bedingt, die Thomas und seinen Zeitgenossen durch die Abendmahlskontroversen des 9. und 11. Jahrhunderts zu lösen aufgegeben war, sie entspringt auch der Überzeugung, dass die biblisch bezeugten *verba testamenti* das eigentliche *Zentrum* der Eucharistie bezeichnen – eine Überzeugung, die heute durchaus kontrovers diskutiert wird.⁵⁵ Gleichwohl weist schon die Tatsache, dass Thomas die Eucharistie zugleich als *memoriale passionis Christi* bestimmt, darauf hin, dass er den Aspekt der kommemorativen Aktualpräsenz durchaus im Blick hatte. Weiter ist für ihn unstrittig, dass die somatische Realpräsenz Jesu Christi in den konsekrierten Gaben abhängig ist von der prinzipalen Aktualpräsenz Jesu Christi, insofern der Priester den Sprechakt der Konsekration gerade nicht in eigenem Namen, sondern *in persona Christi* vollzieht. Schließlich kann die Tatsache, dass Thomas dem Ritus der Eucharistie eine eigene *Quaestio* gewidmet hat, die Frage lohnend erscheinen lassen, ob das geläufige Bild von der Liturgievergessenheit der scholastischen Theologie nicht zumindest modifiziert werden muss. Immerhin könnte es sein, dass die Diagnose einer Engführung der Eucharistietheologie durch Thomas von Aquin Ausdruck einer enggeführten Rezeption seines Werkes ist.

Ein weiterer Punkt, der nach Klärung verlangt, ist die Frage nach dem *personalen* Verständnis der Eucharistie. Es wird Thomas – wie der scholastischen Sakramententheologie überhaupt – oft vorgeworfen, durch die Übernahme der aristotelischen Kategorien und das stark ausgeprägte Interesse an Fragen der Wirksamkeit und Gültigkeit der Sakra-

⁵⁵ So dominiert in Teilen der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft die Einschätzung, die nachpatristische Tradition des westlich-lateinischen Gottesdienstes sei im Wesentlichen eine Fehlentwicklung gewesen. Die Fixierung auf die *verba institutionis*, die Ausbildung der Transsubstantiationslehre und der entsprechende liturgische Gestus der Elevation – dies alles habe den anamnetisch-epikleistischen Grundzug des eucharistischen Gebetes verdunkelt. Vgl. exemplarisch die Studie von R. MESSNER, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck 1989. Zur Kritik, die abendländische Liturgieentwicklung sei ein Irrweg gewesen, vgl. die Metakritik durch D. WENDENBOURG, *Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche*, in: ZThK 94 (1997) 437–467.

mente sei „die personale und dialogische Dimension des [sakramentalen] Geschehens tendentiell unterbelichtet“⁵⁶. Dieser Eindruck mag für die systematisch-theologische Behandlung der Eucharistie in der *S. th.* auf den ersten Blick zutreffen. Allerdings verändert sich die Sichtweise, wenn man zur Klärung des Begriffs *passio Christi* die Soteriologie bezieht, die – anders als die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury – stärker von der faktisch ergangenen Heilsgeschichte ausgeht und eine personal-freiheitliche Sicht des Erlösungsgeschehens zu entfalten sucht. Auch im Blick auf die eucharistischen Hymnen lässt sich das Urteil von einem apersonal-sachlichen Zugang zur Eucharistie kaum aufrecht erhalten. Die poetische Struktur eines Hymnus wie *Adoro te devote* ist sprachgewordene Dialogik. Dies könnte darauf hinweisen, dass der spirituelle Subtext der sprachlich so nüchtern und sachlich gearbeiteten Eucharistietheologie des Thomas von einem zutiefst personalen Engagement geprägt ist, das in Gebet, täglicher Schriftlesung und Eucharistiefeyer seinen lebensweltlichen Anhalt hat.

4. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit untergliedert sich in drei Teile. Zunächst geht es in Teil A um die systematische Rekonstruktion der Grundlinien der Eucharistietheologie der *Summa theologiae*. Die primäre Textgrundlage bildet demnach die zwischen 1265 und 1273 verfasste *Summa theologiae*, in der die eucharistietheologische Reflexion des Aquinaten ihre reifste Ausgestaltung gefunden hat. Da die Grundzüge der Eucharistietheologie des Thomas im Wesentlichen konstant geblieben sind, wird auf eine werkgenetische Darstellung verzichtet; gleichwohl werden der Sentenzenkommentar, die *Summa contra gentiles* sowie die Schriftkommentare ergänzend zu Rate gezogen. Die Rekonstruktion selbst erfolgt in drei Abschnitten: Nach Vorklärungen zur allgemeinen Sakramententheologie, welche die einschlägigen Kategorien einführen sowie die Eucharistie im Ordo der Sakramente näher verorten, wird in einem zweiten Abschnitt unter dem Titel „*Hoc est corpus meum* – Die Verwandlung der Gaben“ das Kernstück der Eucharistietheologie des Thomas herausgearbeitet: die Trans-

⁵⁶ Vgl. E.-M. FABER, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 2002, 40.

substantiationslehre. Die durch die Abendmahlskontroversen des 9. und 11. Jahrhunderts aufgegebenen Frage, *wann, wie* und *wodurch* Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi gewandelt werden – und *ob* Jesus Christus in der Eucharistie *in signo* oder *in veritate* gegenwärtig sei, hat Thomas von Aquin durch die Ausarbeitung der Transsubstantiationslehre zu lösen versucht. Dieses Erklärungsmodell greift auf aristotelische Kategorien zurück, um den Modus der sakramentalen Vergegenwärtigung ontologisch zu erhellen und erhebt den nicht zu unterschätzenden Anspruch, dem biblischen Sinngehalt der *verba testamenti* genau zu entsprechen.⁵⁷ Diesen Anspruch sucht Thomas in einer geradezu linguistischen Analyse der Konsekrationsformel einzulösen, deren Sinngehalt er in Absetzung zu anderen potentiellen Spendeformeln verdeutlicht. Schließlich beleuchtet er die Rolle des Priesters, der beim konsekratorischen Sprechakt nicht in eigenem Namen, sondern *in persona Christi* spricht und so die prinzipiale Aktualpräsenz des erhöhten Herrn in Anspruch nimmt.

Dass sich die Eucharistietheologie des Thomas gleichwohl nicht auf die Wandlungsthematik reduzieren lässt, versucht der dritte Abschnitt zu zeigen, der unter dem Titel „*quod pro vobis tradetur* – Die darstellende Vergegenwärtigung der Passion Jesu Christi“ zunächst das Motiv der Selbsthingabe Jesu Christi herausarbeitet. Immer wieder hat Thomas die Eucharistie als *memoriale passionis Christi* gekennzeichnet und damit nachdrücklich betont, dass es in der Eucharistie auch um die sakramentale Vergegenwärtigung der Heilstaten Jesu Christi, mithin die ‚kommemorative Aktualpräsenz‘, geht. Nach einer historischen Rückblende auf das letzte Mahl, bei dem Jesus im Kreis seiner Jünger seinen bevorste-

⁵⁷ Thomas ist sich durchaus bewusst, dass die in der kirchlichen Liturgie verwendeten Konsekrationsworte Abweichungen zum neutestamentlichen Zeugnis aufweisen, ja dass die neutestamentliche Überlieferung selbst nicht einheitlich ist (vgl. *In Matth.* XXVI, lect. 4, n. 2200 und n. 2002; *In I Cor XI*, lectio 6, n. 680). Die *verba consecrationis* führt er auf die mündliche Tradition der Apostel zurück (*S. th.* III, q. 78, a. 3 ad 9). Es wäre anachronistisch, bei einem Theologen der Hochscholastik das Problembewusstsein vorauszusetzen, das durch die historisch-kritische Rückfrage nach der Genese der Abendmahlsüberlieferung hervorgerufen wurde. Für Thomas steht fest, dass die Konsekration dadurch zustande kommt, dass der Spender die Worte Jesu Christi selbst rezitiert: „Wenn daher damals die Konsekration nicht durch diese Worte geschehen wäre, geschähe sie auch jetzt nicht“ (*S. th.* III, q. 78, a. 1 ad 1).

henden Tod deutend vorwegnimmt, folgen Ausführungen zu Konvenienz und Drama der Passion. Um den Begriff der *passio Christi* semantisch näher zu konturieren, werden unter Rückgriff auf die soteriologischen Passagen der *S. th.* die Deutekategorien herangezogen, die das Leiden Christi in seiner Heilsrelevanz zu erweisen suchen. Dabei wird deutlich, dass Thomas eine Pluralität von Kategorien heranzieht, um das Mysterium der Erlösung aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu beleuchten, die ansele'sche Monopolstellung des Begriffs *satisfactio* also durchaus aufgebrochen wird. Zugleich wird durch eine stärker freiheitlich-personale Interpretation die freiwillige Selbsthingabe Jesu Christi, sein Opfer am Kreuz, als Mitte des Erlösungsgeschehens aufgewiesen. Die Frage, wie das historisch vergangene und ein für alle Mal vollzogene Erlösungsgeschehen in der fortlaufenden Geschichte gegenwärtig gehalten werden kann, motiviert schließlich dazu, auf die darstellende Vergegenwärtigung des Opfers Christi in der Feier der Eucharistie näher einzugehen. Die bislang wenig beachtete Rituserklärung des Eucharistietraktats kann zeigen, dass Thomas das Opfer Christi primär im Akt der Konsekration repräsentiert sieht. Sakrament und Opfer treten in seiner Deutung der Eucharistie demnach noch nicht auseinander, wie dies in der spätmittelalterlichen Eucharistiethologie dann zunehmend der Fall sein wird.

Teil B steht unter der Überschrift „Die poetische Verdichtung der Eucharistiethologie in den Hymnen“. Die Vorklärungen beleuchten den historischen Hintergrund der eucharistischen Hymnen, gehen kurz auf die Genese des Fronleichnamfestes ein und erinnern daran, dass Thomas von Aquin von Papst Urban IV. beauftragt wurde, die liturgische Partitur des Fronleichnamsoffiziums zusammenzustellen. Schon früh ist konstatiert worden, dass die liturgischen Texte des Offiziums nahezu alle alttestamentlichen Figuren versammeln, die auf die Eucharistie hindeuten.⁵⁸ Statt aber die gesamte Partitur des Offiziums auf biblische und patristische Einflüsse hin zu untersuchen oder aus liturgiewissenschaftlicher Sicht zu kommentieren, konzentriert sich die vorliegende Untersuchung auf eine theologische Interpretation der Hymnen.⁵⁹ Die

⁵⁸ Vgl. *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323), hg. von C. le Brun-Gouanvic, Toronto 1996, 133: „Scripsit officium de corpore Christi, de mandato Urbani, in quo omnes que de hoc sunt sacramento ueteres figuras exposuit, et ueritates que de noua sint gratia compilauit.“

⁵⁹ Die Studie von R. ZAWILLA, *The Biblical Sources of the Historiae Corporis*

lange kontrovers diskutierte Frage nach der Verfasserschaft darf seit den detaillierten theologie- und liturgiehistorischen Studien von Pierre-Marie Gy als entschieden gelten. Nach Darlegung der Argumente, die für die Authentizität der Hymnen sprechen, schließen sich die theologischen Einzelinterpretationen an, die den Hymnen *Pange lingua*, *Sacris solemniis*, *Verbum supernum* sowie der Sequenz *Lauda Sion* und dem nicht zum Offizium gehörenden Hymnus *Adoro te devote* gelten. Hier werden neben Analysen zur Sprachgestalt, die auf das poetische *surplus* aufmerksam zu machen suchen, vor allem die eucharistietheologischen Hauptmotive interpretatorisch herausgearbeitet.

Teil C bietet *Eucharistische Passagen*, die über die theologiehistorische Rekonstruktion hinausgehen und versuchen, das Erarbeitete für eine hermeneutische Erschließung der Eucharistie heute fruchtbar zu machen. Zunächst illustriert eine Skizze zu den epochalen Gestalten der Eucharistietheologie Bedeutung, aber auch Grenzen der Hochscholastik im Vergleich mit anderen historischen Ausprägungen der Theologie. Ein Rückgang auf die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung als der normierenden Grundlage der eucharistietheologischen Reflexion soll weiter zeigen, dass Jesus sein Leben und Sterben in der eucharistischen Doppelhandlung zusammengefasst hat. Ob die scholastische Konzentration auf die *verba testamenti* vor diesem Hintergrund als theologie- oder liturgiehistorische Entgleisung kritisiert werden muss oder als sachgerechte Entfaltung der biblisch bezeugten Selbstgabe Jesu gewürdigt werden kann, ist eine eigene Frage. Vom Motiv der pneumatischen Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in den eucharistischen Zeichen wird darüber hinaus eine Reformulierung der Transsubstantiationslehre vorgeschlagen, die stärker auf personal-freiheitliche Kategorien zurückgreift. Der erhöhte Herr selbst ist es, der die Gaben von Brot und Wein in seinen Wirklichkeitsbereich hineinzieht und sie so zu reinen Zeichen seiner Gegenwart werden lässt. Die ‚materielle‘ Präsenz dieser Gaben kann vom Idolverdacht freigehalten werden, wenn deutlich gemacht wird, *wer* sich in ihnen gibt. Eine Reihe von *eucharistischen Pas-*

Christi attributed to Thomas Aquinas, University of Toronto 1985 (Diss. Masch.), hat das von Thomas komponierte Fronleichnamsoffizium auf biblische Referenzstellen detailliert untersucht – allerdings unter ausdrücklicher Ausklammerung der Hymnen, was eine theologische Auseinandersetzung mit der eucharistischen Dichtung des Thomas zusätzlich motiviert.

sagen versucht abschließend, zentrale Motive der systematischen und poetischen Theologie der Eucharistie des Thomas wie Gabe, Gegenwart und Verwandlung zu übersetzen – was immer auch heißt: überzusetzen – in den Denk- und Lebenshorizont der Spätmoderne. Dadurch soll zugleich ein bescheidener Beitrag zur Überwindung der verhängnisvollen Diastase zwischen Lehre und Leben, Theologie und Spiritualität geleistet werden. Wiederholt begegnet in den Hymnen das Motiv, dass die Eucharistie ein *viaticum* für den *homo viator* ist – Proviant gleichsam für den spirituell oft hungernden und dürstenden Menschen, der unterwegs ist in das „Land der Lebenden“. Der *verhüllten* Gegenwart des aufgeweckten Gekreuzigten im Sakrament der Eucharistie ist nach Thomas eine Dynamik eingezeichnet, die auf die *unverhüllte* Begegnung von Angesicht zu Angesicht abzielt. Diese Dynamik hat Thomas in einer Sprache der Sehnsucht besungen und damit deutlich gemacht, dass die Eucharistie über sich selbst hinausweist. Sie ist nicht nur Eingedenken des Leidens, sondern auch Erinnerung an die Zukunft, die kein Leiden mehr kennt. Gerade so kann sie helfen, den Weg in die *terra viventium* zu beschreiten: die Passage vom Tod zum Leben, das keinen Tod mehr kennt.

TEIL A:
SYSTEMATISCHE REKONSTRUKTION:
DIE EUCHARISTIETHEOLOGIE DER
SUMMA THEOLOGIAE

I. VORKLÄRUNGEN

Without body: without sacrament. Angels only: no sacrament.
Beasts only: no sacrament. Man: [...] no escape from sacrament.¹
DAVID JONES

1. Die Stellung des Eucharistie-Traktats im Aufbau der *Summa theologiae*

Die Summenliteratur, die ihre Blütezeit zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert hatte, darf als „eine paradigmatische Manifestation der Scholastik gelten“². Anders als Summen, die eine möglichst vollständige und eher additive Sammlung des überlieferten Lehrstoffs bieten, anders auch als resümierend knapp gehaltene Darstellungen oder Kompendien eines Lehrgebietes (*abbreviatio*) sucht Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* eine systematisch geordnete Darstellung des gesamten Glaubenswissens vorzulegen. Die pädagogische Absicht ist es, alles, was zur christlichen Religion gehört, so zu vermitteln, dass es der Bildung der Anfänger – der *eruditio incipientium*³ – dient. Vor Thomas hatte es – typologisch zugespitzt⁴ – im Wesentlichen zwei Gliederungsprinzipien gegeben. Das eine folgte dem Schema der Heilsgeschichte und findet sich exemplarisch in der *Summa De sacramentis christianae fidei* des

¹ D. JONES, *Art and Sacrament*, in: DERS., *Epoch and Artist. Selected Writings*, ed. by H. Grisewood, London 1973, 143–179, hier 167.

² R. IMBACH, Art. *Summa*, *Summenliteratur*, *Summenkommentare*, in: LThK³ 9 (2000) 1112–1117, hier 1112.

³ Vgl. *S. th.* I, prol.: „[...] propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.“

⁴ Einen gerafften Überblick über die Entwürfe des 12. Jahrhunderts bietet R. HEINZMANN, *Der Plan der Summa Theologiae des Thomas von Aquin in der Tradition der fröhscholastischen Systembildung*, in: W. P. ECKERT (Hg.), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption: Studien und Texte*, Mainz 1974, 455–469 (zu den Entwürfen des Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers, Simon von Tournai, Praepositinus, Magister Hubertus).

Hugo von St. Viktor. Im ersten Buch behandelt er die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Inkarnation, im zweiten die Geschehnisse von der Inkarnation bis zur Vollendung der Welt.⁵ Der Vorteil – die heilsgeschichtliche Orientierung – wird bei Hugo mit dem Nachteil der mangelnden Übersicht erkauft; ein *ordo disciplinae* wird in der Stoffbehandlung nicht wirklich deutlich. Der zweite Aufbau typ folgt daher nicht der Heilsgeschichte, sondern einer rationalen Systematik. Abaelard ist wohl der prominenteste Vertreter dieses Typs. Er hat seiner *Theologia Scholarium* einen logisch strukturierten Aufbau plan zugrunde gelegt, der an der Abfolge *fides – caritas – sacramentum* orientiert ist.⁶ Nach den Mysterien des Glaubens – Trinität, Schöpfung, Inkarnation – werden die Grundzüge christlicher Lebensführung behandelt (*caritas*); abschließend geht Abaelard auf die Theologie der Sakramente ein. Der Vorzug seines logisch-systematischen Gliederungsprinzips ist mit dem Nachteil eines Zurücktretens der heilsgeschichtlich relevanten *gesta divina* verbunden.

Vor diesem Hintergrund hat Thomas von Aquin in der *Summa theologiae* einen Gesamtentwurf vorgelegt, der eine rein additive Stoffanhäufung ebenso vermeidet wie eine ungeordnete Darstellung. Sein *ordo disciplinae* sucht dem *ordo rerum* zu entsprechen und bildet eine eigentümliche Synthese von spekulativer Durchdringung des Glaubens und biblischer Heilsgeschichte. Inwieweit der Aufbau plan der *S. th.* Vorgängern verpflichtet ist, kann hier offen bleiben.⁷ Ohne auf die komplexe

⁵ Vgl. HUGO VON S. VIKTOR, *De sacramentis christianae fidei*, in: PL 176, 173–618. Im *Prologus* heißt es: „Primus liber a principio mundi usque ad incarnationem narrationis seriem ducit. Secundus liber ab incarnatione Verbi usque ad finem et consummationem omnium ordine procedit.“ (ebd. 173) Vgl. HUGH OF SAINT VICTOR, *On the sacraments of the Christian faith*. English version by R. J. Deferrari, Cambridge 1951, 3.

⁶ Vgl. ABAELARD, *Theologia scholarium*, I, 1, in: DERS., *Opera theologica*, Bd. 3 (ed. E. M. Buytaert, CCM 13), 318, 1–2: „Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides uidelicet, caritas et sacramentum.“ Dass dieses Einteilungsschema – Dogma, Moral, Sakramente – im Umkreis Abaelards schulbildend gewirkt hat, zeigt A. M. LANDGRAF, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard. Textes inédits Louvain*, Louvain 1934. Vgl. auch D. E. LUSCOMBE, *The influence of Abaelard's thought in the early scholastic period*, Cambridge 1969, bes. 231ff.

⁷ R. HEINZMANN hat darauf hingewiesen, dass die *Summa* „*Colligite fragmenta*“ des Magister Hubertus bereits ähnlich strukturiert ist, und deshalb die schwer widerlegbare These vertreten, dass der Plan der *S. th.* bereits in einer bestimmten

Diskussion um den Bauplan der theologischen Summa noch einmal näher einzugehen⁸, sei mit Marie-Dominique Chenu, Max Seckler und Otto Hermann Pesch festgehalten⁹, dass Thomas seinen *ordo disciplinae* in Anlehnung an das neuplatonische Exitus-Reditus-Schema entwickelt¹⁰, nicht ohne allerdings die Frage nach Ursprung und Ziel aller

Lehrtradition verankert ist. Vgl. DERS., *Der Plan der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*.

⁸ Der letzte größere Beitrag zur Architektonik der *S. th.* stammt von W. METZ, *Die Architektonik der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg 1998. Metz sucht den bisher konsensuell geteilten Deutungsschlüssel für den dreiteiligen Aufbau der *S. th.*, nämlich die Trias *exitus* der Kreaturen aus Gott (I), *reditus* der Kreaturen zu Gott (II) und Christus als Weg des *reditus* (III) durch die aristotelische Trias *theoria – praxis – poiesis* zu ersetzen, allerdings um den Preis, die heilsgeschichtlichen Passagen wie das Sechstageswerk, die Theologie des Alten Gesetzes und die Mysterien des Lebens Jesu als peripheres Beiwerk zu qualifizieren. Vgl. dazu M. von PERGER, *Theologie und Werkstruktur bei Thomas von Aquin. Wilhelm Metz' Studie zur Summa theologiae*, in: FZThPh (2001) 191–208, sowie die zwischen Anerkennung und Kritik changierende Rezension von O. H. PESCH, in: ThRv 97 (2002) Sp. 60–63.

⁹ Vgl. M.-D. CHENU, *Le plan de la Somme théologique de Saint Thomas*, in: RThom 47 (1939) 93–107 – dt.: *Der Plan der ‚Summa‘*, in: K. BERNATH (Hg.), *Thomas von Aquin*, Bd. 1: *Chronologie und Werkanalyse*, Darmstadt 1978, 173–195; DERS., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950 – dt.: *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz–Wien–Köln² 1982, 336–365; U. HORST, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin*, in: MThZ 12 (1961) 97–111; M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, 33–47; O. H. PESCH, *Um den Plan der Summa Theologiae. Zu Max Secklers neuem Deutungsversuch*, in: K. BERNATH (Hg.), *Thomas von Aquin*, Bd. 1, 411–437; DERS., *Thomas von Aquin*, 381–400.

¹⁰ Anderer Ansicht ist E. SCHILLEBEECKX, der den Einfluss des zyklischen Exitus-reditus-Schemas bestreitet und in der Abfolge Schöpfung, Begnadung, Sakramente eine stufenförmig voranschreitende, mithin progressive Entwicklungslinie ausmachen will. Vgl. DERS., *De sacramentale heilseconomie*, Antwerpen 1952, 1–18 (neuerdings auch zugänglich in französischer Übersetzung: *L' économie sacramentelle du salut*, Fribourg 2004). R. HEINZMANN, der auf ähnlich strukturierte Summen in der Theologie des 12. Jahrhunderts aufmerksam gemacht hat, urteilt im Blick auf das Exitus-reditus-Schema ebenfalls eher zurückhaltend. Vgl. DERS., *Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft. Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik*, in: MThZ 25 (1974) 1–17.

Dinge mit einer entschieden heilsgeschichtlichen Perspektive zu verbinden. Theologie ist Wissenschaft von Gott, und alle Dinge sind mit Rücksicht auf Gott – *sub ratione Dei* – zu betrachten, sei es im Blick auf ihren Ursprung (*principium*) oder im Blick auf ihr Ziel (*finis*).¹¹ In dieses formale Schema von *exitus* und *reditus*, das Thomas bereits im Sentenzenkommentar als Prinzip der Stoffeinteilung angeführt hatte¹², lässt sich jedes Ding, jedes Seiende, jede Handlung eintragen, erkennen und mit Blick auf den letzten Begründungszusammenhang betrachten. Hinzu kommt, dass das Schema – trotz seiner zyklischen Grundstruktur¹³ – für die kontingenten Ereignisse der Heilsgeschichte offen ist. So wird die Lehre von unterschiedlichen Heilsverfassungen – *status naturae, gratiae, gloriae* – bzw. Heilszeiten – *tempus ante legem, sub lege, sub gratia* – von Thomas in das Exitus-Reditus-Schema integriert. Allerdings hat er am neuplatonischen Emanationsdenken auch Korrekturen vorgenommen, die eine *theologische* Umformung des Schemas erkennen lassen. Anders nämlich als die neuplatonische Vorstellung, derzufolge die Vielheit der geschöpflichen Welt gleichsam als katastrophischer Abfall aus dem Einen gefasst wird, betont Thomas, dass der Ausgang der Schöpfung aus Gott Ausdruck seiner *freien* Schöpfertätigkeit ist. Das Motiv zur Schöpfung wird von Thomas auf die göttliche Gutheit und Liebe zurückgeführt.¹⁴ Die Welt ist daher nicht als bewegtes Abbild eines unbewegten Urbilds zu deuten, sie hat vielmehr Anteil am Leben Gottes

¹¹ Vgl. *S. th.* I, q. 1, a. 8: „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.“ Die Rede von Gott als dem *principium omnium* kann mit Blick auf die Vier-Ursachenlehre auch auf die *causa efficiens*, die von Gott als dem *finis omnium* auf die *causa finalis* bezogen werden.

¹² Im Sentenzenkommentar lässt die Stoffeinteilung bereits sprachlich Anklänge an das Exitus-Reditus-Schema erkennen: „Cum enim sacrae doctrinae intentio sit circa divina, divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum vel ut principium vel ut finem, consideratio huius doctrinae erit de rebus secundum quod exeunt [sic!] a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum [sic!] a principio; in secunda secundum reditum ad finem.“ *In I Sent.*, d. 2, div. text. (Hervorh. J.-H. T.). Vgl. auch die Prologe *In I Sent* und *In III Sent*.

¹³ Vgl. dazu M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 28–31.

¹⁴ *S. th.* I, q. 47, a. 1: „[...] produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis.“

selbst, dessen Wesen trinitarisch gefasst wird. Gerade durch den Begriff der Schöpfung wird nun aber ein anderer Blick auf die Welt möglich: Während Körperlichkeit und Zeitlichkeit im Kontext neuplatonischen Denkens als defiziente, mithin zu überwindende Zwischenstufen gelten, ergibt sich eine gegenläufig positive Beurteilung dort, wo der Leib des Menschen zur von Gott bejahten Schöpfung gehört und die Zeit einer freien göttlichen Initiative entspringt. Eine christliche Transformation des zyklischen Schemas, das strukturell durch die Momente von Abstieg, Umkehr und Aufstieg geprägt ist, ergibt sich zudem durch die reale Abfolge heilsgeschichtlicher Ereignisse. Entsprechend wird in der *S. th.* bei den Darlegungen über Schöpfung, Fall und Erlösung immer wieder auf die Konvenienz dieser Ereignisse abgehoben, also eine nachträgliche theologische Reflexion auf die Plausibilität des Handelns Gottes vorgenommen und mitnichten die Notwendigkeit (*necessitas*) eines kosmischen Gesetzes gleichsam apriorisch in Anschlag gebracht. Die Präsenz der Schrift in der *S. th.* gerade in den Passagen über das Sechstageswerk (*S. th.* I, qq. 67–74), über das Alte Gesetz (*S. th.* I-II, qq. 98–105), über die Mysterien des Lebens Jesu (*S. th.* III, qq. 27–59) etc. zeigt überdies, dass die biblische Heilsgeschichte nicht zum ornamentalen Appendix des *ordo disciplinae* verkommt, sondern diesen selbst mitbestimmt.¹⁵

Was den konkreten Aufbau der *Summa theologiae* anlangt, so gliedert sich diese in drei Teile: Während im ersten Teil – nach einer wissenschaftstheoretischen Einleitung¹⁶ – Gottes Existenz, sein Wesen sowie die Schöpfung der Welt aus Gott behandelt wird, beschreibt der zweite Teil die „Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott“¹⁷, also den Weg

¹⁵ Der Prolog zum Matthäus-Kommentar zeigt übrigens, dass das Exitus-Reditus-Schema von Thomas auch auf die Christologie übertragen werden kann. Dort heißt es anlässlich der Einteilung des Evangeliums: „Et ideo dividitur totum Evangelium in tres partes. Primo enim agit Evangelista de Christi humanitatis in mundum *ingressu*, secundo de eius *processu*; tertio de eius *egressu*.“ (*In Matth.* I, lect. I, n. 11; Hervorh. J.-H. T.)

¹⁶ Vgl. *S. th.* I, q. 1.

¹⁷ Vgl. *S. th.* I, q. 2 prol.: „Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, [...] ad huius doctrinae expositionem intendentes: primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.“ In der Einleitung zur

des Menschen, der mit Vernunft und Freiheit begabt ist, zu Gott, seinem Schöpfer und Vollender. Im Zentrum stehen das Handeln des Menschen, seine Tugenden und Laster, aber auch die Gnadenhilfen, die Gott gewährt; der dritte Teil bietet mit der Lehre von Jesus Christus gleichsam das Prinzip der Heilsvermittlung, durch welches der *reditus* des Menschen zu Gott vollzogen wird. Christus ist der Weg, auf dem der Mensch den *ultimus finis* erreichen kann.¹⁸ Der Christologie-Traktat bringt im Wesentlichen Konvenienzargumente bei, die gegenüber logischen Nezesitätsargumenten deswegen keinen inferioren Status einnehmen, weil sie dem freien Geschichtshandeln Gottes entsprechen. Thomas erörtert nämlich über die Angemessenheit von Ort und Zeitpunkt hinaus auch grundsätzlich die Frage der Konvenienz der Inkarnation. Dabei greift er auf das Motiv der Selbstmitteilung des Guten zurück. Wie es dem Wesen des Guten entspreche, sich anderen mitzuteilen – *se aliis communicare* –, so sei es zuhöchst angemessen, dass sich Gott, das *summum bonum*, seinen Geschöpfen auf höchste Weise mitteile. Die Inkarnation ist als die höchste Verdichtung dieser *communicatio boni* zutiefst sinnvoll.¹⁹ Weiter bemerkt Thomas im Blick auf die Struktur des Offenbarungsgeschehens, dass hier das Unsichtbare Gottes im Sichtbaren gezeigt wird – *per visibilia monstrantur invisibilia Dei*. Die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes, seine Kommunikation mit den Menschen erfolgt *per visibilia*. Der christologische Zentralgedanke, dass

Secunda pars ist von Gott als Urbild und dem Menschen als Abbild die Rede – eine Terminologie, die ebenfalls neuplatonische Prägung erkennen lässt.

¹⁸ Vgl. *S. th.* III, Prologus: „Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologicis negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur.“ Vgl. auch *Comp. theol.*, cap. 2: „[...] Christi humanitas via est qua ad Divinitatem pervenitur.“

¹⁹ M. SCHEUER, *Aliis communicare. Zum Offenbarungsverständnis des Thomas von Aquin*, in: B. DÖRFLINGER u. a. (Hg.), „Wozu Offenbarung?“ *Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*, Paderborn 2006, 60–83. Vgl. C. BERCHTOLD, *Manifestatio veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin*, Münster 2000, 245–237, der das Motiv der Selbstmanifestation Christi im Johannes-Kommentar und der *S. th.* herausarbeitet.

die menschliche Natur Christi ein der Gottheit verbundenes Werkzeug (*instrumentum coniunctum*) sei, erhält in der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu konkrete Anschaulichkeit. Die Christologie der *S. th.* behandelt zunächst Fragen der hypostatischen Union und deren Folgen für das Persongeheimnis Jesu Christi (qq. 1–26); dann widmet sie sich den *acta et passa* des menschengewordenen Gottessohnes: nach einem Abschnitt zu Fragen der Mariologie (qq. 27–34) wird ausführlich den Mysterien des Lebens Jesu nachgegangen (qq. 35–45), bevor mit Passion, Tod, Auferstehung und Erhöhung Christi (qq. 46–59) die eigentliche Soteriologie thematisiert wird. Die ausführliche Behandlung der Mysterien des Lebens Jesu – „einzigerartig in der gesamten mittelalterlichen Literatur“²⁰ – zeigt, dass Thomas im sichtbaren Wirken das unsichtbare Mysterium Jesu Christi zu erschließen sucht. Er misst den einzelnen Stadien des Lebens Jesu redemptive Bedeutung bei, weshalb der mitunter erhobene Vorwurf einer staurozentrischen Reduktion der thomanischen Erlösungslehre nicht aufrechterhalten werden kann. Dennoch stellt die Passion, wie noch zu zeigen sein wird, für Thomas insofern einen Höhepunkt des Lebens und Wirkens Jesu dar, als sich in ihr die freiwillige Selbsthingabe an den Willen des Vaters verdichtet, der die Menschen von der Last der Sünde befreit.

Das Motiv, dass Gottes unsichtbare Wirklichkeit in sichtbaren Zeichen wahrnehmbar wird, lässt sich auf die Sakramente übertragen, die von Thomas als *instrumenta separata* des göttlichen Heilswirkens bestimmt werden. In ihnen setzt sich das Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und den Menschen gleichsam fort. Nicht zufällig schließen sich jedenfalls die Überlegungen zur allgemeinen Sakramentenlehre an die Christologie an, ohne dass bekanntlich eine theologische Reflexion auf das Wesen der Kirche – *De ecclesia* – vor- oder zwischengeschaltet würde. „Was daher am Erlöser sichtbar gewesen ist, ist übergegangen in die Sakramente.“²¹ Dieser Einsicht Leos des Großen scheint sich Tho-

²⁰ Th. MARSCHLER, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, Bd. 1, Münster 2003, 73. – Vgl. zur Theologie der Mysterien des Lebens Jesu: G. LOHAUS, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der « Summa Theologiae » des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1985; J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon Thomas d'Aquin*, Paris 1999.

²¹ LEO DER GROSSE, *De Ascensione Domini. Sermo II* (SC 74, ed. R. Dolle, 274–287, hier 278): „Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit [...]“

mas anzuschließen, so dass seinen Reflexionen zur Christologie (vgl. *S. th.* III, q. 8) und Sakramententheologie (vgl. qq. 60–90) eine implizite Ekklesiologie zu entnehmen wäre. Die Siebenzahl der Sakramente aber wird von Thomas nach Analogie anthropologischer Grunderfahrungen erläutert.²² Nach Behandlung der Sakramente im Allgemeinen (vgl. *S. th.* III, qq. 60–65) geht Thomas auf die Einzelsakramente ein und behandelt sie in der noch heute üblichen Katechismus-Reihenfolge: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, „Letzte Ölung“, Ordination und Ehe, wobei die *Tertia pars* mit der Behandlung des Bußsakraments abbricht (*S. th.* III, q. 90). Die Theologie der verbleibenden Sakramente findet sich in den Bänden des *Supplementum* (Suppl. I, qq. 1–58), das aller Wahrscheinlichkeit nach Reginald von Piperno, der *socius continuus* des Thomas, dem auch das *Compendium theologiae* gewidmet ist, unter Rückgriff auf bereits vorliegendes Material im Sentenzenkommentar zusammengestellt hat.²³ Der Traktat über die Eucharistie, das Sakrament der Sakramente, nimmt vergleichsweise breiten Raum ein (*S. th.* III, qq. 73–83). Bevor dieser jedoch näher erörtert wird, sind zunächst die Grundzüge der allgemeinen Sakramententheologie nachzuzeichnen, weil hier Interpretationskategorien entwickelt werden, die auch für die Deutung der Eucharistie bestimmend sind.

2. Grundzüge der allgemeinen Sakramententheologie²⁴

Wer sich der Sakramententheologie des Thomas von Aquin heute zu nähern sucht, wird das eigene Vorverständnis nicht ausblenden und in der theologischen Diskussion vorhandene Vorbehalte nicht einfach ignorie-

²² Vgl. zum Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie bzw. Sakramententheologie die Darlegungen bei M. LEVERING – M. DAUPHINAIS, *Knowing the Love of Christ. An Introduction to the Theology of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame 2002, 109–118.

²³ Vgl. dazu J.-P. TORRELL, *Magister Thomas*, 285–288.

²⁴ Vgl. zum Thema folgenden Arbeiten: H.-F. DONDAINE, *La définition des sacraments dans la Somma Théologique*, in: RSPHTh 31 (1947) 213–228; O. H. PESCH, *Besinnung auf die Sakramente. Historische und systematische Überlegungen und ihre pastoralen Konsequenzen*, in: FZPhTh 18 (1971) 266–321; K. RAHNER, *Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakramentenlehre bei Thomas von Aquin*, in: DERS., *Schriften zur Theologie X* (1972) 392–404; J. FINKENZELLER,

ren können. Zu einer hermeneutisch reflektierten Herangehensweise gehört es, den Abstand der Zeiten nicht harmonisierend zu verdecken, sondern offenzulegen. So ist es aus heutiger Sicht befremdlich, dass die Theologie der Scholastik eine unmittelbare Verknüpfung von Christologie und Sakramententheologie vornimmt, ohne mit der Kirche eigens die ekklesiologische Einbettung der Sakramente in den Blick zu nehmen. Wer die Lehre von Christus als dem Ursakrament, der Kirche als dem Grund- oder Wurzelsakrament und den speziellen Sakramenten als Lebensvollzügen der Kirche im Hinterkopf hat²⁵, wird zu fragen haben, ob die ekklesiologische Dimension der Sakramente in der *S. th.* möglicherweise unterentwickelt ist.

Sodann ist in Rechnung zu stellen, dass die mittelalterliche Sakramententheologie einem standardisierten Fragekatalog folgt, der einer anthropologisch gewendeten Theologie, die nach Anknüpfungsmomenten im menschlichen Selbstverständnis fragt, möglicherweise nur begrenzt plausibel erscheint. Die Scholastik – und mit ihr auch Thomas von Aquin – haben Themen wie Sakramentalität, Einsetzung²⁶, Materie

Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, Freiburg 1980, 38–42; O. H. PESCH, *Die Kunst Gottes oder: Sakrament und Wort – und die Kirche*, in: DERS., *Thomas von Aquin*, 343–380; L. G. WALSH, *The Divine and the Human in St. Thomas' Theology of Sacraments*, in: C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (Hg.), *Ordo sapientiae et amoris* (FS J.-P. Torrell), Freiburg/Schw. 1993, 321–351; H.-J. RÖHRIG, „Realisierende Zeichen“ oder „Zeichen einer heiligen Sache“. *Das Sakramentsverständnis des hl. Thomas von Aquin als Anfrage an gegenwärtige Sakramententheologie*, in: *Lebendiges Zeugnis* 58 (2003) 101–116; D. BERGER, *Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen*, Siegburg 2004; K. HEDWIG, „Efficiunt, quod figurant“. *Die Sakramente im Kontext von Natur, Zeichen und Heil*, in: A. SPEER (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005, 401–425.

²⁵ Vgl. etwa die entsprechenden Arbeiten von E. SCHILLEBEECKX, *Christus: Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 23–26; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Mainz 1963; DERS., *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: *MySal* IV/1, 309–356, sowie R. SCHULTE, *Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments*, in: *MySal* IV/2, 46–155; E. JÜNGEL – K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg 1971; Th. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz ⁷1998, 36–53.

²⁶ Wobei gleich notiert sei, dass die Einsetzung der sieben Sakramente bereits durch die Reformatoren, vollends durch die historisch-kritische Exegese problematisiert worden ist. Das gilt auch dann, wenn man in Rechnung stellt, dass

und Form, Wirkung, Spender und Empfänger als selbstverständlich empfunden und entsprechend erörtert. Es wäre falsch, diesen Fragekatalog auch für die heutige Theologie als selbstverständlich zu unterstellen. Daher wird eine geschichtliche Hermeneutik der Fremdheit auch Differenz und Abstand zu heutigen Fragestellungen offen notieren, ohne darum bereits das heutige Frageinteresse für kanonisch und nicht seinerseits für hinterfragbar zu halten.

Drittens stößt die Vorstellung, Gott würde in materiellen Zeichen leibhaftig begegnen, auf Unbehagen. „Unser angeblich so welt- und leibfreudiges Geschlecht“ – so Otto Hermann Pesch in erfrischend deutlicher Diktion – „entpuppt sich schnell als eine Heerschar von ‚Platonikern‘, wo es gilt, sich vorzustellen, Gott und seine Liebe könnten uns in materiellen, leiblichen Zeichen, also ‚eingepackt‘ in materielle Dinge, begegnen.“²⁷ Der Verdacht der Verdinglichung der Gnade steht hier schnell im Raum. Die Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* und die theologische Konzentration auf die Konsekrationsformel scheint einem magischen Verständnis der Sakramente Vorschub zu leisten, das heute inakzeptabel ist (wenn es das nicht schon immer war). Allerdings könnte die Akzentuierung des objektiven Charakters der Sakramente auch ein unverzichtbarer Hinweis darauf sein, dass „Erlösung und Heil nicht von Menschen bewerkstelligt werden können“, hier also ein grundlegender „Unterschied zu der (in Wellen der Esoterik immer wieder praktizierten) Magie“²⁸ besteht. Unbestritten aber ist man heute eher geneigt, Sakramente als „Zeichen der Nähe Gottes“²⁹, als privilegierte Orte der Gottesbegegnung zu deuten. Eine Sakramententheologie, die primär auf Kategorien der Kausalität zurückgreift und vor allem am wirksamen Zustandekommen, an Gültigkeit und Fruchtbarkeit der Sakramente interessiert ist, scheint für die personale Dimension der Sakramente ein ebenso schwach ausgeprägtes Sensorium zu haben wie für den liturgischen Zusammenhang.³⁰ Nach dem Durch-

der Begriff der *institutio* bei den scholastischen Theologen eher weit gefasst ist und über das Wirken Jesu auch das der Apostel und des Heiligen Geistes in der Kirche umschließt.

²⁷ PESCH, *Thomas von Aquin*, 357.

²⁸ H. VORGRIMLER, Art. *Sakrament*, in: LThK³ 8 (1998) 1440–1445, hier 1443.

²⁹ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*.

³⁰ Vgl. F.-J. NOCKE, *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf 1997, 60.