

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

VERBORGENE GEGENWART UND BETRACHTENDES VERWEILEN

Zur poetischen Theologie des Hymnus «Adoro te devote»

Immerdar in der Ewigkeit leben, um die Zeit zu nützen;
sich unablässig sammeln, wenn man sich bereichern
und zugleich ohne Maß ausgeben will.

MAURICE BLONDEL¹

Der Hymnus *Adoro te devote* ist ein beeindruckendes Zeugnis mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit, das ursprünglich auf den Augenblick der Elevation der konsekrierten Hostie während des Hochgebets bezogen ist. Nicht zufällig ist das Gedicht unter dem Titel *Oratio in Praesentia Corporis Christi* tradiert² und dann auch außerhalb der Messe zur Anbetung des Allerheiligsten herangezogen worden.³ Anders als etwa die Fronleichnamshymnen *Lauda Sion*⁴ und *Pange lingua*⁵, in denen Thomas von Aquin das Mysterium der Eucharistie in poetischer Sprache zum Ausdruck bringt, weist das Gebet *Adoro te devote* eine direkte Anredestruktur auf. Es ist die im Zeichen des Brotes verhüllte Gegenwart Christi, die das Gebet provoziert. Der Charakter eines innigen Zwiegesprächs wird durch die ungewöhnliche Häufung der Personalpronomina, die emphatischen Vokative und Namensanrufungen unterstrichen.

Bevor eine theologische Interpretation des Hymnus versucht wird, sei eine Vorbemerkung gestattet, die sich auf die Frage nach der möglichen Aktualität mittelalterlicher Eucharistiespiritualität bezieht. Man hat der (spät)mittelalterlichen Schaufrömmigkeit oft eine *Verdinglichung* des eucharistischen Brotes vorgeworfen, hat bemängelt, dass durch die forcierte Hostienverehrung der Mahl- und Gemeinschaftsaspekt der Eucharistie verdunkelt worden sei. Gerade die Fokussierung auf den Augenblick der Wandlung, der durch die Elevation der konsekrierten Gaben augenfällig inszeniert⁶ und durch das Geläut der Kirchenglocken auch *extra muros ecclesiae* akustisch wahrnehmbar gemacht wurde, habe das Sensorium für den Gesamtzusammenhang der eucharistischen Liturgie nicht selten stark verkümmern lassen. Der Priester brachte am Alter das eucharistische Opfer dar, die Gläubigen verrichteten parallel dazu Gebete und kommunizierten in aller Regel nur mit den Augen. Ein starkes Gefühl der persönlichen Unwürdigkeit führte dazu, dass der

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Kommunionempfang immer mehr durch den visuellen Kontakt bei der Elevation ersetzt wurde. Die Initiative Papst Pius X., den regelmäßigen Kommunionempfang der Gläubigen zu fördern sowie die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts mit ihrer Neuorientierung an den biblischen und patristischen Quellen der Liturgie haben – um es abgekürzt zu sagen – diese Engführung korrigiert und den Gedanken der tätigen Teilnahme (*actuosa participatio*) aller Gläubigen wieder ins Zentrum des kirchlichen Bewusstseins gerückt.

Gleichwohl dürfte eine Kritik, welche in der mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit nichts als eine verhängnisvolle, längst obsolet gewordene Entgleisung zu erkennen glaubt, einen anderen Aspekt übersehen: die Tatsache nämlich, dass gerade die Materialität des eucharistischen Zeichens vor dem Missverständnis bewahrt, die sakramentale Gegenwart Christi sei abhängig von der Bewusstseins- oder Erinnerungsleistung des Beters bzw. der versammelten Mahlgemeinschaft.⁷ Es ist die verborgene Präsenz Christi, welche die Gegenwart des Beters sammelt und bestimmt, nicht umgekehrt. Würde die eucharistische Gegenwart erst durch die Aufmerksamkeit des Beters (oder der versammelten Gemeinschaft) zustande kommen, wäre sie gleichsam gebunden an den subjektiven (oder kollektiven) Akt einer Bedeutungszuschreibung, spiegelte sich das endliche Bewusstsein lediglich *im andern seiner selbst* und betete letztlich sein eigenes Produkt an. Man hätte es in der Tat mit einer Form spiritueller Idolatrie zu tun, würde man das anbeten, was man zuvor *selbst* in einem feierlichen Akt als heilig deklariert hat.⁸

Vor diesem Hintergrund lässt sich gerade in der *dinglichen* Vermittlung der eucharistischen Präsenz ein elementarer Vorzug sehen. Das materielle Zeichen des Brotes erlaubt uns nämlich, die irreduzible Exteriorität der Gegenwart Christi wahrzunehmen.⁹ Wie wir beim Empfang der Kommunion nicht einfach den Leib Christi in unser organisches Leben assimilieren, sondern vielmehr selber in den mystischen Organismus des Leibes Christi assimiliert werden¹⁰, so stellen wir bei der eucharistischen Betrachtung nicht Christus in den Horizont unserer Gegenwart, sondern werden selbst in den Horizont der Gegenwart Christi hineingenommen, der unsere Zeit übergreift: derselbe Christus gestern, heute und in Ewigkeit. Dies geschieht selbstverständlich nur, wenn wir uns in seine Gegenwart hineinnehmen lassen. Wer sich die Zeit nimmt und seine von Sorgen durchsetzte Gegenwart bewusst in die Gegenwart Christi hineinstellt, der wird sein Leben mit anderen Augen, genauer mit den Augen des Anderen sehen: «Je Le vise et Il me vise.»¹¹ In diesem Wort findet sich das Wesen der eucharistischen Betrachtung auf den Punkt gebracht, das heute vielen Gläubigen fremd geworden zu sein scheint. Dabei konfrontiert uns die Anwesenheit des Allerheiligsten mit einer Wirklichkeit, die unsere immer begrenzte interimistische Aufmerksamkeit überschreitet. Der in der Gestalt des Brotes anwesende Christus ist es, der uns zum Verweilen einlädt; er ist es, der unser vagabundierendes Bewusstsein sammelt und zentriert; er ist es, der unser Leben ändern will. Kontemplative Eucharistiefrömmigkeit reagiert damit immer auch auf die Tatsache, dass im Augenblick des Empfangs der Hostie (und in den wenigen Minuten danach) das Unermessliche kaum zu ermessen ist, dass Jesus Christus, der in seinem Leben und Sterben alles für uns gegeben hat, sich hier in sakramentaler Gestalt neu schenkt. Die Tatsache, dass wir die eucharistische Gabe, das *corpus Christi*, immer nur unzureichend würdigen können, versucht das betrachtende Verweilen vor der

verborgenen Gegenwart Christi auszugleichen. Eucharistische Anbetung sollte daher nicht einfach als Konkurrenz, sondern als komplementäre Entsprechung zur liturgischen Feier der Eucharistie verstanden werden. Gerade in unserer von Hektik und Aktionismus geprägten Lebenswelt kann das Innehalten eine heilsame Unterbrechung sein. Im meditierenden Nachvollzug des unbedingten Selbsteinsatzes Jesu ist die eucharistische Anbetung darüber hinaus Anstoß, sich im eigenen Handeln von der Aufmerksamkeit für die anderen bestimmen zu lassen. Mit Christus kommunizieren, vor der Gabe seiner Gegenwart verweilen heißt deshalb immer auch, sich hineinnehmen zu lassen in seine zuvorkommende Haltung den anderen gegenüber. Denn wer «Gottes Antlitz nicht aus der Kontemplation kennt, wird es in der Aktion nicht wiedererkennen, selbst dann nicht, wenn es ihm aus dem Antlitz der Erniedrigten und Beleidigten entgegenleuchtet.»¹² Kommunion und Kontemplation gehören daher zusammen, und der Generalverdacht einer weltflüchtigen, auf die reine Innerlichkeit fixierten Spiritualität geht an der Sache vorbei.

Das betrachtende Verweilen vor dem Allerheiligsten kann nun schweigend erfolgen, es kann sich aber auch in doxologischer Sprache äußern, die sich in die Modi des Preisens, Dankens und Bittens auffächert. Eine der poetisch dichtesten Zeugnisse mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit ist der Hymnus *Adoro te devote*, der mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit von Thomas von Aquin verfasst wurde. Er wird hier in der kritischen Rekonstruktion von Robert Wielockx¹³ geboten und mit einer möglichst wörtlichen Übersetzung ins Deutsche versehen:

¹ ADORO TE DEVOTE, latens veritas,
te quae sub his formis vere latitas.

Tibi se cor meum totum subicit,
quia te contemplans totum deficit.

⁵ Visus, tactus, gustus, in te fallitur,
sed auditu solo tute creditur.
Credo quidquid dixit dei filius,
nihil veritatis verbo verius.

In cruce latebat sola deitas,
¹⁰ sed hic latet simul et humanitas.

Ambo vere credens atque confitens,
peto quod petivit latro paenitens.
Plagas sicut Thomas non intueor,
deum tamen meum te confiteor.

¹⁵ Fac me tibi semper magis credere,
in te spem habere, te diligere.

O memoriale mortis domini,
Panis vivus vitam praestans homini.

Ich bete dich hingebungsvoll an, verborgene Wahrheit, / dich, die du unter diesen Gestalten wahrhaft verborgen bist.

Dir unterwirft sich mein ganzes Herz, / weil es dich ganz betrachtend unzulänglich ist. / Gesicht, Tastsinn und Geschmack täuschen sich in Dir, / aber durch Hören allein wird sicher geglaubt. / Ich glaube, was auch immer gesagt hat Gottes Sohn, / nichts [ist] wahrer als der Wahrheit Wort.

Am Kreuz war verborgen allein die Gottheit, / aber hier ist zugleich auch verborgen die Menschheit.

Beide wahrhaft glaubend und bekennend, / suche ich, was der büßende Schächer gesucht hat. / Wie Thomas sehe ich die Wunden nicht, / dennoch bekenne ich dich als meinen Gott.

Mach, dass ich dir immer mehr glaube, in dich Hoffnung setze, dich liebe.

O Denkmal an den Tod des Herrn, / lebendiges Brot, das dem Menschen Leben gewährt.

Praesta mihi semper de te vivere,
²⁰ et te mihi semper dulce sapere.

Gewähre mir, immer von dir zu leben,
 und dass du mir immer süß schmeckst.

Pie pellicane, Iesu domine,
 me immundum munda tuo sanguine.

Frommer Pelikan, Jesus Herr, / mich
 Unreinen reinige durch dein Blut.

Cuius una stilla salvum facere,
 totum mundum posset omni scelere.

Davon ein Tropfen könnte heil ma-
 chen/die ganze Welt von jeder Schuld.

²⁵ Iesu, quem velatum nunc aspicio,
 quando fiet illud quod tam sitio?
 te revelata cernens facie,
 visu sim beatus tuae gloriæ.

Jesus, den ich verhüllt jetzt anblicke, /
 wann wird jenes geschehen, wonach
 ich so dürste? / Dich mit unverhültem
 Angesicht sehend, / durch die Schau
 deiner Herrlichkeit möge ich selig sein.

Amen.

Amen.

Lange wurde die Authentizität des *Adoro te devote* in Frage gestellt, die Verfasserschaft des Thomas von Aquin in Zweifel gezogen. In der ersten Biographie des Aquinaten, die aus der Feder des Wilhelm von Tocco stammt, wird berichtet, Thomas habe dieses Gebet auf dem Sterbebett geschrieben, um ein letztes Mal Zeugnis von seinem Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie abzulegen. Die kritische Edition der *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* durch Claire Le Brun-Gouanvic¹⁴ und die Studien von Robert Wielockx haben die Zweifel an der Verfasserschaft des Thomas zerstreuen können.¹⁵ Insbesondere Wielockx hat für die Verfasserschaft des Thomas drei Argumente beigebracht. 1. Von den 51 bekannten Textzeugen überliefern 44 ausdrücklich den Namen des Thomas von Aquin, von keiner Version wird hingegen der Hymnus einem anderen Verfasser zugeschrieben. 2. Die Geographie der handschriftlichen Überlieferung verweist in die Nähe von Neapel, den Entstehungsort der *Ystoria sancti Thome*. 3. Über die externen Kriterien hinaus können die poetische Form sowie der theologische Gehalt die Autorschaft des Thomas von Aquin bestätigen.

Zum Aufbau

Lenkt man die Aufmerksamkeit auf die Gestaltung der Endsilben, dann wird leicht erkennbar, dass sich der Hymnus in zwei große, symmetrische Teile untergliedert: Während die Verse 1-14 *konsonantisch* enden, weisen die Verse 15-28 eine *vokalische* Endung auf. Die weitere Binnendifferenzierung der beiden Teile lässt sich an der Reimstruktur ablesen. Was den ersten Teil des Hymnus anlangt, so fällt auf, dass die Verse 1-2 und 9-10 denselben Endreim (*-itas*) aufweisen. Sie umrahmen die Verse 3-8, die drei thematisch eng verbundene Distichen bilden. Zugleich ist bemerkenswert, dass der erste Teil des Hymnus über diese Inklusion hinaus zwei weitere Distichen umfasst (VV. 11-14), die man mit Wielockx als «Kadenz» bezeichnen kann. Die poetische Struktur folgt also einer «Inklusion bei gleichzeitiger Exklusion»¹⁶.

Dasselbe Gestaltungsprinzip lässt sich auch für den zweiten Teil des Hymnus aufweisen, allerdings mit einer signifikanten Abweichung. Die drei Distichen 15-16, 19-20 und 23-24 kommen in der Endreimgestaltung (-ere) überein. Damit steigt die Zahl der inkludierenden Verse von vier im ersten Teil (Verse 1-14) auf sechs im zweiten Teil des Hymnus (Verse 15-24). Entsprechend ist auch die Struktur der umrahmten Verse verschieden. Statt eines ungeteilten Blocks, wie er den ersten Teil bestimmt (Verse 3-8), gibt es im zweiten Teil zwei voneinander getrennte Distichen, die jeweils eigens umrahmt sind und durch emphatische Anrufungen auffallen (Verse 17-18 und 21-22). Die letzten vier Verse (25-28) bilden eine Art Schlusskadenz. Bei der Interpretation wird auf diese Struktur zu achten sein.

Interpretation

Der Hymnus beginnt mit dem Vers: *Adoro te devote, latens veritas*. Der Beter, der angesichts der elevierten Hostie innehält oder vor dem Allerheiligsten betrachtend verweilt, hebt an, zu sprechen und bringt seine Anbetung ins Wort. Er tut dies in einer Sprache, welche die affektive Dimension des Gebets offen zum Ausdruck bringt: «hingebungsvoll – *devote*» vollzieht er den Akt der Anbetung, der einem Du gilt, das als *verborgene* Wahrheit (*latens veritas*)¹⁷ angedredet wird.¹⁸ Damit ist das Motiv genannt, das den ersten Teil des Hymnus bestimmen wird: die unter den Zeichen von Brot und Wein verborgene Gegenwart Jesu Christi. Die Wichtigkeit dieses Motivs ist daran ablesbar, dass es nicht nur im Eingangsdistichon klangvoll und in chiasmischer Verschränkung aufgeführt wird (*latens veritas – vere latitas*), sondern auch in den VV. 9-10 wieder aufgenommen und auf die Gottheit (*deitas*) und Menschheit (*humanitas*) Jesu Christi bezogen wird. Der umrahmte Block dazwischen (VV. 3-8) geht der Frage nach, wie man Zugang zu dieser verborgenen Wahrheit finden kann, und stellt heraus, dass es der Augen des Glaubens bedarf, um die eucharistischen Zeichen richtig zu lesen, um im Sichtbaren die unsichtbare Wirklichkeit Christi zu erkennen.

Durch die Akzentuierung der *Verborgenheit* wird zugleich dem Missverständnis vorgebeugt, man könne über diese Wahrheit, die Christus ist (vgl. Joh 14,6), verfügen, als habe man ein fertiges Bild von ihr, dessen man sich bemächtigen könnte. Die Wahrheit ist da und zugleich nicht da, und die Akzentuierung dieser Latenz konvergiert mit dem Bilderverbot des Alten Testaments darin, dass sie auf die Unverfügbarkeit der göttlichen Gegenwart abhebt. Die gläubige Antwort auf die Präsenz der *latens veritas* ist Anbetung (*adoratio*) – ein Akt, der allein Gott vorbehalten ist und nur deshalb auf Christus ausgedehnt werden kann, weil dieser als Mensch zugleich mit dem ewigen Wort des Vaters hypostatisch geeint war. Jesus Christus aber hat beim letzten Abendmahl seine Gegenwart an die Zeichen von Brot und Wein gebunden. Daher gilt der Eucharistie Anbetung, wie bereits Augustinus einschärft: «Und weil der Herr in seinem Fleisch hier [sc. auf Erden] gewandelt ist, hat er uns dieses Fleisch zum Heil gegeben; niemand aber isst jenes Fleisch, wenn er es nicht zuvor angebetet hat [...] und wir sündigen nicht nur keineswegs, wenn wir es anbeten, sondern wir sündigen, wenn wir es nicht anbeten.»¹⁹ Die Anbetung Christi in der Eucharistie hat insofern eine idolkritische Note, als sie die Anbetung endlicher Größen ausschließt. In seinen Erläuterungen zum Dekalog hat Thomas festgehalten:

«Ein großes Unrecht tut Gott, wer irgendetwas an seine Stelle setzt.»²⁰ Dies ließe sich auf den eucharistietheologischen Zusammenhang übertragen: Christus im Sakrament anzubeten heißt dann, darauf zu verzichten, seine Seligkeit im Reichtum, der Ehre, dem guten Ruf, der Macht, der Lust oder anderen geschöpflichen Substituten zu suchen.²¹ Wer sein Herz an irdische Güter hängt, verklavt sich selbst; umgekehrt ermöglicht gerade die rechte Gottesverehrung eine Freiheit im Umgang mit den *bona temporalia*. Die Differenz zwischen Anbetung und Idolatrie ist im eucharistietheologischen Kontext auch deshalb wichtig, weil es bei der Elevation der Hostie oder der Anbetung des Allerheiligsten nicht darum geht, die sinnlich wahrnehmbaren Zeichen von Brot und Wein als kultische Objekte zu verehren, sondern die in den Zeichen von Brot und Wein verhüllte Wahrheit selbst. Der Vorwurf der Verdinglichung und materiellen Idolatrie, der im Blick auf bestimmte Verdinglichungstendenzen in der Frömmigkeitspraxis des (Spät)Mittelalters seine Berechtigung haben mag, verfehlt den entscheidenden Punkt der Transsubstantiationslehre, derzufolge nach der Konsekration gerade keine geschaffene Substanz, sondern nur die Substanz des Leibes Christi zurückbleibt.²²

Der Glaube als Zugang zur verborgenen Wahrheit

Aber wie erhält der Beter Zugang zu dieser verborgenen Wahrheit? Die drei folgenden Distichen (Verse 3–8) umkreisen genau diese Frage. Dass etwas Kleines – die Hostie – ein unendlich Großes – den *totus Christus* – enthalten könne, ist der Vernunft nicht plausibel. Dennoch bekennt der Beter, sein ganzes Herz (*cor meum totum*) dem göttlichen Du unterwerfen zu wollen. Eine Rhetorik der Intimität prägt die Sprache des Hymnus, welche die uneingeschränkte Selbstübergabe des Beters an das Du des eucharistischen Christus eindrücklich zum Ausdruck bringt. Der Akt dieser Selbstübergabe erfolgt, weil die Betrachtung der verborgenen Gegenwart des göttlichen Du (*te contemplans*) dieses Mysterium nicht einzuholen vermag.²³ Anders als theologische Begriffsarbeit, die den *intellectus fidei* zu erfassen sucht und sich definitorischer Sprache bedient, bezieht die poetische Diktion des Hymnus hier die ganze Person des Beters ein und erweitert das sprachliche Register um affektive Ausdrucksqualitäten. Beim betrachtenden Verweilen bekennt der Beter, dass er die Gegenwart des *corpus Christi verum* in den Gestalten von Brot und Wein²⁴ nicht erkennen kann. Das Mysterium des Glaubens transzendiert das intellektuelle Vermögen, übersteigt aber auch die Wahrnehmungskapazität der Sinne: *Visus, tactus, gustus in te fallitur*. Erst der Glaube eröffnet den Zugang zur Wahrheit des eucharistischen Mysteriums.²⁵ Er bildet nicht zufällig einen thematischen Schwerpunkt des Hymnus, dem nun weiter nachzugehen ist.

Analysiert man den poetischen Text genauer, dann lassen sich vier Stellen finden, die auf das Motiv des Glaubens eingehen: Zunächst wird herausgestellt, dass der Glaube vom Hören kommt (V. 6: *auditu creditur*, vgl. Röm 10,17: *ergo fides ex auditu*). Über visuelle, geschmackliche oder taktile Zugänge lässt sich die Wahrheit des eucharistischen Mysteriums nicht erreichen. Das Hören widersetzt sich der empirischen Evidenz der anderen Sinne und stiftet gerade dadurch den Glauben (*auditu solo*).²⁶ Darüber hinaus scheint der Vers zunächst nichts zu sagen, denn er verzichtet auf eine nähere Bestimmung des Inhalts oder der Motivation des Glaubens.

Erst im nächsten Distichon (VV. 7-8) kommen wieder personale Kategorien ins Spiel. «Ich glaube, was auch immer der Sohn Gottes gesagt hat / *Credo, quidquid dixit dei filius.*» Der äußerlich bleibende und unpersönliche Charakter des *creditor* wird weiter bestimmt: *credo*. Das Ich des Beters (1. Person Singular) vollzieht den Akt des Glaubens, und das nicht näher spezifizierte *credendum* ist das, was der Sohn Gottes gesagt hat. Dass überhaupt die unendliche Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrückt wurde, ist der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu verdanken. An anderer Stelle hat Thomas deutlich gemacht, dass das Motiv der Menschwerdung²⁷ die überströmende Güte (*bonitas*) des göttlichen Wesens ist, sich den anderen mitzuteilen (*se aliis communicare*). Jesus Christus kann daher als die Fleisch gewordene *communicatio* Gottes bezeichnet werden. Was Christus gesagt hat, hat darum göttliche Autorität. Und im Hymnus wird emphatisch die unübertreffliche Autorität seines Wortes affirmiert: «Nichts ist wahrer als das Wort der Wahrheit / *nihil veritatis verbo verius.*»²⁸ Man wird an dieser Stelle nicht vergessen dürfen, dass Christus, das Wort der Wahrheit, beim letzten Abendmahl die *verba testamenti* selbst gesprochen hat: *Hoc est corpus meum*. Der Wahrheitsanspruch, der mit diesem Wort verbunden ist, markiert eine besondere Herausforderung für den Glauben. «Zweifle nicht, ob das wahr sei. Nimm vielmehr die Worte des Erlösers im Glauben auf. Da er die Wahrheit ist, lügt er nicht»²⁹ – zitiert Thomas in der *Summa theologica* ein Wort des Cyrill von Jerusalem, das sich auf die *verba testamenti*: «Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird» (Lk 22,19) bezieht.

Auf diesen Wahrheitsanspruch geht der dritte Bezug ein (V. 11). Das Distichon davor (VV. 9-10) hatte das Motiv der Verborgenheit beleuchtet und eine eigen-tümliche Verschärfung festgehalten: Am Kreuz war allein der gemartete Mensch sichtbar – *ecce homo* –, die Gottheit Christi blieb verhüllt, in den eucharistischen Gestalten hingegen ist auch die Menschheit Christi verborgen. An diese doppelte Verborgenheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi in der Eucharistie glaubt der Beter und er bekennt seinen Glauben offen (V. 11: *Ambo vere credens atque confitens*). Der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis ist dem Hymnus wichtig (vgl. die Derivate von *confiteri* in V. 11 und V. 14).³⁰ Man kann hier zunächst eine Anspielung auf den Römerbrief entdecken, in dem es heißt: «Wenn du mit deinem Mund (*in ore tuo*) bekenntst Jesus ist der Herr und in deinem Herzen (*in corde tuo*) glaubst Gott hat ihn von den Toten auferweckt, wirst du selig sein» (Röm 10, 9).³¹ Aber der Hymnus selbst spielt zur Verdeutlichung eine biblische Szene ein, an welcher die rettende Wirkung des Bekenntnisses deutlich wird. Der Schächer, der zusammen mit Jesus gekreuzigt wird, bereut seine eigene Schuld und wendet sich mit einer Bitte an Jesus, die einen konfessorischen Akt einschließt: «Herr, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst – *Domine, memento mei cum veneris / in regnum tuum*» (Lk 23,42: Vulgata).³² Dem Schächer war die Gottheit Christi verborgen, er sah nur den geschundenen Leib des Gekreuzigten, dennoch adressiert er seine Bitte an den Herrn: *Domine* ... Für den Beter des Hymnus wird der Schächer deshalb zu einer Identifikationsfigur, er macht sich dessen Verlangen nach Heil zu eigen, obwohl er nicht einmal die Menschheit Jesu sehen kann. Nicht zufällig spielt der Aquinate im darauf folgenden Distichon auf die Szene des Thomas an, der als *discipulus dubitans*³³ sichtbare Beweise fordert und erst die Male des Gekreuzigten sehen und seine Finger in die Seitenwunde hineinlegen will, bevor

er zu glauben bereit ist. Thomas, der Apostel, setzt auf die Evidenz des Sinnlichen, das Hören (*auditus*) reicht ihm nicht, er will nur durch *visus* und *tactus* glauben.³⁴ Als der Auferstandene den versammelten Jüngern ein zweites Mal erscheint und diesmal auch Thomas zugegen ist, gewährt ihm Christus, seinen verklärten Leib (*corpus glorificatus*) zu sehen und zu betasten. Er bietet Thomas gleichsam die empirische Verifikation, die er verlangt hat, allerdings nicht ohne die Mahnung an ihn zu richten: «Sei nicht ungläubig, sondern gläubig» (Io 20,27: *noli esse incredulus, sed fidelis*). Der überwältigte Thomas legt ein *Bekenntnis* ab, das sich wiederum auch der Beter des Hymnus zu eigen macht: «Mein Herr und mein Gott.»³⁵ In seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium attestiert ihm der Aquinate, angesichts der Erscheinung Christi sofort zu einem guten Theologen (*bonus theologus*)³⁶ avanciert zu sein, der den wahren Glauben bekennt. «Mein Herr» bezieht sich, wie Thomas christologisch ausbuchstabiert, auf die *humanitas* Christi, die sich sehen und betasten lässt; «Mein Gott» auf die *divinitas* Christi, die sich weder sehen noch betasten lässt.³⁷ Thomas, der Apostel, kommt also über das Sehen zum Glauben, aber das Sehen hebt in diesem Fall den Glauben nicht auf, denn «eines hat er gesehen, ein anderes hat er geglaubt. Den Menschen hat er gesehen und Gott hat er glaubend bekannt, als er sagte: «Mein Herr und mein Gott»³⁸. So beschließt der auferstandene Christus die Szene mit dem Wort: «Selig, die nicht sehen, und doch glauben» (Io 20,29: *beati qui non viderunt, sed crediderunt*). Und dieser Makarismus bezieht sich, wie ebenfalls im Johannes-Kommentar angemerkt wird, «auf uns»³⁹. Die vergangene Episode sei für die Zukunft von Nutzen, weil sie die Gewissheit des Glaubens stärke. Außerdem sei es verdienstvoller, nicht zu sehen und zu glauben, als zu glauben, weil man gesehen hat.⁴⁰

Aber ist es möglich, aus eigener Kraft zu glauben? «Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube», heißt es in Goethes *Faust*. Darauf, dass der Glaube selbst eine Gabe ist, auf die man keinen Anspruch hat, die man nicht erzwingen, sondern allenfalls erbitten kann, weist die vierte und letzte Stelle hin, die auf den Glauben Bezug nimmt. Sie findet sich bereits im zweiten Teil des Hymnus und lautet: «Mach, dass ich dir immer mehr glaube / *Fac me tibi semper magis credere.*» Diese Bitte bildet geradezu das Scharnier zwischen den beiden Hälften des Hymnus (V. 17). Während nämlich der erste Teil dem Motiv der verborgenen Wahrheit (*veritas*)⁴¹ gewidmet ist, nimmt der zweite Teil eine poetische Weiterführung vor, insofern nun die lebensstiftende Kraft dieser Wahrheit ins Zentrum rückt (*vita*). Die Hingabe an den sakramentalen Christus hat Auswirkungen auf das Leben der Christen.

In und aus Christus leben

Im zweiten Teil des Hymnus verdichtet sich das Zwiegespräch zwischen dem Beter und dem eucharistischen Christus. Schon von der Diktion her fallen die emphatischen Vokative und Namensanrufungen (V. 17: *O memoriale*; V. 21: *Pie Pellicane, Iesu domine*; V. 25: *Iesu*) ins Auge, ebenso die flehenden Bitten in Imperativform (V. 15: *fac me*; V. 19: *praesta mihi*; V. 22: *munda*).

Der Beter wendet sich erneut an Christus, diesmal im Sprechakt der Bitte. Weil er darum weiß, dass er aus eigenen Stücken nicht in der Lage ist, Christus nachzuahmen, bittet er in rhetorisch eindringlicher Form⁴² um Hilfe. Die erste Bitte gilt,

wie bereits erwähnt, der Stärkung des Glaubens. Statt auf sich selbst zu bauen und sich der *incurvatio in seipsum* zu überlassen, geht es dem Beter darum, die *conversio ad Deum* immer neu zu vollziehen, um im Glauben gefestigt zu werden. Gleiches gilt für die Hoffnung (*Fac me in te spem habere*). Auch hier ist klar, dass es dem Menschen nicht möglich ist, aus eigener Kraft das ewige Leben zu erlangen. Es gilt, seine Hoffnung auf den zu setzen, der durch sein Sterben den Tod überwunden hat und dadurch zum Anführer des Lebens geworden ist. Schließlich wird um die Gabe der Liebe gebeten (*Fac me te diligere*). Christus, der nichts für sich zurückbehalten, sondern alles gegeben hat, soll den Beter in seinem Leben bestimmen, auf dass auch dieser bereit sei, in und durch Christus den anderen zu geben. Schon der performative Vollzug dieser Bitte um Glaube, Hoffnung und Liebe ist Ausdruck der Hingabe (vgl. bereits V. 3), denn der Beter versucht von Christus her das zu erlangen, was er sich selbst nicht geben kann. Das Leben des Christen, der in der Gemeinschaft mit Christus steht, wird also letztlich durch die drei theologischen Tugenden *fides*, *spes* und *caritas* modelliert. Die Kraft zu diesen Tugenden, das ist die gnadentheologische Pointe, muss man sich geben lassen.⁴³

Der Ursprung der Gnade aber liegt letztlich in der Passion Christi. «O memoriale mortis domini ...» (V. 17), beschwört der Hymnus den Tod des Herrn, der im Zentrum des eucharistischen Gedenkens steht. Statt die Bedeutung dieses Ereignisses mit soteriologischen Kategorien genauer zu umreißen⁴⁴, statt – wie in *Lauda Sion* – die alttestamentlichen Figuren dieser Wahrheit zu memorieren⁴⁵, fügt Thomas der Struktur des Textes einen Hinweis ein. Die Verse 15 und 20, die das Distichon *O memoriale mortis domini* umrahmen, bilden nämlich eine chiastische Verschränkung (*me tibi semper – te mihi semper*). Das heißt: der Hymnus wird selbst zum Erinnerungsort, indem das Kreuz⁴⁶ strukturbildend in die Sprache eingezeichnet wird. Beim letzten Abendmahl hat der von seinen Jüngern scheidende Christus eine vorwegnehmende Deutung des Kreuzes vorgenommen, als er sich selbst mit dem gebrochenen Brot identifizierte. Dieses Brot, in dem der *Christus passus* sich in die Hände der anderen überliefert, ist das «lebendige Brot» (*panis vivus*), das dem, der es isst, ein Leben gewährt, das über den Tod hinausführt. «Ich bin das lebendige Brot (*panis vivus*), das vom Himmel herabgekommen ist, wenn einer von diesem Brot isst, wird er leben in Ewigkeit» (Joh 6,51). Daher die Bitte um die Gabe, «immer aus dir zu leben» (V. 19: *semper de te vivere*) und «dich immer süß zu kosten» (V. 20: *dulce sapere*). In der *manducatio spiritualis* vollzieht sich die Vereinigung mit Christus, und es ist bemerkenswert, dass Thomas an anderer Stelle ausdrücklich den Geschmackssinn (*gustus*) vor den anderen Sinnesorganen auszeichnet, weil dieser eine direkte Vereinigung mit dem wahrgenommenen Objekt vollzieht. Wer die eucharistische Speise zu sich nimmt, vermag sie zu kosten (*dulce sapere*) und mit ihr eins zu werden.⁴⁷

Der ganze Passus (VV. 15–20) – das lässt sich zusammenfassend sagen – inszeniert die intime Verbundenheit zwischen Christus und dem Beter. Sprachlich fällt die Häufung von Personalpronomina ins Auge. Die Eucharistie zeichnet sich – wie Thomas immer wieder betont – vor den anderen Sakramenten dadurch aus, dass sie nicht nur die Gnade Christi, sondern diesen selbst enthält.⁴⁸ Die Personalpronomina⁴⁹ bezeichnen den ganzen Christus (*Christus totus*), nicht bestimmte Eigenheiten, die ihm zukommen und durch Possessivpronomen zum Ausdruck gebracht

werden müssten. – Robert Wielockx hat zudem darauf aufmerksam gemacht, dass Thomas hier ein Zitat aus dem Buch Hosea geradezu wörtlich in seinen Hymnus aufnimmt: *Sponsabo te mihi in sempiternum* (Hos 2,19 – Vulgata).⁵⁰ Die Metaphorik der Vermählung wird hier herangezogen, um die eucharistische Vereinigung des Beters mit Christus zu bezeichnen. Die intertextuelle Entsprechung zwischen dem Hymnus und Hosea wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass die Stelle *Fac me tibi semper magis credere* (V. 20) ebenfalls eine auf den Glauben bezogene Referenz in Hosea 2,20 hat. Dort heißt es: *Sponsabo te mihi in fide*. Bemerkenswert ist nun, dass Thomas – anders als seine Zeitgenossen – Hosea 2,20 zitiert, wenn er den Glauben als erste Vereinigung der Seele mit Gott beschreibt, so nicht nur im Sentenzenkommentar⁵¹, sondern auch in seiner Erläuterung zum Credo.⁵²

Es scheint, als habe Thomas den Text des Hosea im Ohr gehabt, als er den Hymnus *Adoro te devote* schrieb und die Wendungen *me tibi semper* und *te mihi semper* prägte. Durch die Reziprozität dieser Wendungen soll deutlich gemacht werden, dass die Vereinigung Jesu mit dem Beter in der Eucharistie ihre Vollen- dung in der Vereinigung des Beters mit Jesus durch Glaube und Liebe (*per fidem et caritatem*) findet. Dieser Vereinigung kann allerdings das Hindernis der Sünde entgegenstehen, daher der Ruf: «*Pie pellicane, Iesu domine*». Die emphatische Anrufung des Namens Jesu erfolgt nicht zufällig dort, wo die Bitte um Vergebung der Sünden literarisch kunstvoll vorgetragen wird (*me immundum munda tuo sanguine*). Der Name «Jesus» bedeutet «Heiland» und «Retter» (*salvator*, vgl. Mt 1,21), worauf Thomas an anderer Stelle ausdrücklich aufmerksam macht.⁵³ Auch das Motiv des Pelikans erinnert an das Blut, das Christus für alle vergossen hat.⁵⁴ Ein Tropfen davon hätte gereicht, um die ganze Welt zu erlösen, spielt das folgende Distichon einen Topos ein, der sich auch sonst im Werk des Aquinaten findet.⁵⁵

Eschatologischer Ausblick

Die abschließende Kadenz (VV. 25–28) öffnet die Perspektive ins Eschatologische und bringt die Sehnsucht des Beters nach der unmittelbaren Schau des auferstandenen Christus zum Ausdruck. Auch wenn der Hymnus die Eucharistie nicht als Vorgeschmack des himmlischen Hochzeitsmahls bezeichnet, so bringt er doch die gegenwartsüberschreitende Dimension des sakramentalen Zeichens ins Wort. Das Motiv der Verborgenheit, das gleich zu Beginn des Hymnus eingespielt wurde, wird am Ende aus rahmenkompositorischen Gründen wieder aufgenommen und diesmal mit der drängenden Frage nach der Aufhebung dieser Verborgenheit verknüpft. Betrachtet man die Interpunktion, dann fällt ins Auge, dass sich an dieser Stelle des Hymnus die einzige Frage findet (V. 26); sie ist direkt an Jesus adressiert (vgl. die emphatische Namensanrufung in V. 25) und verbindet die Spannung zwischen «verhüllt» und «unverhüllt» mit der temporalen Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft: «Jesus, den ich verhüllt jetzt (*nunc*) anblicke, wann *wird es geschehen (fiet)*, wonach ich so dürste?» Die personale Begegnung mit dem zeichenhaft verhüllten Christus provoziert die Frage nach einer Überschreitung der sakramentalen Ordnung. Denn es gibt einen Durst, der durch die Eucharistie gerade auch deshalb bewusst gemacht wird, weil sie ihn nicht vollends zu stillen vermag: die Sehnsucht nach der Schau von Angesicht zu Angesicht. Aber wann diese Seh-

sucht erfüllt werden wird, bleibt offen. Die Textur der Schlusskadenz ist dominiert von Futur- und Konjunktivformen⁵⁶, und die Sehnsucht artikuliert sich bezeichnenderweise in Termini des Sehens, die auf biblische Referenzen anspielen (V. 25: *aspicio*; V. 27: *revelata cernens facie*; V. 28 *visu*). Am bekanntesten ist die Stelle aus dem ersten Korintherbrief, in der Paulus das jetzige Sehen durch einen Spiegel in Rätselgestalt (*nunc per speculum in aenigmate*) dem einstigen Sehen von Angesicht zu Angesicht (*tunc autem facie ad faciem*) gegenüberstellt (vgl. 1 Kor 13,12). Thomas modifiziert die paulinische Antithetik allerdings, wenn er sie auf den eucharistie-theologischen Zusammenhang überträgt. Denn der hier und jetzt noch durch das Zeichen des Brotes verhüllte (*velatum*) Leib Christi möge, so der Wunsch des Beters, dereinst unverhüllt (*revelatum*) sichtbar sein. Interessant ist, dass die Hierarchie der Sinne damit verändert wird: Während der Zugang zur verborgenen Wahrheit der Eucharistie über das Hören erfolgte (*auditus*), welches das «Wort der Wahrheit» gläubig aufnahm, konzentriert sich die eschatologische Sehnsucht ganz auf die Anschauung (*visus*). Ohne dass die Hymne selbst darüber näheren Aufschluss gäbe, scheint Thomas davon auszugehen, dass der Auferstehungsleib der Seligen mit verklärten Sinnesorganen ausgestattet sein wird, welche die Menschheit des erhöhten Christus wahrnehmen, auch wenn er im Blick auf die *visio beata Dei* immer hervorhebt, dass diese *unmittelbar*, also ohne bildliche Repräsentationen im Geist des Schauenden erfolgt. Das Wesen Gottes, des Schöpfers, kann nicht durch irgendwelche geschöpflichen Vermittlungen geschaut werden, daher befähigt Gott den Intellekt der Seligen eigens durch das *lumen divinae gloriae*, ihn *essentialiter* zu schauen.⁵⁷ Festzuhalten bleibt, dass *in statu viae* die Gegenwart des Leibes Christi in den Gestalten von Brot und Wein dem Zeugnis der Sinne unzugänglich bleibt, während *in patria* dem verklärten Auge der Seligen die von den Wundmalen gezeichnete Menschheit des erhöhten Herrn sichtbar ist.⁵⁸ Es bedarf hier keiner sakramentalen Vermittlung mehr: Wo Christus in eigener Gestalt (*in propria specie*) erscheint, wird die *species sacramenti* hinfällig.⁵⁹

Noch einmal: Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen

Das Gebet *Adoro te devote* ist nicht nur ein besonderes Zeugnis mittelalterlicher Eucharistiespiritualität, sondern – über den Abstand der Zeiten hinweg – auch heute eine wertvolle Hilfe, dem Mysterium der Eucharistie näher zu kommen. Natürlich könnte man einwenden, das eucharistische Brot werde den Gläubigen primär zum Verzehr gereicht, nicht aber feierlich zur Betrachtung exponiert. Aber diesem Einwand wäre entgegenzuhalten, dass gerade das Innehalten und Verweilen vor dem «größten aller Wunder» das gläubige Bewusstsein für die Größe des Mysteriums lebendig erhält und der Tendenz gegensteuern kann, dass die Feier der Eucharistie – scharf gesprochen – zu einer Art «Gemeinde-Picknick» (Hansjürgen Verweyen) degeneriert. Denn die «Neigung einer Gemeinde, sich selbst zu feiern statt Gott, wird sich unvermerkt, aber auch unbedingt steigern, wenn ihr Glaube an die Realität des eucharistischen Ereignisses verblasst.»⁶⁰ Das betrachtende Verweilen vor der verborgenen Gegenwart Christi vermag das Bewusstsein für «die Realität des eucharistischen Ereignisses» aber gerade neu zu schärfen und kann damit auch eine vertiefte Mitfeier der Gläubigen bei der eucharistischen Liturgie ermöglichen. Kontemplation

und *actuosa participatio* stehen sich daher nicht als Alternativen gegenüber, sondern ergänzen sich.

Die Hymne *Adoro te devote* kann vor diesem Hintergrund als poetische Theologie der Eucharistie gelesen werden, welche die wesentlichen Züge des Sakraments bündelt. Sie verleiht zunächst dem Staunen darüber Ausdruck, dass der *Christus passus* in den Zeichen des Brotes und Weines wirklich gegenwärtig ist, und führt hinein in eine Haltung, die dieser «allerwirklichsten Wirklichkeit» gegenüber glaubend entspricht: Anbetung, Hin- und Übergabe des ganzen Herzens (*cor meum totum*).

Der Hymnus erinnert über das Motiv der Realpräsenz hinaus zugleich daran, dass die Eucharistie *Memoriale mortis domini* ist, erinnernde Vergegenwärtigung der Passion und Selbsthingabe Christi. Der sakrifizielle Aspekt der Eucharistie wird durch die Erwähnung des Blutes, das für die Schuld der ganzen Welt (vgl. V. 24) vergossen wurde, ausdrücklich eingebracht. Dem Beter, der dieser selbstlosen, bis ins Äußerste gehenden Hingabe gewahr wird, geht der Abstand auf, der ihn, den Schuldbeladenen, von Christus trennt (V. 23). Gerade das Wissen um diesen Abstand, der nicht rhetorisch verdeckt, sondern klar benannt und bekannt wird, ist die Voraussetzung für Nähe und Intimität, denn der Beter weiß darum, dass Christus in seinem Leiden das Trennende bereits hinweggenommen hat.⁶¹ – In einer über den mittelalterlichen Verstehenshorizont hinausgehenden Deutung wird man darüber hinaus das soteriologische Motiv, dass Christus für die Welt gestorben ist, auf die von Blut und Tränen durchfurchte Leidens- und Schuldgeschichte der Menschen zu beziehen haben. Das bedeutet für die Eucharistie, dass das Gedenken der Passion Christi mit dem Gedenken der Toten zusammengeschlossen wird, wie es in den Interzessionen des Hochgebets ja auch zum Ausdruck kommt. Die abstrakte Forderung nach einer universalen Erinnerungssolidarität mit den Toten vermag dann eucharistietheologisch so konkretisiert zu werden, dass die Erinnerung an die unzählbaren Namen der menschlichen Leidensgeschichte an den Namen Jesu Christi gebunden und so auf den einen für alle und mit allen leidenden Gottesknecht (vgl. Jes 53; Lk 24,25f.) bezogen wird⁶²; zum anderen wird dem Postulat nach unbedingter Treue mit den Toten entsprochen, weil das Gedenken Christi in gewisser Weise das Gedenken an die Erschlagenen der Geschichte umschließt. Im Glauben braucht die Forderung universalen Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte jedenfalls nicht zu einer Überforderung zu werden, weil Jesus Christus am Kreuz stellvertretend diese universale Solidarität auf sich genommen hat. In diesem Akt der Stellvertretung liegt keine Erinnerungsdispens, so als erhielten Christen im eucharistischen Gedenken einen Freibrief für die Verdrängung der Toten. Im Gegenteil: Sie würden die anamnetische *Communio* mit dem Gekreuzigten geradezu pervertieren, wollten sie sich den Leidenden gegenüber verschließen, mit denen Christus selbst sich rückhaltlos identifiziert hat. Sie können sich auf Christus authentisch nur beziehen, wenn sie bereit sind, sich ihrerseits vorbehaltlos in seinen Dienst nehmen zu lassen.⁶³

Um auf den Hymnus zurückzukommen, so findet sich darin schließlich auch eine indirekte Erwähnung der dritten Dimension der Eucharistie, nämlich des Mahles. Es ist vom «lebendigen Brot» (*panis vivus*) die Rede (vgl. Joh 6). Das konsekrierte Brot ist die geistliche Nahrung (*nutrimentum spirituale*), die von den Gläubigen genossen wird und in der sie die Einigung mit Christus vollziehen. Dass darin

die Einigung untereinander eingeschlossen ist, wird in der Hymne nicht ausdrücklich thematisch, in der es um das Zwiegespräch zwischen dem Einzelnen und Christus geht. Kaum zufällig sind ‹Thomas› und ‹Jesus› die einzigen Eigennamen, die in den poetischen Text eingefügt sind (vgl. VV. 13; 21; 25). Für Thomas von Aquin und die Theologen der Hochscholastik war allerdings klar, dass die Zeichen von Brot und Wein auf die Dimension der Kirche, das *corpus Christi mysticum*, verweisen: Wie das Brot aus vielen Körnern gewonnen und der Wein aus vielen Trauben gekeltert wird, so sind die vielen, die mit Christus kommunizieren, ein Leib.⁶⁴ Die drei Motive Realpräsenz, Opfer und Mahl, die für eine theologische Explikation des Eucharistiesakraments konstitutiv sind, werden also in unterschiedlicher Gewichtung in das betrachtende Gebet hineingenommen. Das Gebet kommt allerdings ohne theologische Fachbegriffe aus und ist in persönlichem Ton gehalten. Die nüchterne Sprechweise, die das wissenschaftliche Werk des Aquinaten sonst auszeichnet, tritt zurück zugunsten einer Sprache, die sich nicht scheut, die Palette des Ausdrucks um affektive Momente zu erweitern. Gerade daran wird die innere Beteiligung des Beters deutlich. Der Beter, der das Mysterium der Eucharistie *neque sensu neque intellectu*⁶⁵ begreifen kann, lässt sich im Glauben von der verborgenen Gegenwart des *Christus passus* ergreifen. Wenn nun der Akt des Glaubens an die Selbstübergabe des Glaubenden gebunden ist – *credere* kommt von *cor dare* – und wenn das Auswendiglernen über die kognitive Leistung hinaus ein *apprendre par coeur* darstellt, dann kann sich über den Abstand der Jahrhunderte hinweg und trotz der Fremdheit mancher Metaphern im langsamen Mit- und Nachsprechen des *Adoro te devote* die gläubige Ergriffenheit auch heute ereignen – eine Ergriffenheit, die am Ende von der Sehnsucht nach der Begegnung von Angesicht zu Angesicht getragen ist, von einem «Gewecktwerden für einen anderen Tag, für eine andere Zeit» (Peter Handke⁶⁶).

ANMERKUNGEN

¹ Maurice Blondel, *Tagebuch vor Gott 1883-1894*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Mit einer Einleitung von Peter Henrici, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1964.

² G. M. DREVES, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen*, Teil 1, Leipzig 1909, 359. PIUS V. ließ den Hymnus unter die Danksagungsgebete des Priesters in das Missale von 1570 aufnehmen. Vgl. A. HEINZ, Art. *Adoro te devote*, in: LThK³ 1 (1993) 169.

³ Die eucharistische Anbetung außerhalb der Messe scheint erst relativ spät, nämlich zu Beginn des 13. Jahrhunderts, aufgekommen zu sein. Vgl. dazu den materialreichen Beitrag von P. BROWE, *Die Entstehung und Verbreitung der Sakramentsverehrung*, in: DERS., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Rom 1967, 1–25, bes. 18f.

⁴ Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *Die Sequenz Lauda Sion als poetische Verdichtung der Eucharistietheologie des Thomas von Aquin*, in: *Theologie und Glaube* 93 (2003) 475–497.

⁵ Vgl. A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 3: Leib und Leben, Paderborn 1998, 305–324; N. LOHFINK, *Das «Pange Lingua» im «Gotteslob»*, in: *Bibel und Liturgie* 76 (2003) 276–285.

⁶ Vgl. zum Hintergrund P. BROWE, *Die Elevation in der Messe*, in: DERS., *Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*. Mit einer Einführung hg. von H. Lutterbach und Th. Flammer, Münster 2003, 475–509.

⁷ Dies dürfte ein mögliches Missverständnis der Transsignifikationslehre sein, wenn nicht hinreichend klar betont wird, dass Gott die «Bedeutungsumstiftung» der Zeichen von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi vornimmt. Vgl. zum Hintergrund: B. J. HILBERATH, Art. *Transsignifikation*, in: LThK³ 10 (2000) 177.

⁸ Auch ist die bisweilen beobachtbare Tendenz, die «Qualität» einer Eucharistiefeier an der «Intensität» der Gemeinschafts- und Kommunikationserfahrung messen zu wollen, problematisch. Mit provokanter Schärfe hat jüngst der Schriftsteller Botho Strauß gegen ein an der Alltagskommunikation abgelesenes Verständnis von Liturgie Stellung genommen: «Ein Katholik, der meint, er kommuniziere mit Gott, gehört auf der Stelle exkommuniziert. Zu Gott betet man, und man unterhält nicht, sondern man empfängt die Heilige Kommunion.» B. STRAUß, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München-Wien 2004, 41. Die Kritik an Banalisierungstendenzen sollte allerdings keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass die Wort-Antwort-Struktur der Liturgie sowie der Empfang der Eucharistie die Gläubigen zutiefst in ein Kommunikationsgeschehen hineinzieht, das sie im übrigen nicht nur mit Gott, sondern auch untereinander zusammenschließt.

⁹ Vgl. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 1980, bes. Kap. VI. Dazu H. ZABOROWSKI, *Enthüllung und Verbergung. Phänomenologische Zugänge zur Eucharistie*, in: HerKorr 57 (2003) 580-584.

¹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII, c. 10, wo Christus folgende Worte in den Mund gelegt werden: «Nicht du verwandelst mich in dich sowie die Speise deines Leibes, sondern du wirst in mich verwandelt werden. – Non tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.» Vgl. auch S. THOMAS, *Super Ioannem* VI, Lectio VII (Marietti), n. 972: «Non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem in se.»

¹¹ Zitiert nach E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967, 10. Vgl. zum Hintergrund dieses Wortes Francis TROCHU, *Der heilige Pfarrer von Ars. Johannes-Maria-Baptist Vianney (1786-1859)*. Übersetzt von Justinian Widlöcher, Stuttgart-Degerloch 1952, 157, der den Pfarrer von Ars folgende Begebenheit berichten lässt: «Hier in der Pfarrei lebte ein Mann, der vor einigen Jahren gestorben ist. Frühmorgens vor seinem Gang aufs Feld, ließ er seine Hacke vor der Tür stehen, trat in die Kirche und vergaß sich dort vor seinem Gott. Ein Nachbar, der auf dem gleichen Stück arbeitete und die Gewohnheit hatte, ihn zu beobachten, wunderte sich über seine Abwesenheit. Er kehrte um, und im Gedanken, er könnte ihn vielleicht daselbst treffen, kam ihm der Einfall, in die Kirche zu gehen. Tatsächlich traf er ihn dort. – «Was machst du denn so lange da?» fragte er ihn. Worauf der andere die Antwort gab: «Ich schaue den lieben Gott an, und der liebe Gott schaut mich an.»»

¹² H. U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 2000, 73. Weiter heißt es: «Auch die Feier der Eucharistie ist Anamnesis und darin Kontemplation der Liebe mit Liebe; und nur von ihr her ergeht ein christliches *Ite Missa-Missio est!* in die Welt.»

¹³ Vgl. R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the Adoro te devote. Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness*, in: K. EMERY/ J. WAWRYKOW, *Christ among the Mediaeval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame 1998, 157-174. Wielockx hat 51 Textzeugen beigezogen und vor allem auf der Grundlage der vierten und endgültigen Version der *Ystoria sancti Thome de Aquino* des Wilhelm von Tocco die vorliegende Textgestalt erhoben. Er selbst erörtert die Abweichungen von der üblichen Textfassung, die auf A. WILMERT zurückgeht. Vgl. A. WILMERT, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote*, in: RThAM 1 (1929) 21-40 und 149-176 sowie: DERS., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, 361-414. Die vorliegende Textgestalt divergiert vor allem in der poetischen Form. Während WILMART den Hymnus in Anlehnung an nachmittelalterliche Editionen in Strophenform tradiert, hat WIELOCKX die originale Form in 14 Distichen wieder hergestellt – eine Rekonstruktion, die auch aufgrund der Paarreimgestaltung plausibel ist.

¹⁴ *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323): éd. critique, introd. et notes Claire le BRUN-GOUANVIC, Toronto 1996, 72-75.

¹⁵ So J.-P. TORRELL, *Adoro te. La plus belle prière de saint Thomas*, in: DERS., *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris 2000, 367-375, hier 370. Vgl. zur Authentizität der Verfässherschaft auch J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Vestigia 13), Paris 1993, 193-197.

¹⁶ R. WIELOCKX, Poetry and Theology in the *Adoro te devote*, 159, der zugleich eine linguistische Strukturanalyse des Hymnus vorgelegt hat (ebd., 160-164).

¹⁷ In der geläufigen Version als «verborgene Gottheit» (*latens deitas*). – Formal bestimmt das Motiv der *latens veritas* die umrahmenden Distichen (VV. 1-2 und 9-10) des ersten Teils der Hymne (vgl. vier Derivate von *latere*), bevor die «Kadenz» (VV. 11-14) einsetzt.

¹⁸ Überflüssig zu bemerken, dass sich die Anbetung auch in leibliche Gesten übersetzt. Im Fronleichnamshymnus *Pange lingua* heißt es: *Tantum ergo sacramentum / veneremur cernui*. – «Ein so großes Sakrament also verehren wir, niedergestreckt.»

¹⁹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 98, 9 (CSSL XXXIX, 1385): «Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit; [...] et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando.»

²⁰ «Magnum enim iniuriam Deo facit qui aliquid ei adaequat.» S. THOMAS, *Collationes de decem preceptis*, in: J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes*, 47-117, hier 73.

²¹ Vgl. S. Th. I-II, q. 2. Die Frage, ob die Seligkeit des Menschen (*beatitudo hominis*) im Reichtum, der Ehre, im Ruhm, der Macht oder irgendeinem geschaffenen Gut liegen könne, wird hier abschlägig beantwortet. Denn: «[...] ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.» S. Th. I-II, q. 3, a. 1. Vgl. auch die Ausführungen in S.c.G. III, 27-36.

²² Bemerkenswert ist die Kritik, mit der Thomas die Impanations- bzw. Konsubstantiationslehre versteht, die bekanntlich davon ausgeht, dass nach der Konsekration die Substanz des Brotes mit der Substanz des Leibes Christi koexistiert. Die Anbetung der Eucharistie, die in der Elevation der konsekrierten Gaben sowie in der Kniebeuge des Priesters liturgisch zum Ausdruck gebracht wird, würde nach Thomas geradezu idolatrisch, wenn darin eine geschaffene Substanz zurückbliebe, die nicht mit der Gott allein gebührenden Anbetung verehrt werden dürfte. Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 2 ad 3.

²³ Nur am Rande sei notiert, dass die Rede vom *totum cor* auf das Gebot anspielt: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde* (Dtn 6,4).

²⁴ Im zweiten Teil des Hymnus werden die umrahmten Distichen (VV. 17-18 und VV. 21-22), die nicht – wie im ersten Teil – einen Block (VV. 3-8), sondern zwei Blöcke bilden, ausdrücklich auf die sakramentale Gestalt des Brotes Bezug nehmen (VV. 17-18) bzw. auf die sakramentale Gestalt des Weines anspielen (VV. 21-22).

²⁵ Das empirische Verifikationsdefizit der Realpräsenz Christi in den Gestalten von Brot und Wein war bereits in den anderen Hymnen zum Ausdruck gebracht worden. Im Vesperhymnus *Pange lingua gloriosi* hatte es geheißten: *Et si sensus deficit / Ad firmandum cor sincerum / Sola fides sufficit*. Wo die Sinne versagen, ergänzt der Glaube: *praestet fides supplementum / sensuum defectui*. Auch in der Fronleichnamsequenz *Lauda Sion* findet sich die Abfolge: *Quod non capis / Quod non vides / Animosa firmat fides*.

²⁶ Bei Iacopone da TODI findet sich eine intertextuelle Referenz auf den Hymnus *Adoro te devote*. Vgl. DERS., *Le Laude, secondo la stampa fiorentina del 1490*, hg. v. G. Ferri, Bari ²1930, 105f. (XLVI): «Li quattro sensi dicono: / Questo si è vero pane. / Solo audito resistelo, / ciascun de lor fuor remane: / so' queste visibil forme / Cristo occultato ce stane, [...]» Vgl. F.J.E. RABY, *The Date and Authorship of the Poem Adoro te devote*, in: *Speculum* 20 (1945) 236-238.

²⁷ Vgl. S.Th. III, q. 1. Dazu: P. ENGELHARD, *Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit. Ein Versuch, die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas von Aquin zu erschließen*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988) 1-12.

²⁸ Man beachte die phonetische Gestalt dieses Verses, der durch die Assonanzen *veritatis verbo verius* einen selten eindringlichen Klang erhält.

²⁹ Vgl. S.Th. III, q. 75, a. 1. Dort: CYRILL, in *Luc. Cap. 22*: «Non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non mentitur.»

³⁰ Vgl. S. Th. II-II, q. 3, a. 1, wo der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis folgendermaßen gefasst wird: «exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.» Vgl. dazu B. NIEDERBACHER, *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*, München 2004, bes. 58ff.

³¹ Vgl. Röm 10, 9-10 (Vulgata): «[...] quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum / et in corde tuo credideris quod Deus illum excitavit ex mortuis salvus eris / corde enim creditur ad iustitiam / ore autem confessio fit in salutem.»

³² Hier wird der Horizont bereits ins Eschatologische geweitet – eine Erweiterung, welche die Schlusskadenz des Hymnus (VV 25-28) thematisch wieder aufnehmen wird.

³³ Vgl. S. THOMAS, *Super Ioannem XX*, Lectio V, n. 2547.

³⁴ Vgl. ebd., n. 2549: «[...] noluit credere nisi sensibili argumento; et non tamen unius sensu, sed duorum; scilicet visus [...] et tactus.»

³⁵ Nur am Rande sei festgehalten, dass glauben immer auch heißt, sich in eine bestimmte *traditio* einzuschreiben. So sind das Verlangen des Schächers und das Bekenntnis des Thomas prototypische Verhaltensweisen, die sich auch spätere Generationen von Gläubigen zu eigen machen können und sollen.

³⁶ Vgl. S. THOMAS, *Super Ioannem XX*, Lectio VI, n. 2562: «ponitur Thomas confessio: ubi apparet, quod statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo.»

³⁷ Scharfsinnig bemerkt Thomas in seinem Kommentar: «Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credit divinitatem resurgentis.» S. THOMAS, *Super Ioannem XX*, Lectio VI, n. 2563.

³⁸ S. Th. II – II, q. 1, a. 4 ad 1: «ergo dicendum est quod Thomas aliud vidit et aliud credit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit: Dominus meus et Deus meus (cf. GREG., Hom. 26 in Evang., n. 8 [PL 76, 1201 A]).»

³⁹ S. THOMAS, *Super Ioannem XX*, Lectio V, n. 2566: «[...] et hoc specialiter ad nos pertinet. Utitur autem praeterito pro futuro propter certitudinem.»

⁴⁰ Ebd.: «Plus autem meretur qui credit et non vidit, quam qui videns credit. »

⁴¹ Das Wortfeld *veritas* kennzeichnet ausschließlich den ersten Teil des Hymnus. Vgl. die substantivischen Formen *veritas* und *veritatis* (VV. 1 und 8), die adjektivische Komparativform *verius* (V. 8) sowie das Adverb *vere* (VV. 2 und 11).

⁴² Vgl. die geradezu litaneiartigen Wendungen: *Fac me tibi semper* (V. 15); *praesta mihi semper* (V. 19); *et te mihi semper* (V. 20) – Formulierungen, die darüber hinaus die enge und auf Dauer angelegte Verbundenheit zwischen menschlichem Ich und Christus ins Wort bringen.

⁴³ Nicht zufällig ist, was den Aufbau der S. Th. anlangt, der Traktat über die Gnade (vgl. S. Th. II-I, qq. 110-114) der Behandlung der theologischen Tugenden vorgeordnet (vgl. S.Th. II-II, qq. 1-46).

⁴⁴ Vgl. S. Th. III, q. 48 (meritum, satisfactio, redemptio, sacrificium). Dazu: J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, Bd. 2, Paris 1999, bes. 381-428; M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame 2002.

⁴⁵ Vgl. dazu die Sequenz «Lauda Sion», welche die Vorschattungen des Alten Bundes in einer Strophe zusammenführt: «In figuris praesignatur, / Cum Isaac immolatur, / Agnus Paschae deputatur / Datur manna patribus.» Vgl. als Hintergrund S. Th. III, q. 73, a. 6, wo Thomas gleichsam eine systematische Ordnung der wichtigsten Figuren entwickelt, die auf die Eucharistie vorausdeuten. Er erinnert zunächst an die drei Dimensionen des Sakraments: 1. *sacramentum tantum* (Brot und Wein); 2. *res et sacramentum* (der *Christus passus* bzw. das *corpus Christi verum*); 3. *res sacramenti* (die Kirche als *corpus Christi mysticum*). Dann konstatiert er, die erste Dimension sei durch das Opfer Melchisedeks am reinsten zum Ausdruck gebracht worden, der *Brot und Wein* dargebracht hat (vgl. Gen 14,18); die zweite Dimension, der im Sakrament enthaltene *Christus passus*, sei durch die vielfältigen *Opfer* des Alten Bundes, vor allem aber durch das Sühnopfer am Versöhnungsfest (vgl. Lev 16) vorausbezeichnet worden; die geistlich stärkende Wirkung schließlich sei durch das *Manna* in der Wüste präfiguriert worden. Alle drei Aspekte sieht Thomas in der Figur des Paschalammes gebündelt. Es sei nämlich 1. mit ungesäuerten *Broten* zusammen eingenommen worden; 2. beziehe sich die *Opferung* des Lammes auf die Passion Christi; 3. bezeichne das *Blut des Lammes*, das zum Schutz an die Türpfosten gestrichen worden sei, die Wirkung des Sakraments voraus. Das *agnus paschalis* sei daher – so Thomas' Resümee – die *praecipua figura huius sacramenti*. Vgl. auch S. Th. I-II, q. 102, a. 5 ad 4, 5, 6; q. 103, a. 2; III, q. 46, a. 10, ad 1, 2; q. 47, a. 2 ad 1 u.ö.

⁴⁶ Selbstverständlich finden sich auch direkte Anspielungen auf das Kreuz (Z. 9: in cruce latebat; Z. 12: latro; Z. 13: plagas; Z. 17: memoriale mortis; Z. 23: tuo sanguine; Z. 24: una stilla).

⁴⁷ In einer wenig beachteten Passage des Sentenzenkommentars (In IV Sent, d. 7, q. 1 art 3, n° 76) heißt es: «Et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est, quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter coniungitur, similitudinibus tantum sensibilibus ad alios sensus per medium pervenientibus. Gustus autem tactus quidam est; et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido, de frigido et hujusmodi.»

⁴⁸ Vgl. M. MORARD, *L'eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramental chez saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue thomiste* 95 (1995) 217–250.

⁴⁹ Vgl. V. 15: tibi; V. 16: te [...] te; V. 19: de te.

⁵⁰ R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the Adoro te devote*, 167f.

⁵¹ S. THOMAS, In IV Sent, d. 39, q. unica, a. 6 ad 2.

⁵² S. THOMAS, In *Symbolum Apostolorum prol.*, ed. R.M. Spiazzi, in: *Opuscula theologica*, Bd. 2, Turin–Rom 1954, 193, n. 860: «Fides facit quatuor bona. Primum est quod per fidem anima coniungitur ad Deum: nam per fidem anima christiana facit quasi quoddam matrimonium cum Deo: Osee II, 20: «Sponsabo te mihi in fide.» Zitiert nach R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the Adoro te devote*, 171.

⁵³ Vgl. S. Th. III, q. 37, a. 2, wo festgehalten wird, dass die Namen, die von Gott verliehen werden, stets ein gottgegebenes freies Gnadengeschenk bezeichnen. Im Blick auf den Namen Jesus wird dann ausgeführt: «[...] homini Christo hoc munus gratiae collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen eius Iesus, idest «Salvator.»

⁵⁴ Aufgrund zoologischer Untersuchungen weiß man heute, dass der Pelikan seine Jungen füttert, indem er den Schnabel auf die Brust stemmt und Fische aus seinem Kehlsack hervorwürgt. Dies dürfte der Ursprung für die Legende des PHYSIOLOGUS sein, der Pelikan erwecke seine toten Jungen durch Blut aus seiner geöffneten Brust zum Leben, so dass er im Zusammenhang mit Jes 1,2 und Joh 19, 34 zum Symbol für Christus werden konnte. Im Mittelalter glaubte man, der Pelikan ernähre seine Jungen mit dem eigenen Blut. Vgl. H. M. GOSEBRINK, Art. *Pelikan*. *Frömmigkeitsgeschichte*, in: *LThK*³ 8 (1996) 14.

⁵⁵ Vgl. S. THOMAS, In III Sent., d. 20, q. unica, a. 3, arg. 4; *Quodlibet* II, q. 1, a. 2 s.c. 2.

⁵⁶ S. Th. II-II, q. 76, a. 1 unterscheidet drei Sprechweisen: 1. die indikativische, 2. die imperative und 3. die optative. Über den dritten *modus loquendi* wird ausgeführt: «Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quaedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi.»

⁵⁷ Vgl. S. Th. I, q. 12, a. 2: «[...] ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet *lumen divinae gloriae* confortans intellectum ad videndum Deum. [...] Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut in se est.» Vgl. dazu: J.-P. TORRELL, *La vision de Dieu «per essentiam» selon saint Thomas d'Aquin*, in: DERS., *Recherches thomasiennes*, 177–197. Zu den scholastischen Diskussionen über die *visio beata* vgl. die Studie von N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1954.

⁵⁸ Vgl. S. Th. II – II, q. 1, a. 8: «Duo autem nobis ibi videnda proponuntur: scilicet *occulutum divinitatis*, cuius visio nos beatos facit; et *mysterium humanitatis Christi*, per quem *in gloriam filiorum Dei accessum habebimus*, ut dicitur *ad Rom. 5, [2]*.»

⁵⁹ P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 275–278, hat darauf hingewiesen, dass die emphatische Betonung der Spannung zwischen Glaube und seliger Schau ein Proprium der Eucharistieologie des Thomas von Aquin ist, genauer seines Spätwerks (1264–1274). Bei seinen Zeitgenossen (Albertus Magnus, Bonaventura) spielt sie im Kontext der Eucharistie keine Rolle.

⁶⁰ H. U. von BALTHASAR, *Die Würde der Liturgie*, in: DERS., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 21995, 74–82, hier 78.

⁶¹ Vgl. dazu vertiefend J.-L. MARION, *Intimität durch Abstand. Grundgesetz christlichen Betens*, in: *IKaZ* 4 (1975) 218–227.

⁶² Instruktiv dazu: K.-H. MENKE, *Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus*, in: *IKaZ* 21 (1992) 486–499.

⁶³ Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn u.a. ²2001, 262-265.

⁶⁴ Vgl. S. Th. III, q. 79, a. 1.

⁶⁵ Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 1.

⁶⁶ P. HANDKE, *Wie ein Gewecktwerden für einen anderen Tag*, in: *Christ in der Gegenwart* vom 27. April 2003.

Franz Hermes dankbar zugeeignet.