

Thomas von Aquin

Das Vater unser
Auslegungen zum Herrengebet

Übersetzt von Josef Pieper

Thomas von Aquin, Einführende Schriften, Band 4,
herausgegeben von Hanns-Gregor Nissing und Berthold Wald

Bibliographische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im
Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Das Umschlagbild zeigt eine Darstellung des Thomas von Aquin
aus dem *Scriptum super quartum librum Sententiarum*,
Codex Claustroneoburgensis 309, fol. 5r (13./14. Jhd.),
Stiftsbibliothek Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved
Hergestellt in der Europäischen Union – Printed in EU
© Pneuma Verlag – München 2020
ISBN 978-3-942013-38-3

www.pneuma-verlag.de

Hanns-Gregor Nissing

Die Summe unserer Hoffnung

Thomas von Aquin und
seine *Auslegungen zum Vater unser*
(*Collationes in Orationem Dominicam*)

Als Predigerbruder und als Professor wollte Thomas von Aquin (1224/5-1274) vor allem eines sein: ein Lehrer.

Bereits in seiner Antrittsvorlesung von 1256, dem *Principium biblicum „Rigans montes“*, mit dem er sich an der Pariser theologischen Fakultät als Magister vorstellt, erörtert er ausführlich die Aufgaben des theologischen Lehrers und die dazu erforderliche persönliche Beschaffenheit.¹ Seine ältesten Biographen berichten von einer „neuen Art zu lehren“, mit der er seine Hörer in Begeisterung und Staunen zu versetzten wußte.² Und seinem Sekretär, Reginald von Piperno (um 1230/35-1285/95), vertraute er als seinen sehnlichsten Wunsch an, sein Leben möge nicht länger währen als sein Lehren.³

Die wohl um 1256-1259 ebenfalls in Paris verfaßte *Quaestio disputata „De magistro“*, welche die umfangreichste Selbstreflexion seiner Aufgabe als Lehrer enthält, kann daher als persönliche „Visitenkarte“ des Thomas gelten.⁴ Thomas beschreibt den Vorgang des Lehrens dort als einen zweiseitigen Prozeß⁵: Es geht nicht nur darum, (1) beim Schüler unter Zuhilfenahme verschiedener Mittel und Techniken Wissen zu bewirken (wobei Thomas dem Lehrer eine eher äußere und helfende Ursächlichkeit gegenüber den eigenen Erkenntniskräften des Schülers sowie dem Wirken des „inneren Lehrers“ Christus zuschreibt⁶), es geht

¹ Vgl. Thomas, *Princ. bibl.* I (n. 1212-1213).

² Vgl. *ibd.* c. 15.

³ Vgl. Wilhelm von Tocco, *Ystoria s. Thome de Aquino* (ed. Brun-Gouanvic), c. 47: „[S]pero in Deo meo quod sicut doctrinae meae sic cito finis erit et vitae.“

⁴ Vgl. Thomas, *Q. de ver.* 11,1-4. – Zum Ganzen vgl. J. Pieper (2005).

⁵ Zur Auslegung der *Q. de ver.* 11 vgl. H.-G. Nissing (2006), 671-705.

⁶ Vgl. Thomas, *Q. de ver.* 11,1 c. und ad 8. – Gleichwohl handelt es sich um eine echte Zweitursächlichkeit. Zur Relevanz dieses Motivs für die Gebetslehre des Thomas vgl. unten S. XXVI-XXX.

noch zuvor darum, (2) daß dem Lehrer die Wahrheit des Vermittelten durch eigene Betrachtung zugänglich und innerlich geworden ist, damit er sie überhaupt in angemessener Weise weitergeben kann.

Contemplari et contemplata aliis tradere („Betrachten und das Betrachtete anderen weitergeben“), lautet die summarische Formel, mit der Thomas daher nicht nur die Aufgabe des Lehrers, sondern auch das Ideal des Predigerordens beschreibt, den der hl. Dominikus (um 1170-1221) im Jahre 1216 ins Leben gerufen hatte und dessen theologischer Rechtfertigung Thomas' ganze Leidenschaft und Hingabe gilt.⁷ – Der Begriff *tradere* benennt dabei die praktische, das Wort *contemplari* dagegen die theoretische Seite im Vorgang des Lehrens wie auch in der Lebensform des Predigerbrüders.⁸ *Contemplatio* meint dabei keineswegs nur das eingehende Studium einer Sache, sondern darüber hinaus auch – und vor allem – ein geistliches Tun: Meditation, Lesung – und das Gebet:

Im strengen Sinne versteht man unter contemplatio bisweilen die Tätigkeit des Verstandes, der das Göttliche bedenkt. Und in diesem Sinne ist die contemplatio ein Akt der Weisheit. – Auf andere Weise [meint contemplatio] in einem allgemeinen Sinne jede Tätigkeit, in der jemand, von äußeren Beschäftigungen verfolgt, frei wird allein für Gott. Dies kann auf doppelte Weise geschehen:

[1] *entweder indem der Mensch Gott, der in den Heiligen Schriften spricht, zuhört in Form der Lesung (lectio),*

[2] *oder indem er selbst zu Gott spricht in Form des Gebets (oratio).*

[3] *Die Meditation indessen steht gewissermaßen als Mittleres zwischen beiden.*⁹

⁷ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 188,6 c. – Zur Leidenschaftlichkeit, mit der Thomas dieses Ideal verfochten hat, vgl. seine Schriften zum sog. „Mendikantenstreit“; dazu U. Horst (2017), v.a. 41-60.

⁸ Im Hintergrund steht die Frage, ob das Ideal der Bettelorden dem aktiven oder dem kontemplativen Leben zuzurechnen sei (vgl. Q. *de ver.* 11,4) sowie überhaupt die Frage nach der Existenz eines eigenen Ordensstandes, der sich durch Betteln und Seelsorge definiert.

⁹ Vgl. Thomas, *Super IV Sent.* d. 15,4,1,2 ad 1. – Zur Modifikation dieser frühen Bestimmung im späteren Werk vgl. unten S. XXXIV Anm. 129. – Zugleich zeigt sich darin ein Reflex jenes persönlichen Lebensmottos des hl. Dominikus, wonach dem Reden über Gott stets das Gespräch mit Gott vorauszugehen hat: *Cum Deo vel de Deo loqui* („Mit Gott oder von Gott sprechen“). Vgl. hierzu sowie zu den Dominikus zugeschriebenen neun Weisen des Gebets P.D. Hellmeier (2007), 89-92.

Der Begriff *contemplatio* bezeichnet mithin jene Dimension, in der die geistlichen Ursprünge des Thomas von Aquin zu suchen sind – jene Quellen, in denen sein Lehren und Schreiben gründen, die ihnen ihre eigentümliche Frische verleihen und ihren belebenden Untergrund bilden (denn selbstverständlich bedarf die Tätigkeit des Lehrens nicht nur der vorgängigen Betrachtung, sondern auch der beständigen Begleitung durch das Gebet, um schließlich wiederum in dieses zu münden).¹⁰

(1) *Thomas als Beter nach den ältesten Lebenszeugnissen.* – In solchem Sinne beschreiben bereits die Zeugen des Heiligsprechungsprozesses von 1323 Thomas als einen Menschen von großer Kontemplation und reichem Gebetsleben (*fuit homo magnae contemplationis et orationis*).¹¹ Die frühesten Biographien tragen vielfältige Belege zusammen: sie berichten von verschiedenen Gebetsgewohnheiten, von mystischen Erhebungen und wunderbaren Erhörungen sowie von emotionalen Ergriffenheitszuständen, etwa bei der Feier in der Liturgie.¹² Mehr noch als das Gebet der Gemeinschaft scheint Thomas dabei das persönliche Gebet geschätzt und gepflegt zu haben. Viele Stunden bis in die Nacht soll er ihm gewidmet haben: „Dort durfte er betend lernen, was er nach dem Gebet schreiben oder diktieren sollte“¹³, heißt es bei Wilhelm von Tocco (um 1240-1323). Besondere Bedeutung für sein geistliches Leben hatten offenbar die Verehrung des Gekreuzigten¹⁴ und der Eucharistie.¹⁵

¹⁰ Vgl. in diesem Sinne etwa Thomas, *Princ. bibl.* I (n. 1215); *Super Ioan.* XVII 1 (n. 1179). – Zugleich wäre freilich auch an jenes Ideal von *contemplatio* zu erinnern, das die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles skizziert (vgl. v.a. Buch X) und das konstitutiv in die thomanischen Überlegungen eingeht.

¹¹ *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis. IV. Processus canonizationis* Nr. XL: Henricus de Caracchulis (ed. Laurent, 317) u.ö.

¹² Vgl. Wilhelm von Tocco, *Ystoria*, v.a. c. 29 (*De dicti doctoris contemplatione et oratione*), ferner c. 31-34 (zu verschiedenen Wirkungen seines Gebets), c. 44-47 (zu diversen Visionen), c. 50-52 (zur Reliquienverehrung und daraus folgenden Wundern); vgl. bereits c. 3 (zu seiner Frömmigkeit bereits als Kind).

¹³ Vgl. *ebd.*, c. 29 (Z. 32-36). – Vgl. c. 30 (Z. 7-9): „Daher glaubt man ganz sicher, was offenbar bewiesen ist, daß der Doktor dank seines Gebets oder seiner Frömmigkeit fromm von Gott empfing, was er schrieb, lehrte und diktierte“. – Für die Pariser Antrittsvorlesung vgl. bereits c. 17 (Z. 14-24); ferner c. 48 (Z. 20-25) in Verbindung mit dem Motiv des Kreislaufs.

¹⁴ Vgl. *ebd.* (Z. 21); 34 (Z. 11); 38 (Z. 17f.); 52 (Z. 20) – Vgl. hierzu ferner Thomas, *S.th.* III 25,4; III 46,4 c. – Diese Kreuzesverehrung ist dabei ganz im Sinne der Spiritualität des Ordensvaters Dominikus: vgl. die Motivation des Thomas zum Ordensleben als Nachfolge des armen, gekreuzigten Christus; dazu H.-G. Nissing (2019), XIII f. Treffend zeigt eines der

Ja, der unter den eucharistischen Gestalten verborgene Christus kann mit Recht als der eigentliche Brennpunkt (*the focal point*) seiner Frömmigkeit wie seiner gesamten Theologie gelten.¹⁶

(2) *Von Thomas überlieferte Gebete.* – So sind in die Schilderungen der Biographien verschiedene Gebete eingeflochten, wie das Gebet zu Beginn einer Vorlesung¹⁷ oder Disputation¹⁸, das Gebet um Demut und Reinheit¹⁹, das „Concede mihi“, das Thomas täglich betete²⁰, oder der Hymnus „Adoro te devote“, den er auf dem Totenbett gesprochen haben soll²¹, und das Gebet zum Empfang der letzten Kommunion.²² Daneben finden sich unter seinem Namen eine Reihe weiterer Gebete überliefert, deren Authentizität allerdings schwer zu bestimmen ist.²³

(3) *Schriften des Thomas zum Gebet.* – Unter den Werken des Thomas verdient im Hinblick auf das Beten vor allem der kurz vor seinem Lebensende begonnene und unvollendet gebliebene *Kommentar zum Buch der Psalmen* (*Postilla super Psalmos*, Neapel 1273/4) Beachtung.²⁴ Das Gebet der Psalmen war Thomas bereits seit seiner frühen Jugend im Benediktinerkloster Montecassino vertraut, in das ihn seine Eltern als Oblaten geschickt hatten.²⁵ Und auch nach seinem gegen den Willen der Familie vollzogenen Eintritt in den seinerzeit jungen Orden der Predigerbrüder gehörte das Chorgebet zu den beständigen geistlichen Quellen, aus denen er schöpfte.²⁶ So hebt

bekanntesten Bildnisse Thomas unter dem Kreuz: vgl. das Fresko „Die Kreuzigung“ von Fra Angelico im Kloster San Marco, Florenz; vgl. dort verschiedene Fresken in den Zellen, die Thomas in der Anbetung vor dem Gekreuzigten zeigen: vgl. M. Scudieri (2004).

¹⁵ Wilhelm von Tocco, *Ystoria*, c. 29 (Z. 11-15).

¹⁶ Vgl. S. Tugwell (1982), 265. – Vgl. dazu H.-G. Nissing (2018).

¹⁷ Vgl. Wilhelm von Tocco, *Ystoria*, c. 30 (Z. 16-18).

¹⁸ Vgl. *ibd.*, c. 52 (Z. 21-27).

¹⁹ Vgl. *ibd.*, c. 25 (Z. 4-8).

²⁰ Vgl. *ibd.*, c. 29 (Z. 55-86).

²¹ Vgl. *ibd.*, c. 53 (Z. 21-48).

²² Vgl. *ibd.* (Z. 51-58); ferner c. 30 (*De his quae praedictus doctor orando petebat*).

²³ Vgl. *Piae preces*, in: S. Thomae Aquinatis *Opuscula theologica* II. *De re spirituali*, ed. R.A. Verardo/R. Spiazzi, Rom – Turin 1954, 283-289.

²⁴ Thomas hat die ersten 54 Psalmen kommentiert. Die Auslegung kann als geistliches Vermächtnis des Thomas gelten.

²⁵ Vgl. Wilhelm v. Tocco, *Ystoria* c. 5 (v.a. Z. 22-25); J.-P. Torrell (1995), 26-30.

²⁶ Dies belegt nicht zuletzt die an Reginald gerichtete Bemerkung in *De subst. sep.* prol. (Z. 1-4): „Quia sacris Angelorum solemnibus interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum; sed

Thomas in seinem *Prolog* zum *Psalmenkommentar* Inhalt und Wirkung des Psalters hervor: er bringt den Menschen in all seinen Strebungen und Leidenschaften zum Ausdruck²⁷, enthält die ganze Theologie im Modus des Lobes²⁸ und bewirkt aufgrund der Inspiration durch den Heiligen Geist die Erhebung des Geistes (*elevatio mentis*) und die Vereinigung mit Gott in Glaube, Hoffnung, Liebe und Gerechtigkeit.²⁹ – Von Relevanz für sein Verständnis und seine Praxis des Gebets sind ferner diverse Passagen in den Schriften des Neuen Testaments, die er eingehend kommentiert.³⁰

Systematisch hat Thomas seine *Theologie des Gebets* zuerst in seiner „Qualifikationsschrift“ als theologischer Magister in Paris, dem 1252-1254 verfaßten *Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus*, entwickelt³¹, ehe er ihr in der *Summa theologiae* (Rom/ Paris/ Neapel, 1268-1273) ihre „ausgefeilte Endgestalt“³² gegeben hat. Die 17 Einzelfragen der Quaestio 83 in der *Secunda Secunda* stellen nicht nur seine „umfassendste systematische Erörterung“³³ des Themas dar. Im Gesamtaufbau der *Summa* bilden sie zugleich einen Kristallisationspunkt, der in vielfältiger Verbindung mit anderen Traktaten steht³⁴, und sind so ein „Spiegel des Gesamtanliegens des Werks“³⁵. Seine Reflexionen über das Gebet „kommen aus der persönlichen Mitte des Thomas. Sie erweisen sich als eine kleine Summe, als

quod psallendi officio subtrahitur, scribendi studio compensetur.“ – Vgl. auch die Verwendung der Psalmen im alltäglichen Gebet nach Tocco.

²⁷ Vgl. Thomas, *Super Ps.* 1 (n. 1).

²⁸ Vgl. *ibd.* prol.

²⁹ Vgl. *ibd.* – Vgl. L. Maidl (1994), 334: „Ist dem Aquinaten das Vaterunser Maßstab und Summe christlichen Betens, so die Psalmen in ihrer Vielfalt und Universalität [...] Wegbegleiter und Führer durch das ganze Leben in der stets neuen und immer innigeren Hinwendung zu Gott.“

³⁰ Vgl. hierzu v.a. Thomas, *Super Matth.* VI (zum Vater unser); *Super Ioan.* IV (zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit); XVI (zum Heiligen Geist als Tröster und Mittler beim Beten); XVII (zum „hohepriesterlichen Gebet“ Jesu); *Super Ad Rom.* VIII (zum Unwissen, worum wir beten sollen); *Super I Ad Cor.* XIV (zum Beten mit Geist und Verstand sowie zum Dankgebet in der Gemeinde); *Super Ad Phil.* IV (zur Aufforderung, in jeder Lage zu beten) *Super I Ad Thess.* V (zur Aufforderung zum Beten ohne Unterlaß); *Super I Ad Tim.* II 1 (zur Aufzählung verschiedener Gebetsweisen); *Catena aurea* (v.a zum Vater unser in Lk 11 sowie zu Lk 18).

³¹ Vgl. Thomas, *Super III Sent.* 15.4.

³² L. Maidl (1994), 59. – Zu den Unterschieden zum *Sent.* vgl. *ibd.*, 37-59.

³³ *Ebd.*, 28. – Vgl. ebenso S. Tugwell (1988), 271.

³⁴ Vgl. L. Maidl (1994), 55.

³⁵ *Ebd.*, 346.

ein Knotenpunkt seiner Theologie und offenbaren den spirituellen Ansatz seines theologischen Arbeitens“³⁶.

Gegenüber den Ausführungen der *Summa* sind seine *Predigten zum Vater unser* (*Collationes in Orationem Dominicam*), die in diesem Band in der deutschen Übersetzung von Josef Pieper (1904-1997) vorgelegt werden, zugespitzter, punktueller, exemplarischer und direkter. Sie zeichnen sich durch eine größere Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Alltagsnähe aus. Schließlich geht es in einer Predigt darum, über das Verständnis eines biblischen Textes hinaus dessen geistlichen Ertrag zugänglich zu machen, d.h. in einfacher und verständlicher Sprache darzulegen, welche Bedeutung ihm für das geistliche Leben und das Tun der Gläubigen zukommt. Gerade so kann darin freilich in besonderer Weise die Persönlichkeit des Predigers zum Ausdruck kommen.³⁷ So können gerade die *Auslegungen zum Herrengebet* als hervorragendes Zeugnis der Spiritualität des Thomas von Aquin gelten, das einen Einblick in sein ansonsten so schwer zugängliches Innenleben ermöglicht – tritt doch die Persönlichkeit des Thomas in seinem ganz von Sachlichkeit geprägten Werk kaum hervor. Ja, mit Recht dürfen die *Collationes in Orationem Dominicam* als *Ziel* und *Summe* seines inneren geistlichen Lebens angesehen werden – und dies gleich in mehrfacher Hinsicht:

(1) im Hinblick auf die *Biographie* des Thomas und die *Chronologie seiner Werke* und *deren Gattungen*, insofern sie als Predigten, die in seinem letzten Lebensjahr gehalten wurden, einen Schlußpunkt seines Wirkens markieren;

(2) im Hinblick auf sein *Verständnis des Gebets*, insofern dieses unter den Sprachformen des Menschen dadurch ausgezeichnet ist, daß es ihn als Ausdruck seiner Sehnsucht und Hoffnung mit Gott als letztem Ziel seines Strebens verbindet;

³⁶ *Ebd.*, 336.

³⁷ Vgl. J.-P. Torrell (1982), 245: „[C]es sermons nous permettent de nous faire une idée plus exacte du genre d’homme qu’était Thomas d’Aquin. [...] S’il est vrai qu’il ne se met jamais en avant, pas plus dans sa prédication que dans le reste de son œuvre, il n’en reste pas moins qu’il est partout très présent, semblable à lui-même et pourtant un peu différent ici est là. Nous retrouvons dans les sermons le souci de l’essentiel et la passion de la vérité qui le caractérisent, mais on découvre aussi un homme très engagé dans les contingences de son milieu et de son temps. [...] Thomas s’exprime avec un parfait naturel et sa force de persuasion vient d’ailleurs.“ – Zu den verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen seines „style vivante et personnelle“ (Verwendung der 1. Person Singular und Plural, direkte Ansprache an die Zuhörer, Personalisierung von Einwänden etc.) vgl. L. Bataillon (2014), 130*-135*.

(3) und schließlich noch einmal im Hinblick auf die *Interpretation* gerade *jenes Gebets*, das Christus selbst seinen Aposteln als Regel allen Betens gegeben hat, insofern das Vater unser „gerade in den letzten Lebensjahren zu einem Angelpunkt [...] [der] theologischen Reflexion [des Thomas] geworden“³⁸ ist. So bezeichnet Thomas das Gebet des Herrn als „das vollkommene (*perfectissima*)“:

In ihm wird nicht nur

[a] um alles gebeten, wonach wir in richtiger Weise verlangen können, sondern auch

[b] in derjenigen Reihenfolge, in der wir danach verlangen sollen; so lehrt uns dieses Gebet nicht bloß bitten, sondern formt auch unser ganzes Gemüt.³⁹

In den genannten drei Hinsichten möchte ich die *Auslegungen zum Vater unser* im Folgenden näher vorstellen.

1. Die *Auslegungen zum Vater unser* in Leben und Werk des Thomas von Aquin

(1) *Biographisch* fallen die *Collationes in Orationem Dominicam*, wie gesagt, in das letzte Lebensjahr des Thomas von Aquin. Nach dem Zeugnis der ältesten Biographen und den Aussagen des Heiligsprechungsprozesses hat er sie als Predigtreihe in der Fastenzeit des Jahres 1273 in der Kirche St. Domenico Maggiore in Neapel gehalten, wo er seit 1272 als Leiter des Generalstudiums der Dominikaner tätig war.⁴⁰ Er muß mit ihnen eine nicht geringe Resonanz gefunden haben und den Bürgern der Stadt nachdrücklich in Erinnerung geblieben sein. Die Zeugen des Heiligsprechungsprozesses von 1323 berichten, Thomas habe die gesamte Fastenzeit hindurch (*per totam unam quadragesimam*)⁴¹ täglich (*quolibet die*) gepredigt und seitens der Bevölkerung von Neapel reichen Zulauf erfahren (*quasi totus populus civitatis Neapoli [...] ad dictam praedicationem confluebat*).⁴²

³⁸ L. Maidl (1994), 29.

³⁹ Thomas, *S.th.* II-II 83,9 c.

⁴⁰ Zu den biographischen Hintergründen vgl. J.-P. Torrell (1995), 261-280.

⁴¹ Vgl. *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis. IV. Processus canonizationis* (ed. Laurent), Nr. LXX: J. Blasius (362): „[V]idit ipsum per totam unam quadragesimam praedicantem oculis clausis, contemplativis et directis ad caelum.“

⁴² Vgl. *ebd.*, Nr. LXXXVII: Johannes Coppa (391): „[E]t per totam quadragesimam dicti anni vidit et audivit eum praedicantem [...] ita quod quolibet die praedicabat [...] et tanta erat devotio quod odor famae suae sanctitatis

Die Stadt Neapel hat für den Lebensweg des Thomas eine besondere Bedeutung. Sie ist der Ort seiner ersten Entscheidungen: hier hatte er nach der schon erwähnten Zeit als Oblate in Montecassino zwischen 1239 und 1244 den Orden der Predigerbrüder kennengelernt und sich ihm angeschlossen. Und hierher war er nach fast drei Jahrzehnten im Dienst des Ordens in Deutschland, Frankreich und Italien zum Ende seines Lebens zurückgekehrt.

„Zum Ort, wo die Flüsse entspringen, kehren sie zurück (*ad locum unde exeunt flumina revertuntur*).“ – Mehrfach hat Thomas dieses Wort aus dem Buch *Kohelet* (1,7) als Motto seinen Schriften vorangestellt.⁴³ Seine großen theologischen Werke hat er dementsprechend nach dem Grundgedanken von Ausgang und Rückkehr (*exitus-reditus*) konzipiert.⁴⁴ Mit der Zeit in Neapel (1272-1274) wird dieses Wort für ihn auch biographisch Wirklichkeit, und es schließt sich der Kreis.

Dazwischen lagen Jahre eines unruhigen Wanderlebens, in denen Thomas sich jeweils selten mehr als drei Jahre an einem Ort aufhielt. Nach den Zeiten des Studiums und der Ausbildung in Paris (1245-1248) und Köln (1248-1252), wo er in Albertus Magnus (1200-1280) einen kongenialen Lehrer und Förderer fand, folgten zwei längere Aufenthalte als Magister der Theologie an der Universität in Paris (1252-1259 und 1268-1272). Die Jahre dazwischen und danach waren durch Aufgaben an den Dominikanerstudien in Orvieto (1261-1265), Rom (1265-1268) und eben Neapel (1259-1261[?] und 1272-1274), durch die Organisation des Studienbetriebs, den Aufbau von Studienhäusern und das Verfassen von Lehrplänen bestimmt. Seit 1260 war Thomas überdies mit dem Amt des Generalpredigers der römischen Ordensprovinz betraut.⁴⁵

Auch deswegen treten gerade die beiden Pariser Lehrtätigkeiten im Lebenslauf des Thomas hervor, weil sie verbunden sind mit

quod propter hoc quasi totus populus civitatis Neapolis, quolibet die, ad dictam praedicationem confluebat“. – Vgl. *ebd.*, Nr. XCIII: Petrus Branchatus (399); Nr. LVIII: Wilhelm von Tocco (345); „[E]t audivit eum praedicantem et legentem, et magnus populus confluebat cum devotione ad audiendum praedicationem suam“. – Vgl. hierzu die minutiöse Rekonstruktion bei P. Mandonnet (1924), 199. – Skeptischer dagegen J.-P. Torrell (1985), 13, der darauf hinweist, daß keines der Manuskripte, in denen der Predigttext überliefert ist, eine Bemerkung zur Fastenzeit und zu Neapel enthält.

⁴³ Vgl. Thomas, *Super III Sent.* prol.; *Catena aurea* ep. dedic. ad Urbanum. – Vgl. bereits Albertus Magnus, *Super Dion. De cael. hier.* prol. (Ed. Col.36/1,2, 12-19), der das Wort als Leitmotiv über seiner Ps.-Dionysius-Auslegung stellt.

⁴⁴ Vgl. Thomas, *Super I Sent.* prol.; *Super III Sent.* prol. sowie *Super I Sent.* d. 2 div. text.; *S.c.G.* I 9 (n. 57); *S.th.* I 2 prol.; I 1,7.

⁴⁵ Zur Biographie vgl. ausführlich J.-P. Torrell (1995); J. Pieper (2001a).

zwei Kontroversen, in denen es letztlich um jene beiden Wurzeln ging, in denen Leben und Werk des Thomas gedanklich wie existentiell ihren Grund haben: (a) Im sog. „Mendikantenstreit“ (um 1256 und um 1270) standen die Existenz der Bettelorden, ihre Berechtigung und ihr Ort innerhalb der kirchlichen Hierarchie zur Debatte⁴⁶, (b) in der Auseinandersetzung mit dem sog. „lateinischen Averroismus“ (um 1270) die rechte Deutung der Philosophie des Aristoteles (384-322 v. Chr.) und ihre Verbindbarkeit mit dem christlichen Glauben.⁴⁷ Wie die „neue“ und alternative Existenzform des Mendikantentums im Zusammenhang der überkommenen Ideale von Mönchtum und Askese stellten auch die seinerzeit neu- bzw. wiederentdeckten Schriften des griechischen Philosophen eine Herausforderung (und Provokation) für das christliche Abendland jener Epoche dar⁴⁸ – und es gehört zu den geistesgeschichtlichen Leistungen des Thomas, nicht nur dem Ideal der Bettelorden eine theologische Begründung von bleibender Tragweite gegeben⁴⁹, sondern auch das Denken des Aristoteles für die Theologie und für ihr Verständnis als Wissenschaft fruchtbar gemacht zu haben.⁵⁰

Ihren Grund haben diese besonderen akademischen Leistungen freilich in jenen existentiellen (wie intellektuellen) Entscheidungen (a) für die *Bibel* (und das in ihnen formulierte Ideal der Christusnachfolge) und (b) für *Aristoteles*, die am Anfang des Lebens und Wirkens des Thomas in Neapel stehen. Denn neben der Bekanntschaft mit den Dominikanern geht auch der erste Kontakt mit den Schriften des „Philosophen“ (so der mittelalterliche Ehrenname des Aristoteles) auf die Zeit in der Hauptstadt des Königreichs Sizilien zurück.⁵¹ Aus diesen beiden Grundimpulsen, dem biblischen und dem philosophischen, wird sein weiterer Weg verständlich, von ihnen her erhält er seine Dynamik und Richtung.⁵²

⁴⁶ Vgl. dazu U. Horst (1996) und (2000).

⁴⁷ Zu den Auseinandersetzungen um den „lateinischen Averroismus“ vgl. zusammenfassend J.-P. Torrell (1995), 195-211.

⁴⁸ Zur Geschichte der Aristoteles-Rezeption im Früh- und Hochmittelalter vgl. den Überblick von B. Dod (1982).

⁴⁹ Vgl. dazu U. Horst (1995).

⁵⁰ Vgl. H.-G. Nissing (2019), XL-XLV; für den historischen Kontext vgl. U. Köpf (1974).

⁵¹ An der dortigen Universität wurde Thomas durch einen Magister Martin und Petrus von Irland mit dessen Logik und Naturphilosophie bekannt gemacht.

⁵² Vgl. J. Pieper (2001a), 174.

Für Thomas beinhaltete der Eintritt in den Dominikanerorden in Neapel und die damit verbundene Abkehr vom monastischen Ideal der Benediktinerabtei Montecassino zugleich den Schritt heraus aus der alten, im Zerfall begriffenen Feudalordnung des Frühmittelalters in eine neue Welt, die unter dem Vorzeichen städtischer Freiheit und neuer politischer und wirtschaftlicher Lebensformen im Begriff war zu entstehen.⁵³ Die Städte mit ihren Zünften und Magistraten, mit Handwerk und Handel waren gleichermaßen Orte wie Symbole jener *neuen Weltlichkeit*, in der sich Initiative und Beweglichkeit mit dem Sinn für individuelle Verantwortung zu einer eigenen Dynamik verbanden.⁵⁴ Dem entsprach nicht nur eine *Transformation des „klassischen“ Ordensideals*, die ihren Ausdruck in neuen Formen der Seelsorge und Verkündigung, zumal in Form der Predigt, fand. Ihren natürlichen Ort (*oikeios topos*) hatten die neuen Orden daher nicht mehr in der Abgeschiedenheit des Landes, sondern in den Städten als den neu aufstrebenden kulturellen Zentren mit ihren Universitäten und gotischen Kathedralen.⁵⁵ In der buchstäblichen Befolgung der Armutsforderungen des Evangeliums praktizierte man überdies – in merklichem Unterschied zur Lebensweise des Weltklerus – eine Radikalität des Rückgangs auf die biblischen Ursprünge und eines Lebens nach dem Vorbild der *ecclesia primitiva*, die der eigenen Verkündigung Glaubwürdigkeit verlieh. Mit dem intellektuellen Niveau, das ihre Predigt und Seelsorge prägte und das sich einem gründlichen Studium verdankte, wußten die Dominikaner schließlich dem Bildungshunger der Stadtbürger und ihrer „neuen Religiosität“ zu entsprechen.⁵⁶

Mit dieser Transformation verband sich zugleich eine tiefgreifende *Veränderung im Verständnis von Spiritualität und Gebet*. So hat man treffend von einer (a) Individualisierung, (b) Rationalisierung, (c) Pragmatisierung und (d) Demokratisierung des religiösen Lebens gesprochen, die auch in der Theologie des

⁵³ Vgl. *ebd.*, 163.

⁵⁴ Vgl. dazu summarisch M.-D. Chenu (†1982), 6ff.

⁵⁵ So war der Orden der Predigerbrüder (a) als ein ortsunabhängiger Personalverband ohne Besitz und feste Einkünfte organisiert, der sich (b) in seiner Existenzsicherung im Wesentlichen auf Betteln und Seelsorge stützte. Es kommen (c) die egalitäre Organisation und (d) die unmittelbare Unterstellung unter die päpstliche Autorität hinzu, die das Mendikantentum vom klassischen Mönchtum benediktinischer Provenienz mit (a) seiner *stabilitas loci*, (b) bewirtschaftetem Grundbesitz, (c) der Leitung durch einen Abt und (d) der klösterlichen Autonomie und Autarkie unterscheiden. – Vgl. dazu U. Horst (2000).

⁵⁶ Vgl. dazu J. Oberste (1996).

Gebets bei Thomas ihren Ausdruck findet.⁵⁷ Mit ihr gelang es ihm, (a) der gewachsenen Bedeutung des Individuums, (b) seiner technisch und wissenschaftlich entwickelten Rationalität und Innerlichkeit⁵⁸, (c) seiner Aktivität und ökonomischen Produktivität sowie (d) seiner neuen Art von Sozialität und Vergesellschaftung zu entsprechen.⁵⁹ Der einzelne Mensch, mit Vernunft und freiem Willen begabt und durch seine natürlichen praktischen Fähigkeiten, insbesondere in seiner Sprachbegabung, als soziales und politisches Lebewesen auf die Gemeinschaft ausgerichtet, wurde zum Dreh- und Angelpunkt der thomanischen Reflexionen zum Gebet.⁶⁰ Nicht von ungefähr haben die öffentlich gehaltenen *Auslegungen zum Vater unser* gerade die Bürger der Stadt Neapel zum Adressaten.

(2) Doch nicht nur biographisch und werkchronologisch, sondern auch ihrer *literarischen Gattung* nach markieren die Predigten des Thomas einen End- und Zielpunkt seines Schaffens: Bereits in seiner o.g. Pariser Antrittsvorlesung hatte Thomas die in den Statuten der Universität festgeschriebene dreifache Aufgabe des theologischen Magisters aufgenommen, aus der Heiligen Schrift begründet und auf sein eigenes Selbstverständnis angewandt.⁶¹ Um die dort genannten drei Aufgaben der *lectio*, *disputatio* und *praedicatio* lassen sich auch das akademische Schaffen und die Schriften des Thomas ordnen:

(a) Die aus der *lectio* erwachsenen Kommentarwerke, insbesondere die *Auslegungen* (i) zu den Büchern der Heiligen Schrift wie (ii) zu den Schriften des Aristoteles repräsentieren hierbei als basale Arbeit am autoritativen Lehrtext die elementare Stufe der Selbstvergewisserung an den Quellen.

(b) Darauf aufbauend liegt der Sinn der Disputation und der aus ihr entstandenen *Quaestiones disputatae*, die in überarbeiteter Form in verschiedenen Sammlungen veröffentlicht wurden, in der Problematisierung und Lösung von Schwierigkeiten, die sich zunächst aus dem kommentierten Text, dann aber auch unabhängig von ihm sachlich ergeben.

⁵⁷ Vgl. L. Maidl (1994), 121 und 340.

⁵⁸ Vgl. dazu G. Wieland (1987).

⁵⁹ „Mit der Entwicklung der Städte, der Geldwirtschaft und der Aristoteles-Rezeption, besonders mit dem Fortschritt der Arbeitsteilung wuchs die Bedeutung des Individuums“ (L. Maidl [1994], 340).

⁶⁰ Vgl. dazu unten S. XXIIIff.

⁶¹ Thomas, *Princ. bibl.* I (n. 1213f.).

(c) Sein eigentliches Ziel besitzt das theologische Arbeiten freilich in der Verkündigung (*praedicatio*), der gegenüber die beiden anderen Aufgaben eine vorbereitende Funktion besitzen.⁶² In diesem Sinne können auch die beiden Hauptwerke des Thomas, die *Summa contra gentiles* und die *Summa theologiae* als subsidiäre Arbeiten im Hinblick auf diesen Verkündigungsdienst, d.h. als von einem pastoralen Zielsinn geleitete Projekte verstanden werden.

So galt die *Summa contra Gentiles* (1259-1265) lange Zeit als ein „Missionshandbuch“, das Thomas auf Bitten seines Ordensmeisters Raymund von Peñafort (um 1175-1275) zum Zwecke der Auseinandersetzung mit der islamischen Welt verfaßt haben soll. Mittlerweile ist dieses Verständnis zwar einer Sicht gewichen, die in der kleineren der beiden Summen eine „persönliche Reflexion“ des jungen Theologen Thomas sieht, der nach drei Jahren aktiver Lehrtätigkeit hiermit „seine erste Synthese“ vorlegt, um „die Wahrheit zu sagen und die Irrtümer zu widerlegen“ (wie es mit dem biblischen Motto aus *Spr* 8,7 heißt)⁶³. Doch auch als „Ideenheft“, das Thomas nach dem Zeugnis der Autographen häufig überarbeitet hat, oder als „Argumentationsarsenal“ wird man ihr eine Hinordnung auf die Praxis der Verkündigung nicht absprechen können.⁶⁴

Und die *Summa theologiae* (1268-1273), jenes Werk, an dem Thomas die längste Zeit seines Lebens arbeitete, ist keineswegs für den akademischen Betrieb an der Universität verfaßt worden, sondern für die Ausbildung der sog. *fratres communes* des Ordens, d.h. für jene Brüder, die in der Seelsorge und nicht in der Wissenschaft tätig werden sollten. Die Tatsache, daß die *Summa* überdies unvollendet geblieben ist, hat Josef Pieper überdies als programmatischen Beleg für seine These gedeutet, daß die *Summa* kein „geschlossenes System“ ist, daß „der Fragment-Charakter [vielmehr] mit zu ihrer Aussage“

⁶² Ergänzt wird die wissenschaftliche Tätigkeit durch eine Reihe von Auftragsarbeiten und Gutachten, deren bekannteste das liturgische Offizium zum damals neu eingeführten Fest Fronleichnam (1264) sowie ein Kommentar zu den vier Evangelien, ausschließlich mit Hilfe von Kirchenväterzitataten, die sog. *Catena aurea* (1262/3-1265/8), sind. Beide entstanden auf Bitte von Papst Urban IV. (vor 1200-1264) während der Zeit des Thomas als Lektor am Dominikanerkonvent in Orvieto (1261-65).

⁶³ Vgl. *Spr* 8,7: „Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabitur impium“. Vgl. Thomas, *S.c.G.* I 1 (n. 7). – Zum Ganzen vgl. J.-P. Torrell (1995), 126f.

⁶⁴ Vgl. zum Ganzen R. Schönberger (2001), 7-16.

dazugehört.⁶⁵ Der offenbar willentliche Abbruch der Arbeiten ist in der biographischen Darstellung des Bartholomäus von Capua (1248-1328) mit dem Bericht von einer Vision belegt, die Thomas bei der Feier der heiligen Messe am Nikolaustag 1273 gehabt haben soll und als deren Wirkung er seinem Sekretär Reginald beschied: „Ich kann nicht mehr, denn was ich geschrieben habe, erscheint mir wie Spreu im Vergleich mit dem, was ich geschaut habe.“⁶⁶ Zugleich ist dieser Bericht ein letztes eindrucksvolles Zeugnis für die prägende Kraft, die Kontemplation und Gebet als Quellen für das theologische Schaffen des Thomas besitzen. In einer finalen Perspektive gibt er den Blick frei auf jene Dimensionen, aus denen sein Zeugnis entspringt und zu denen es hinführt.

Die *Predigten* des Thomas selbst gehören wohl zum am meisten unterschätzten Teil seines theologischen Oeuvres. Nur wenige sind überliefert bzw. in ihrer Herkunft sicher als authentisch zu klassifizieren.⁶⁷

(a) Man unterscheidet zwei Arten von Predigten: (i) solche, die an der *Universität* gehalten wurden und als Einzelpredigten überliefert sind⁶⁸, und (ii) solche, die als *Volkspredigten* gehalten wurden und mitunter als Predigtreihen konzipiert oder zusammengefaßt wurden. Während erstere auf Latein gehalten wurden, sind letztere wohl ursprünglich in der Volkssprache, d.h. auf Italienisch, entstanden. Die *Auslegungen zum Vater unser* gehören zu letzteren Gruppe.⁶⁹

(b) In den ältesten Katalogen werden sie überdies als *collationes* bezeichnet. Der Begriff trägt wohl in erster Linie ihrer Eigenschaft als Predigtreihe Rechnung. Er geht ursprünglich auf die

⁶⁵ J. Pieper (2001b), 296.

⁶⁶ *Liber de inquisitione super vita et conversatione et miraculis fratris Thomae de Aquino* Nr. LXXIX: Bartholomäus de Capua (ed. Prümmer, 376-377).

⁶⁷ Vgl. hierzu die minutiösen editorischen Arbeiten von L. Bataillon (1988), der 20 authentische Universitätspredigten des Thomas identifiziert hat; v. a. die ausführlichen Informationen in Band 44,1 „Sermones“ der *Editio Leonina*: L.-J. Bataillon (2014). – Zu älterer Literatur zum Predigtwerk des Thomas vgl. J.-P. Torrell (1982), 213, Anm. 2. – Anders als etwa sein französischer Kollege Bonaventura (1221-1274) hat Thomas nie eine systematische Zusammenfassung seiner Predigten in Sammlungen betrieben.

⁶⁸ Vgl. J.-P. Torrell (1995), 91.

⁶⁹ Vgl. hierzu bereits Wilhelm von Tocco, *Ystoria* 48 (Z. 7). – Ein Unterschied besteht ferner in der Quantität der handschriftlichen Bezeugung, sind letztere doch mitunter durch 140 Textzeugen belegt. Im Falle der *Auslegungen zum Vater unser* sind es 85: vgl. J. Weisheipl (1996), 349.

monastische Tradition zurück und wurde von dort auf die Praxis der Universität übertragen, wo er die Predigt bezeichnete, die ihren festen Ort in der abendlichen Vesper hatte und eine ausführliche Form jener Predigt darstellte, die in Kurzform bereits am Morgen gehalten worden war.⁷⁰

(c) Überliefert sind die *Collationes in Orationem Dominicam* als *reportationes*, d.h. als Mitschriften eines Hörers oder Sekretärs, die von Thomas selbst wohl nicht noch einmal durchgesehen und korrigiert worden sind.⁷¹ Dies erklärt ihren sehr thetischen Stil, der nicht mehr als eine gerüstartige Zusammenfassung des Gesagten bietet. Im Original müssen die Predigten um einiges länger gewesen sein. Zu einer Überformung des ursprünglichen Textes, die ihm nicht wenig von seinem eigentlichen Predigtstil genommen hat, trug ferner die Tatsache bei, daß man die Predigtreihe in der Folge ins Lateinische übersetzt und in der Überlieferung wie einen kleinen systematischen Traktat behandelt und in diesem Sinne überarbeitet hat.⁷² Im Falle der *Auslegungen zum Vater unser* geht die *reportatio* auf Reginald von Piperno zurück. Die historische Textkritik hat überdies die Erklärung zur ersten Bitte als nicht authentisch klassifiziert, da sie von Aldobrandus von Toscanella (+1314) stammt.⁷³ Treffend hat man daher gesagt, in der jetzigen Gestalt der Neapolitaner Predigten sei mehr das Echo der Stimme des Thomas als diese selbst zu hören.⁷⁴

⁷⁰ Die Bezeichnung taucht bereits in der ersten offiziellen kanonischen Liste der Werke des Thomas auf, die Bartholomäus von Capua für die Kanonisation erstellt hatte: vgl. *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis. IV. Processus canonizationis* Nr. LXXXV: „Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollerunt post eum legentem, vel praedicantem, puta: [...] Collationes de Pater noster“ (ed. Laurent, 389). – Zum Begriff vgl. P. Mandonnet (1924), 198f.; J.-P. Torrell (1982), 219, Anm. 24. – Auf die Nähe zum Unterricht weist M. Millais (2019), 40, hin: „Die *Collationes* werden so genannt, weil *collatio* neben anderen möglichen Deutungen den fortlaufenden und durchgängigen Kommentar bedeutet. [...] Die ersten Biographen [...] verwenden jedoch auch den Begriff *tractatus*. [...] Die Predigten wurden nicht nur als richtige Homilien nach Art eines *sermo* verstanden, sondern als Unterricht aufgefaßt.“ – Vgl. dazu bereits L.-J. Bataillon (1986).

⁷¹ Zum Stil der *reportationes* vgl. J.-P. Torrell (1985), 18.

⁷² Vgl. M. Millais (2019), 43.

⁷³ Vgl. B.-G. Guyot (1983).

⁷⁴ So der Editor der *Leonina*, H. Dondaine, nach N. Ayo (1988), 4, mit Blick auf die *Collationes in Symbolum Apostolorum*; vgl. parallel dazu die Bemerkungen zu den *Collationes De decem praeceptis* bei J.-P. Torrell (1986), 18. – Im Ganzen hat man also drei Stufen der Redaktion zu unterscheiden!

(d) In der Überlieferung erscheinen die *Collationes in Orationem Dominicam* überdies – der systematisierenden Absicht der Tradenten entsprechend – verbunden mit zwei weiteren Predigtreihen: den *Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis* sowie den *Auslegungen zu den Zehn Geboten*. Während sich historisch eine Situierung der *Credo-Auslegungen* im Zusammenhang der Neapolitaner Predigtreihe der Fastenzeit 1273 und damit eine Zusammengehörigkeit mit den *Vater unser-Auslegungen* als plausibel annehmen läßt, sind die *Predigten zu den Zehn Geboten* möglicherweise an einem anderen Ursprungsort und zu einer anderen Zeit anzusiedeln.⁷⁵ Gleichwohl enthalten sie in ihrem Vorwort den entscheidenden Gedanken, der eine systematische Lesart und die organische Zusammenfassung mit den anderen Predigtreihen in der Tradition begünstigt hat:

Drei Dinge sind für den Menschen heilsnotwendig:
 [1] die Kenntnis dessen, was er glauben muß,
 [2] die Kenntnis dessen, was er ersehnen muß, und
 [3] die Kenntnis dessen, was er tun muß.
 [1] Das erste wird im Glaubensbekenntnis gelehrt,
 [2] das zweite im Gebet des Herrn,
 [3] das dritte aber im Gesetz.⁷⁶

Die damit festgestellte Zuordnung der drei Texte des *Credo*, des *Vater unsers* und der *Zehn Gebote* zu den drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (vgl. 1 Kor 13,12) geht ursprünglich auf das *Enchiridion* Augustins (354-430), ein Handbüchlein zur katechetischen Unterweisung, zurück.⁷⁷ Thomas selbst legt sie dem Aufbau seines *Compendium theologiae* zugrunde.⁷⁸ Nicht zuletzt mit Blick auf die Bedeutung, die den drei theologischen zusammen mit den vier Kardinaltugenden in der *Summa theologiae* zukommt – Thomas konzentriert dort die besondere Morallehre der *Secunda Secundae* auf diese

⁷⁵ Vgl. dazu J.-P. Torrell (1982), 217, gegen die frühere Meinung P. Mandonnets (1924), 200ff. Neben dem Schweigen der ältesten Zeugen spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß diese Predigtreihe von einem andere Reportator – Petrus von Andria – überliefert ist, eher dafür, sie in Rom zu verorten – N. Ayo (1988), 2, weist überdies darauf hin, daß insgesamt 60 Predigten „ein schwerer Zeitplan für einen einzigen Prediger (a heavy schedule for one preacher)“ gewesen wären.

⁷⁶ Thomas, *Collationes in dec. praec. prol.* (n. 1128).

⁷⁷ Vgl. Augustinus, *Enchiridion* 1 (CCL 46,49).

⁷⁸ Vgl. Thomas, *Comp. theol.* 1 (Z. 33-46). – Dazu unten S. XLVf.

sieben –, können die drei Predigtreihen als „Schlußpunkt“⁷⁹ und finale Verdichtung seiner Lehre gelten. – Mit der Verbindung des *Vater unsers* mit der Tugend der Hoffnung ist dabei zugleich jener entscheidende Gesichtspunkt zur Sprache gebracht, in dem die thomanische Theologie des Gebets insgesamt ihre leitende Perspektive und ihr eigentliches Ziel findet.

2. Das Gebet als Ausdruck der Sehnsucht und Sprache der Hoffnung des Menschen

Das Leitmotiv, unter dem Thomas im Gebetstraktat der *Summa theologiae* Wesen und Dimensionen des menschlichen Gebets entfaltet, ist allerdings zunächst einmal nicht der Begriff der *Hoffnung*, sondern der Begriff der *Sehnsucht* oder des *Verlangens* (*desiderium*): Das Gebet ist „Ausdruck der Sehnsucht“ des Menschen – *desiderii interpretes*. Mit Recht kann diese Bestimmung als „Schlüssel zur Gebetstheologie des Aquinaten“⁸⁰ gelten.

Der Traktat *De oratione*, in dem sich Thomas dem Gebet als anthropologischem Grundphänomen nähert, beansprucht dabei eine ebenso elementare wie umfassende Auskunft auf die Fragen vorzulegen, was das menschliche Gebet überhaupt ist, warum der Mensch betet und welchen Nutzen und Zweck, ferner welche Gegenstände, Gestalten und Ausdrucksformen es haben kann. Angesichts der Unsicherheit in den theologischen Schulen seiner Zeit darüber, was unter Gebet überhaupt zu verstehen sei, und der vielfältigen Bestimmungen und Konzepte, die existierten⁸¹, reprä-

⁷⁹ Vgl. U. Horst (2017), 307f. – Parallel entstanden in der Zeit in Neapel neben der bereits genannten *Psalmenauslegung* und einigen kleineren Arbeiten wohl die *Kommentare zu den Briefen des Apostels Paulus*, mehrere *Aristoteles-Kommentare* (zur *Metaphysik*, zu *De caelo* und zu *De generatione*) sowie der dritte christologische Teil der *Summa theologiae*.

⁸⁰ L. Maidl (1994), 125. – Sie begegnet direkt mit dem 1. Einwand von *S.th.* II-II 83,1 sowie außerdem 83,9 c. et ad 2; 83,14 arg. 2 (vgl. ferner 83,2 ad 1; 83,5 ad 1 et ad 3; 83,9 ad 1; 83,10 ad 3; 83,12 c.; 83,14 c. et ad 4; 83,15 c.; 83,16 c.) und steht seit der *Summa theologiae* im Mittelpunkt der thomanischen Überlegungen zum Gebet.

⁸¹ Vgl. L. Maidl (1994), 37-57, mit Hinweis auf Bonaventura, Roland von Cremona, Wilhelm von Auvergne, Hugo von St. Viktor, die *Summa Halensis* u.a. – S. Tugwell (1988), 273ff., nennt als durch die Tradition vorgegebene Themen: (1) die mit der paulinischen Aufforderung, ohne Unterlaß zu beten (vgl. 1 *Thess* 5,17), erforderliche Erweiterung der Wortbedeutung im Sinne eines allgemeinen menschlichen Sehns; (2) die Verbindung der Gebetslehre mit Elementen der antiken Rhetorik, die sich durch das lateinische Wort *oratio* nahelegte, (3) die Kategorisierung der in 1 *Tim*

sentiert der thomanische Gebetstraktat dabei in historischer Hinsicht etwas völlig Neuartiges.⁸² Denn es gelingt ihm, eine sachliche Klärung⁸³ zu erreichen, mit der es möglich wird, die verschiedenen Konzepte zu ordnen und organisch zu integrieren.

Dabei markieren die beiden Definitionsglieder der o.g. Schlüsselbestimmung des Gebets als *desiderii interpretes* gewissermaßen den Ausgangs- und den Zielpunkt seiner Überlegungen, insofern der Begriff *interpretes* das Gebet als eine eigentümliche Sprachform des Menschen benennt, das Wort *desiderium* dagegen dessen dynamische Grundausrichtung, die ihn mit seinem letzten Ziel verbindet. In diesem Rahmen läßt sich die Gebetstheologie des Thomas in vier zentralen Grundbestimmungen zusammenfassen, von denen aus alle weiteren Aussagen und Inhalte zugänglich und verständlich werden. Sie lauten:

- (1) Das Gebet ist eine Bitte.
 - (2) Das Gebet besitzt Wirksamkeit angesichts der göttlichen Vorsehung.
 - (3) Das Gebet ist ein Tugendakt und eine Geistesgabe.
 - (4) Das Gebet ist Ausdruck des menschlichen Strebens nach der vollkommenen Glückseligkeit.
- An die hierdurch profilierte Bestimmung des Gebets als „Ausdruck der Sehnsucht“ kann sich
- (5) die weiterführende Benennung des Gebets als „Sprache der Hoffnung“ (*interpretativa spei*) organisch anschließen. Im *Vater unser* schließlich findet diese Hoffnung ihre Summe und ihre Zusammenfassung.

Den sozusagen „archimedischen Punkt“, aus dem Thomas die o.g. Definition des Gebets und die vier genannten Grundbestimmungen entwickelt, bildet allerdings die elementare Wahrnehmung und Hervorhebung des Menschen als *Person*. Als *Person* ist der Mensch durch die beiden Eigenschaften gekennzeichnet,

- (a) ein sprachbegabtes Lebewesen (*zoon logon echon, animal rationale*)⁸⁴ zu sein und

2,1 genannten Elemente als Teile oder Arten des Gebets, (4) die Berücksichtigung der affektiven Dimensionen des Betens im Hinblick auf die Vereinigung mit Gott als sein Ziel, sowie (5) die Wahrnehmung des Gebets als Werk der Genugtuung im Anschluß an *Mt* 6,2-16.

⁸² Vgl. L. Maidl (1994), 120. – Zu den Quellen der thomanischen Gebetstheologie vgl. *ibd.*, 65-105.

⁸³ Vgl. *ibd.*, 347: „Vor Thomas war kaum so nüchtern über das Gebet gesprochen worden.“ – Zu weiterer Literatur zur Gebetstheologie des Thomas vgl. *ibd.*, 7-10.

⁸⁴ Vgl. dazu Aristoteles, *Politik* I 2 (1253a7-10).

(b) Herrschaft über die eigenen Akte (*dominium sui actus*), d.h. Ursächlichkeit, zu besitzen.⁸⁵

2.1. Das Gebet als Bitte

Etymologisierend erläutert Thomas zu Beginn von *S.th.* II-II 83,1 c. den Ausdruck *oratio* mit Cassiodor (485-585) daher als „Gedanken“ oder „Vernunft“ (*ratio*), „die sich im Mund befindet“ bzw. „durch den Mund zum Ausdruck kommt“: *oratio est quasi oris ratio*.⁸⁶ – Die menschliche Vernunft aber verhält sich theoretisch (als *ratio speculativa*), sofern sie die Dinge lediglich erkennend erfaßt, praktisch dagegen (als *ratio practica*), sofern sie darüber hinaus noch Wirkungen hervorbringt. Als solche aber kann sie in doppelter Weise Ursache sein: (a) indem sie anderen (oder sich selbst) eine Notwendigkeit auferlegt, was sprachlich durch den *Befehl* (*imperium*) geschieht, oder aber, (b) indem sie anleitet und gewissermaßen disponiert (*inducens et quodammodo disponens*), was sprachlich durch die *Bitte* (*petitio*) zum Ausdruck kommt. Während sich (a) der Befehl an Untergebene richtet, richtet sich (b) die Bitte an Gleichrangige und Übergeordnete, wie es bei Gott der Fall ist.⁸⁷ Auf diesem Wege gelangt Thomas zu seiner ersten und für alle weiteren Überlegungen grundlegenden Kennzeichnung des *Gebets als Bitte* – wozu er sich auf die Definitionen der theologischen Tradition berufen kann.⁸⁸

⁸⁵ Vgl. dazu Thomas, *S.th.* I 29, 1 c.

⁸⁶ Vgl. Cassiodor, *Expositio in Psalterio* super 38,13 (PL 70,285).

⁸⁷ Vgl. parallel dazu die „Theorie der Sprechakte“, die Thomas systematisch in *Exp. Perih.* I 7 (Z. 71-87) entwirft: „[Q]uia intellectus seu ratio non solum concipit in se ipso veritatem rei, sed etiam ad eius officium pertinet secundum suum conceptum alia dirigere et ordinare; ideo necesse fuit quod [...] etiam essent aliquae aliae orationes significantes ordinem rationis, secundum quam alia diriguntur. Dirigitur autem ex ratione unius hominis alius homo ad tria: [1] primo quidem, ad attendendum mente; et ad hoc pertinet vocativa oratio: [2] secundo, ad respondendum voce; et ad hoc pertinet oratio interrogativa: [3] tertio, ad exequendum in opere; et ad hoc pertinet [3.1] quantum ad inferiores oratio imperativa; [3.2] quantum autem ad superiores oratio deprecativa, ad quam reducitur oratio optativa: quia respectu superioris, homo non habet vim motivam, nisi per expressionem sui desiderii.“ – Vgl. dazu H.-G. Nissing (2006), 447-466.

⁸⁸ So heißt es bei Rabanus Maurus: „Das Gebet ist eine bestimmte Bitte (*oratio petitio quaedam est*)“ (*De universo* VI [PL 111,136]; Thomas führt das Zitat allerdings unter der Autorität des Augustinus an). Und bei Johannes Damascenus: „Das Gebet ist die Bitte um das Geziemende von Gott (*oratio est petitio decentium a Deo*)“ (*De fide orthodoxa* 68 [ed. Buytaert, 267,3f.]).

Folgerungen. – Mit der Profilierung des Gebets als Bittgebet durch Thomas sind dabei mehrere Aspekte verbunden:

(1) Insofern er das Gebet prinzipiell als einen *Akt der Vernunft* bestimmt,⁸⁹ treten affektive Auffassungen, wie etwa die ps.-augustinische Bestimmung des Gebets als „fromme, auf Gott gerichtete Leidenschaft“ (*pious affectus in Deum directus*), wie sie etwa die Überlegungen bei Zeitgenossen wie Wilhelm von Auvergne (um 1180-1249) u.a. bestimmten, in den Hintergrund.⁹⁰ Und auch die eingangs genannte Schlüsselkennzeichnung des Gebets als *desiderii interpretis*, mit der dessen Verwurzelung im umfassenden Sehnen des Menschen namhaft gemacht wird, erfährt dadurch insofern eine Modulierung, als nach Thomas die Sehnsucht (*desiderium*) zwar die Ursache des Bittens ist, die Bitte selbst allerdings der Sehnsucht erst ihre angemessene sprachliche Form und Übersetzung verleiht.⁹¹

(2) Insofern Thomas das Gebet überdies der *praktischen Vernunft* zuordnet, erscheint es gewissermaßen als ein aktivgestaltender oder planender Akt des Menschen. Ausdrücklich hebt Thomas hervor, daß es sich sowohl im Falle des Befehls, als auch im Falle der Bitte um eine *eigentümliche Anordnung* (*ordinatio quaedam*) der menschlichen Vernunft handelt, deren Aufgabe es ist, zu ordnen.⁹² Und auch wenn der Mensch durch die Sprachform der Bitte zum Ausdruck bringt, daß er von jemandem anderen Hilfe erwartet in einer Angelegenheit, in der er selbst machtlos und unvermögend ist, so heißt „jemanden um etwas bitten“ für Thomas doch zugleich und zunächst *Mit-Ursache sein* für das, was eine andere Person ausführt, bzw. die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß das Gewünschte geschehen kann.

Die denkerische Herausforderung, die sich aus dieser Position ergibt, sieht Thomas mit aller Klarheit und stellt sich ihr im unmittelbar folgenden 2. Artikel von Quaestio 83: Wenn dem Gebet des Menschen eine solch starke Rolle im Hinblick auf ein ursächliches Bewirken zukommt, wie weit reicht die Ursächlichkeit des menschlichen Bittgebets angesichts der Unwandel-

⁸⁹ Gegenüber *Super IV Sent.* d. 15,4,1,1 c. verzichtet Thomas dabei auf die Erklärung von *oratio* anhand der Rede des Rhetors, die den (höchsten) Richter gütig stimmen will.

⁹⁰ Sie findet sich in der Schrift *De spiritu et anima*, die wohl das Werk eines Zisterziensers aus dem späten 12. Jahrhundert ist; vgl. dazu S. Tugwell (1987), 49, Anm. 10.

⁹¹ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 83, 1 ad 1.

⁹² Vgl. dazu programmatisch das Motto von S.c.G. I 1 (n.2): „Sapientis est ordinare“ (Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 982a18).

barkeit der göttlichen Vorsehung? Ist es möglich, mit dem Bittgebet eine Veränderung der Dinge zu bewirken, ohne daß Gottes ewiger Wille sich ändert? Kann man dem Gebet mit Blick auf diesen umfassenden Horizont überhaupt einen Nutzen zuschreiben? Und ist es somit überhaupt angemessen und sinnvoll, zu beten? – Thomas hatte diese Frage erstmals in den *Quaestiones disputatae de veritate* 6,6 anlässlich der Frage erörtert, ob die Prädestination durch die Gebete der Heiligen unterstützt wird. Am plastischsten und eingängigsten erscheint sie mir in der *Summa contra Gentiles* II 95-96 behandelt. Auf die dort entwickelten Argumente bauen seine Darlegungen in der *Summa theologiae* auf.

2.2. Die Wirksamkeit des menschlichen Gebets angesichts der Vorsehung Gottes

Inn seiner Lösung geht Thomas dabei zunächst einmal ganz selbstverständlich davon aus, daß alle Dinge von Natur aus das Gute erstreben und daß so jeder Wunsch und jede Bitte des Menschen auf das Gute zielen. Weil Gott aber die Quelle der Gutheit ist und sein Wille die Vervollkommnung der Dinge intendiert, will er zweifellos die Bitten des vernünftigen Geschöpfes, die im Gebet vorgetragen werden, erfüllen. So läßt sich sagen, „daß von einigem, was Gott tut, Gebete und fromme Wünsche die Ursache sind.“⁹³ Denn die göttliche Vorsehung schließt andere Ursachen nicht aus, sondern fügt sie dem ein, was die von ihr errichtete Ordnung den Dingen auferlegt:

Und so widerstreiten die Zweitursachen der Vorsehung nicht, sondern verstärken ihre Wirkung. Mithin sind die Gebete bei Gott wirksam, lösen aber nicht die unveränderliche Ordnung der göttlichen Vorsehung auf: denn auch die Tatsache, daß einem solchen Bittenden etwas zugestanden wird, fällt selbst unter die Ordnung der göttlichen Vorsehung. Die Behauptung also, wir bräuchten nicht zu bitten, um etwas von Gott zu erlangen, weil die Ordnung seiner Vorsehung unveränderlich ist, ist ähnlich derjenigen, wir bräuchten nicht zu gehen, um an einen Ort zu gelangen, oder nicht zu essen, um uns zu ernähren: dies alles ist offensichtlich unsinnig.⁹⁴

Das Gebet des Menschen ist folglich nicht nur sinnvoll, sondern sogar notwendig und höchst angemessen!

⁹³ Thomas, S.c.G. III 95 (n. 2703).

⁹⁴ *Ebd.*, III 96 (n. 2716).

(1) *Echte Zweitursächlichkeit des betenden Menschen.* – Spekulativ löst Thomas die Einwände, die schon in der antiken Philosophie formuliert und diskutiert wurden, und die entweder (a) den Sinn menschlichen Betens angesichts der göttlichen Vorsehung überhaupt bestreiten⁹⁵ oder aber umgekehrt (b) eine Veränderbarkeit der göttlichen Vorsehung durch die menschlichen Gebete annehmen, durch die *Unterscheidung zweier Ordnungen*, einer *besonderen* und einer *allgemeinen* (wobei er seine Überlegungen – dem Grundduktus seiner Gedanken entsprechend – aus der Perspektive der ersteren entwickelt): Über die besondere Ordnung hinaus eine allgemeine anzunehmen, ergibt sich aus der Einsicht in jene Ordnung, in der alle Wirkungen zueinander stehen, und aus der Annahme, daß je allgemeiner eine Ursache ist, auch ihre Ordnung um so allgemeiner ist. Daher umfaßt die Ordnung, die von der allgemeinen Ursache, also von Gott, stammt, notwendig alles.⁹⁶ Sofern aber diese allgemeine Ordnung anderen Ursachen ihre Wirkungen nicht entzieht, hebt sie auch die Wirksamkeit der Gebete nicht auf: diese haben ihren eigenen Wert – nicht dadurch, daß sie die Ordnung des ewigen Plans veränderten, sondern insofern sie auch unter dieser Ordnung *eigenständig* sind.⁹⁷ Kurz gesagt: das menschliche Gebet kann durchaus Veränderungen in partikulären Ursachenordnungen bewirken; seine Grenze findet es freilich im universellen Willen Gottes. – Aufgrund dieser Lösung kann man von Sinn und Nutzen des Gebets so reden, „daß wir das der göttlichen Vorsehung unterliegende Menschliche weder für erzwungen

⁹⁵ In der S.c.G. nennt er als Gründe, daß man – in der Tradition der antiken Philosophie – (i) eine göttliche Vorsehung überhaupt leugnete, (ii) die menschlichen Angelegenheiten der göttlichen Vorsehung entzogen dachte oder (iii) eine unabänderliche Notwendigkeit annahm, in der alles der Unwandelbarkeit der göttlichen Vorsehung unterliege; vgl. auch S.th. II-II 83,2 c.

⁹⁶ Thomas, S.c.G. III 96 (n. 2721): „Nichts [...] [aber] hindert, daß irgendeine besondere Ordnung durch ein Gebet oder auf irgendeine andere Weise verändert werde: es gibt ja außerhalb dieser [besonderen] Ordnung noch etwas, das sie verändern könnte. [...] Außerhalb der alles umfassenden Ordnung aber kann nichts angenommen werden, das die von der allgemeinen Ursache abhängige Ordnung umwenden könnte.“

⁹⁷ *Ebd.* (n. 2722): „Nichts hindert jedoch, daß durch die Wirksamkeit der Gebete irgendeine besondere Ordnung einer unteren Ursache von der Hand Gottes, der alle Ursachen übersteigt, verändert werde. Darum wird er von keiner Notwendigkeit der Ordnung einer Ursache umfassen, sondern jede Notwendigkeit der Ordnung einer unteren Ursache wird umgekehrt von ihm umfassen, da er sie ja eingesetzt hat.“

halten, noch auch göttliche Anordnungen als veränderlich ausgeben“⁹⁸. In ihrem Horizont gewinnen Aussagen wie die folgende ihren vollen Klang und ihre eigentümliche Bedeutung:

*Nicht dazu wird das Bittgebet an Gott gerichtet, daß der ewige Plan der Vorsehung abgeändert werde, dies ist ja unmöglich: sondern damit einer das, was er wünscht, von Gott erlangt.*⁹⁹

Der *springende Punkt* der thomanischen Argumentation liegt mit-hin in der *Betonung einer echten Zweitursächlichkeit des Geschöpfes*:¹⁰⁰ Indem Gott den Menschen die Würde der Mitursächlichkeit gibt, eröffnet er ihm die Möglichkeit, durch das Gebet gestaltend an seinem Plan mitzuwirken. Das Gebet wird so zu einem Akt der Partnerschaft und der Teilhabe an der göttlichen Vorsehung.¹⁰¹ In solcher Weise ein „Privileg des Menschen“¹⁰², bedarf es eigentlich keiner eigenen Verpflichtung durch ein Gebot, sondern ist in seiner Angemessenheit (*convenientia*) unmittelbar evident.¹⁰³ Mit der Dimension der freien Mitwirkung wird so auch *die personale Würde des Menschen* noch einmal unterstrichen: Das Gebet ist Ausdruck und Ausübung seiner Personalität als vernünftiges Geschöpf. Gerade diesen Gesichtspunkt wird Thomas in den weiteren Ausführungen der *Summa theologiae* wiederholt hervorheben, etwa anhand der Frage, ob das Beten zur Eigenart der geistbegabten Kreatur gehört.¹⁰⁴

⁹⁸ Thomas, *S.th.* II-II 83,2 c.

⁹⁹ Thomas, *S.c.G.* III 95 (n. 2702). – Vgl. *S.th.* II-II 83,2 c.

¹⁰⁰ In der Betonung des Gedankens, daß Gott dem Menschen die Würde echter Ursächlichkeit gibt, liegt von *S.c.G.* über *Comp. theol.* zu *S.th.* der entscheidende Fortschritt. Vgl. dazu bereits *Princ. bibl.* I sowie *Q. de ver.* 11. – Dazu oben S. VIII.

¹⁰¹ Andernorts weist Thomas in diesem Zusammenhang auch auf den etymologischen Zusammenhang zwischen der (göttlichen) *providentia* und der (menschlichen) *prudentia* hin: vgl. *Q. de ver.* 5,1 c; 5,3 c.; *S.th.* I 22,1 c. – Zum Ganzen vgl. J.-P. Torrell (2002).

¹⁰² Vgl. L. Maidl (1994), 140: Das Gebet entspricht „seiner besonderen Würde als geschaffen nach dem Bild Gottes und [zeichnet] ihn vor aller unvernünftigen Kreatur aus [...] und [stellt] zugleich in deren Dienst als Herrscher. Es sei die besondere Weise, in der der Mensch Gott gleichsam assistiert“. – Mit Hinweis auf Thomas, *Super I ad Cor.* XI 4 (n. 592).

¹⁰³ Im Gegensatz dazu hatte *Super III Sent.* das göttliche Gebot als entscheidendes Motiv zum Beten herausgestellt: vgl. d. 15,4,1,3 c.

¹⁰⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 83,10 c. mit dem bemerkenswerten Vergleich: „Das Gebet ist ein Akt der Vernunft, womit jemand seinen Vorgesetzten um etwas bittet, wie der Befehl ein Akt des Vernunft ist, womit ein Untergebener zu etwas angeordnet wird“ – Vgl. ferner die Erörterungen zu

Freilich – und dies gilt es gleichermaßen zu berücksichtigen – geschieht diese Mitwirkung *im Modus der Bitte*, womit sich eine zweifache Haltung seitens des Menschen verbindet:

(a) zum einen die *Ehrfurcht*, die sich aus dem Bewußtsein des unendlichen Abstands ergibt, der zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer besteht, und die eine Anerkennung der existentiellen Bezogenheit wie eine Unterordnung unter ihn impliziert¹⁰⁵;

(b) zum anderen das *Bewußtsein der prinzipiellen Begrenztheit der eigenen menschlichen Erkenntnis* und der Undurchschaubarkeit der Vorsehung Gottes, aufgrund derer etwas, das für den Menschen als erstrebenswert erscheint, tatsächlich kein wahres Gut darstellt.¹⁰⁶ Damit kommt an dieser Stelle eine grundsätzliche Haltung im Denken des Thomas von Aquin zum Tragen, die Josef Pieper als das „*negative Element*“ seiner Weltsicht gekennzeichnet hat und die seine Theologie wie Philosophie von Grund auf bestimmt. Gegen eine Wahrnehmung des thomanischen Denkens, in der dieses als „allzu rational, ja: geradezu rationalistisch“ erscheint, und die allzu sehr dazu neigt, „für alle Fragen eine ohne Rest aufgehende, gar zu glatte Erklärung und ‚Lösung‘ bereit zu haben“, besagt dieses negative Element: „Menschliches Erkennen ist zugleich wahr und unvollständig [inadäquat].“¹⁰⁷ Denn: „Niemals wird der Mensch das Wesen der Dinge begreifen, das heißt: zu Ende erkennen. Und niemals wird er die Totalität des Alls ausmessen.“¹⁰⁸ In solchem Sinne

den verschiedenen Bedingungen des Betens (laut, andächtig, anhaltend) in II-II 83,12-14. Dazu unten S. XXXV-XXXVII.

¹⁰⁵ Diese Unterordnung leistet die Ergebenheit (*devotio*), die dem Gebet vorausgeht und es trägt: vgl. Thomas, *S.th.* II-II 82,1 c. – Ja, man kann sagen, daß der Begriff *devotio* der eigentliche Schlüsselbegriff und das formgebende Element ist, das in den Ausführungen des Thomas zum Gebet immer wieder vorkommt und sie prägt. – Zum Verhältnis von *devotio* und *oratio* vgl. II-II 83,3 ad 1; 12 c.

¹⁰⁶ Vgl. Thomas, *S.c.G.* III 96 (n. 2710).

¹⁰⁷ J. Pieper (2001c), 151. – Vgl. zusammenfassend H.-G. Nissing (2017a), 103-106. – Vielfach hat Thomas diesen Gedanken in seinen Werken ausgesprochen, v.a. in dem Diktum, nach dem „uns die Wesenheiten der Dinge unbekannt sind“ (*rerum essentiae nobis sunt ignotae*): vgl. etwa *Super II Sent.* d. 3,1,6 sol.; d. 37,1,2 ad 3; *Super III Sent.* d. 26,1,1 ad 3; *Super IV Sent.* d. 14,1,1 sol. 6 ad 1; *Q. de ver.* 4,1 ad 8; 10,1 c.; 10,2 ad 6; *Q. de pot.* 9,2 ad 5; *S.th.* I 29,1 ad 3; I 77,1 ad 7; I-II 49,2 ad 3 u.ö.

¹⁰⁸ J. Pieper (1997a), 174. – Nicht zuletzt in dieser Begrenzung menschlichen Erkennens durch die größere Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit, auch der Wirklichkeit Gottes, aber zeigt sich für Pieper das Kennzeichen der „*Kreatürlichkeit*“ des Menschen, das ihm als „Notenschlüssel“ des gesamten thomanischen Denkens gilt: vgl. J. Pieper (2001b).

bedarf es zumal hinsichtlich des Betens eines Sich-Öffnens des Menschen für das vollendende Weiterführen des eigenen Willens durch Gott.

(2) *Gottesfreundschaft als Leitperspektive.* – Ein wiederkehrendes Leitmotiv, mit dem Thomas in seinen Überlegungen in der *Summa contra Gentiles* das Verhältnis zwischen dem betenden Menschen und seinem göttlichen Schöpfer beschreibt, ist der Begriff der *Freundschaft (amicitia)*:

Es liegt im Wesen der Freundesliebe, daß der Liebende dem Wunsch des Geliebten Erfüllung wünscht, insofern er ihm Gutes und Vollkommenheit wünscht. Deswegen sagt man: „Freundesart ist es, dasselbe zu wollen“,

heißt es dort zur Begründung der Erhörung der Gebete durch Gott.¹⁰⁹ Schon im menschlichen Bereich erweisen sich, so Thomas, ja solche, die gerecht Bittenden die Zustimmung nicht versagen, als großzügig (*liberales*), gütig (*clementes*), barmherzig (*misericordes*) und fromm (*pii*). Um so mehr muß es zur göttlichen Güte gehören, die Gebete zu erhören.¹¹⁰ – Umgekehrt kann ein Mangel an Freundschaft mit Gott oder die Tatsache, daß für solche gebeten wird, die keine Freunde Gottes sind, der Grund für eine Nicht-Erhörung sein.¹¹¹ Schließlich

kommt es manchmal vor, daß jemand aus Freundschaft ablehnt, was der Freund ihn bittet, weil er erkennt, daß es ihm schädlich wäre oder das Gegenteil ihm mehr nützt: so schlägt der Arzt manchmal dem Kranken eine Bitte ab, wenn er denkt, sie helfe ihm nicht dabei, die Gesundheit zu erlangen.¹¹²

Die Verbindung des aristotelischen Konzepts der Freundschaft (*amicitia*), wie es im 8. und 9. Buch der *Nikomachischen Ethik* entwickelt wird¹¹³, mit der theologischen Tugend der Liebe (*caritas*) und die Deutung der letzteren mit Hilfe der ersteren

¹⁰⁹ Vgl. Thomas, *S.c.G.* III 95 (n. 2706): „Gott liebt sein Geschöpf; und er liebt ein jedes um so mehr, je mehr es an seiner Gutheit teilhat [...] Er will also, daß sich die Wünsche des vernünftigen Geschöpfs erfüllen.“

¹¹⁰ Vgl. *ebd.* (n. 2707).

¹¹¹ Vgl. *ebd.* (n. 2713-2714).

¹¹² *Ebd.* (n. 2715).

¹¹³ So bestimmt Thomas die Gottesliebe als „[a] gewisse Freundschaft [b] des Menschen zu Gott, [c] die auf eine Gemeinschaft der ewigen Glückseligkeit gegründet ist“ (*S.th.* II-II 24,2 c.)

gehört zu den originellen Leistungen des Thomas von Aquin. Über die Postulate der aristotelischen *philia*-Lehre (proportionale Gleichheit der Partner als Voraussetzung für Wechselseitigkeit, Unmöglichkeit einer Freundschaft zwischen Mensch und Gott etc.) hinausgehend, wird es so möglich, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch konkret nach dem *Modell personaler Beziehung* zu denken. Dem Motiv der Menschwerdung Christi und seinem irdischen Leben kommen hierbei die erschließende Rolle zu: Christus pflegte freundschaftlichen Umgang mit den Menschen (*familiariter cum hominibus conversando*)¹¹⁴, um ihnen Vertrauen (*fiducia*) zu vermitteln und sie durch menschliches Verhalten an sich zu ziehen.¹¹⁵

Das Gebet, das im *Antritt eines personalen Gegenübers* seinen Bezugspunkt findet, erscheint so als privilegierter Ort dieser Freundschafts- und Vertrauensliebe, des persönlichen Austausches und der Pflege des Vertrauensverhältnisses mit Gott. Von hier aus wird schließlich auch die von Thomas mit einem Zitat des Ps.-Dionysius Areopagita (6. Jh.) eingeführte Vorstellung des Gebets als *Vereinigung mit Gott* zugänglich. Denn die Freundschaft zielt auf Gemeinschaft und Vereinigung:

Daher sagt er [Ps.-Dionysius]: „Wenn wir beim Beten Gott anrufen, sind wir enthüllten Geistes bei ihm“. Und dementsprechend sagt [Johannes] Damascenus: „Beten ist der Aufstieg des Geistes zu Gott (oratio est ascensus intellectus in Deum)“¹¹⁶.

Die Vorstellungen der Freundschafts- und Vertrauensliebe (*amicitia*) und des Vertrauens (*fiducia*), des familiären Umgangs wie auch der Barmherzigkeit (*misericordia*) werden so zum tragenden Untergrund, ja: zum eigentlichen Bindemittel der Überlegungen des Gebetstraktats der *Summa theologiae*.¹¹⁷

¹¹⁴ Vgl. dazu auch die 2. Strophe des *Hymnus „Pange lingua“*: „Nobis natus, nobis datus/ ex intacta virgine/ et in mundo conversatus./ spargo verbi semine [...]“.

¹¹⁵ Vgl. Thomas, *S.th.* III 40,1 c.; vgl. ferner III prol. – Jenseits aller logischen Spekulationen erfährt hierdurch auch das o.g. Problem von umfassender Vorsehung Gottes und Wirksamkeit menschlichen Bittens eine konkrete Lösung: Die Apostel und die anderen Menschen, die dem fleischgewordenen Wort begegneten, haben ihn ganz selbstverständlich gebeten – und Antwort erfahren.

¹¹⁶ Thomas, *S.th.* II-II 83,1 ad 2.

¹¹⁷ Vgl. summarisch L. Maidl (1994), 158: „Betend soll der Mensch in all seiner bleibenden Bedürftigkeit, seinem Leid, seiner Sünde Vertrauen lernen, daß die Vorsehung Gottes nicht der Willkür, sondern der Liebe

Folgerungen. – So lassen sich aufgrund der genannten Grundmotive auch die weiteren von Thomas verhandelten Themen in ihrem organischen Zusammenhang verstehen:

(1) Im Hinblick auf den *Gegenstand* des Betens ergeben sich die Rechtfertigung des Bittens um *Konkretes* (vgl. q. 83,5) sowie um *Zeitliches* (vgl. q. 83,6) bereits aus der Rolle, die dem Gebet als Mittel der aktiven Planung des eigenen Lebens in Zeit und Raum, der Mitgestaltung der Welt und der Teilhabe an der Vorsehung zugeschrieben wurde. Durch die echte Zweitursächlichkeit des Menschen im Rahmen der umfassenden Ordnung Gottes wie dessen freundschaftlich-liebender Fürsorge erhält diese Rechtfertigung einen zusätzlichen Akzent. Wenn Thomas gegen jeden Radikalismus, der die Sorge um alles Materielle strikt ablehnt, das Gebet um zeitliche Güter als notwendige Grundlage des Lebens eigens rechtfertigt, so ist diese Haltung durchaus nicht ohne zeitgeschichtliche Brisanz im Hinblick auf den „Mendikantenstreit“ zu verstehen. Gleichwohl steht sie hier in innerer Konsistenz zu jener grundsätzlichen Bestimmung der Armut, nach der dieser eine instrumentelle Dienstfunktion für das Leben und Wirken der Predigerbrüder zukommt: sie ist ein *instrumentum perfectionis*, nicht eine *pars essentialis* ihrer Lebensform.¹¹⁸

(2) Nicht allein aus der o.g. Sozialnatur des Menschen leitet sich ferner die besondere Betonung des *fürbittenden Gebets* für andere (vgl. q. 83,7) ab: Als Weise, für sich und andere Vorsehung zu üben, ist die Fürbitte überdies ein ausgezeichnete und privilegierter Weg liebevollen Mitsorgens und eine natürliche Wirkung des Wesens der Liebe sowie ein genuiner Ausdruck der Gemeinschaft des hoffenden Strebens, das seinerseits die Tendenz zur praktischen Liebe zu stärken vermag. – In diesem Zusammenhang erscheinen auch die *Engel* und die vollendeten *Heiligen im Himmel* nicht in erster Linie als Adressaten (vgl. dazu q. 83,4), sondern – aufgrund ihres Vertrauensverhältnisses zu Gott – als Beter und Fürsprecher der Betenden (*interpellatores*; vgl. q. 83,11).¹¹⁹ – Wenn schließlich das *Gebet für die Feinde* gegenüber früheren Ausführungen als ein neues Element des Gebetstraktats erscheint, so ist dabei dasselbe Motiv wirksam, das auch die Erörterung der Wirksamkeit und *Verdienstlichkeit* des Gebets (vgl. q. 83,15) und schließlich auch des *Gebets des Sünders* (vgl. q. 83,16) bestimmt.

und Güte Gottes entspringt, daß sein Leben in den Händen eines Freundes, eines fürsorgenden Vaters liegt.“

¹¹⁸ Vgl. U. Horst (2000).

¹¹⁹ Auch hier geschieht eine Modifikation zu *Super III Sent.* d. 15,4,5,2.

(3) Denn als *Subjekt des Betens* bewegt sich gerade der Sünder nicht in der Ordnung des Verdienstes und der Gerechtigkeit, sondern in jener der Barmherzigkeit.¹²⁰ Bei seinem Beten ist er in seinem Vertrauen auf Erhöhung voll und ganz verwiesen auf die erbarmende Liebe Gottes, die seiner durch die Sünde geschwächten Natur zuvorkommend entgegengeht und ihr aufhilft.¹²¹

2.3. Das Gebet als Tugendakt und als Geistesgabe

Der eigentliche Rahmen, in dem Thomas das Gebet in der *Summa theologiae* behandelt, ist derjenige der Tugenden. Das Gebet ist ein Akt der Tugend, genauer gesagt: der Tugend der Gottesverehrung (*religio*).¹²² Diese dient dazu, das rechte Verhalten des Menschen gegenüber Gott zu regeln¹²³ und ist ihrerseits als moralische Tugend der Kardinaltugend der Gerechtigkeit (*iustitia*) zugeordnet.¹²⁴

Thomas unterscheidet dabei zwischen (1) inneren und (2) äußeren Akten, in denen sich die Gottesverehrung vollzieht.¹²⁵ (1) Zu den ersteren gehört noch (1.1) vor dem *Gebet* (1.2) die *Ergebenheit* (*devotio*), die die willentliche Bereitschaft, sich Gott unterzuordnen (vgl. q. 82), bezeichnet¹²⁶, (2) zu den letzteren (2.1) die *Anbetung* (*adoratio*), die den eigenen Leib zur Gottesverehrung einsetzt, sowie (2.2) das *Opfer* (*sacrificium*), die *Gabe* (*oblitio*) und der *Zehnte* (*decima*), durch die Gott etwas Äußeres dargebracht wird und schließlich (2.3) das *Gelübde* (*votum*), durch das Gott etwas versprochen wird.¹²⁷

Grundsätzlich unterstreichen die thomanischen Überlegungen zur Qualität des Gebets als *actus religionis* in der *Prima Secundae* noch einmal dessen Qualität als *Bitte*: Denn eben *indem* der Mensch sich beim Gebet Gott unterwirft und durch

¹²⁰ Vgl. L. Maidl (1994).

¹²¹ Zum Ganzen vgl. *ebd.*, 51f. Diese Veränderung gegenüber dem *Sentenzenkommentar* entspricht im Übrigen einer Veränderung in der Konzeption der Hoffnung, als deren wesentlichen Ausdruck Thomas das Gebet exponieren wird. Dazu unten S. XLIV Anm. 170.

¹²² Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 83,3.

¹²³ Vgl. *ebd.*, II-II 81.

¹²⁴ Vgl. *ebd.*, II-II 80: *De partibus potentialibus iustitiae*.

¹²⁵ Vgl. *ebd.*, II-II 82 prol.

¹²⁶ Vgl. *ebd.*, II-II 83,3 ad 1: „Nach der Ergebenheit, die zum Willen gehört, ist das Gebet, das zum intellektiven Teil [der Seele] gehört, der vorrangige unter den Akten der Gottesverehrung. Durch sie bewegt die Gottesverehrung den Verstand des Menschen auf Gott hin.“

¹²⁷ Vgl. *ebd.*, II-II 84 prol.; 85 prol.

sein Beten bekennt, daß er auf Gott als Urheber und Geber alles Guten angewiesen ist, vollzieht er jene Verehrung und Ehrerbietung Gott gegenüber, die für die Gottesverehrung wesentlich ist.¹²⁸

2.3.1. *Das Gebet als Tugendakt.* – Vor allem jedoch bietet Thomas mit seiner Bestimmung des *Gebets als Tugendakt* eine völlig neue Alternative im Kontext der theologischen Diskussionen seiner Zeit, insofern mit ihr eine eigentümliche *Individualisierung* oder *Personalisierung* des Betens verbunden ist: Das Gebet wird nun nicht mehr als Privileg des Klerikers oder des Ordensmanns oder als die Aufgabe einer bestimmten (klösterlichen) Gemeinschaft aufgefaßt, sondern es wird zum *Gebet eines jeden Menschen*.¹²⁹

Eben darin besteht ja der Sinn der Tugendlehre, als welche Thomas seine Moralthologie in der *Secunda Secundae* entfaltet: Aus der Einsicht in die geringe Nützlichkeit allgemeiner und abstrakter Erörterungen im Bereich der Ethik konzentriert sie sich auf den *Einzelnen* und seine *moralische Beschaffenheit* – wobei die drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und die vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maßhaltung) den äußeren Leitrahmen bilden.¹³⁰ Zum entscheidenden Schlüssel für das Verständnis der Tugendlehre wird dabei der Begriff des *Habitus* – verstanden als eine *persönliche Qualität* des Einzelnen, die ihn auf der Grundlage seiner natürlichen Ausstattung im Hinblick auf seine Tätigkeit oder sein Ziel in guter

¹²⁸ Demgegenüber hatte Thomas im *Sentenzenkommentar* noch gelehrt, daß es nicht die Bitte als solche sei, sondern ein hinzukommender Akt der Ehrfurcht, der das Gebet zum religiösen und tugendhaften Akt macht. In der *Summa theologiae* dagegen wird der Akt des Bittens selbst zum Akt der Gottesverehrung, insofern er im Anvertrauen des Geistes und in der Übereignung an Gott, die mit dem Bitten konstitutiv verbunden sind, die Anerkennung der eigenen Stellung in der Schöpfungsordnung, m.a.W.: das Bewußtsein der eigenen Geschöpflichkeit radikalisiert.

¹²⁹ Bereits im *Sentenzenkommentar* hatte er damit begonnen, das Gebet aus dem Zusammenhang der traditionellen Bußwerke (Fasten, Gebet, Almosen, vgl. *Mt* 6,2-16) ebenso zu lösen (auch wenn er es immerhin noch in deren Rahmen behandelt), wie aus der klassischen (monastischen) Trias von *lectio*, *meditatio* und *contemplatio*, in der die für das kontemplative Leben wesentlichen Akte miteinander verbunden waren. – So gehört das Gebet nach *S.th.* II-II 180,3 ad 4 nicht zum Wesen der *contemplatio*, sondern führt – wie Hören, Lesung und Meditation – zur Schau der Wahrheit hin. – Indem überdies *meditatio* und *contemplatio* der *devotio* zugeordnet werden, kann in diesem Rahmen zugleich das Affekthafte der Gottesverehrung zur Geltung kommen: vgl. *S.th.* II-II 82,3-4.

¹³⁰ Vgl. *ebd.*, II-II prol.; I-II 6,1 prol.

oder schlechter Weise disponiert:¹³¹ Der Mensch besitzt sich selbst nicht anders als in der Weise des *Habitus*, durch ihn gewinnt er seine Gestalt. Und der *Habitus* setzt ihn in den Stand, seinen natürlichen Tendenzen auf die gebührende Weise zu folgen, indem er seinem Handeln eine einheitliche und konstante Ausrichtung sowie eine freudige Spontaneität und Leichtigkeit verleiht und es so gewissermaßen zur „zweiten Natur“ werden läßt.¹³² Als *Habitus*, der den Menschen derart in seinem Handeln und Sein gut werden läßt, besagt die *Tugend* „das *ultimum potentiae*, das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann; sie ist die Erfüllung menschlichen Seinkönnens. [...] Tugend bedeutet die Unbeirrbarkeit der Richtung des Menschen auf die wahrhaftige Verwirklichung seines Wesens, das ist: auf das Gute“.¹³³ In dieser Entfaltung des *Habitusgedankens* erscheint die Tugendlehre in ihrer eigentlichen Sinnspitze als „Aussage über den Menschen“¹³⁴.

In ihrem Rahmen wird das *Gebet* in herausragender Weise zu einem Selbstvollzug des Menschen und einem integralen Bestandteil seiner Praxis.¹³⁵ So deutet sich damit als Idealgestalt eine Einheit von Gebet und Handeln an, in der das ganze Leben des Menschen in die Dynamik des Betens gestellt bzw. als Gebet gestaltet wird.

Folgerungen. – In diesem Rahmen orientieren sich auch die weiteren Ausführungen des Thomas zur *Praxis des Betens* in erster Linie

¹³¹ Vgl. *ebd.*, I-II 49,4 c.: „*Habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur.*“

¹³² Das von Aristoteles hier bevorzugt angeführte Beispiel ist die natürliche Musikalität eines Kitharasielers, die zur Virtuosität ausgebildet wird: vgl. *Eth. Nic.* I 6 (1098a8ff.)

¹³³ J. Pieper (1996), 263. – Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 6 (1106a15): „*Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.*“ – Ihre Unterscheidung als *habitus bonus* zum Laster (*vitium*) ergibt sich dabei aus der Übereinstimmung mit der Natur ihres Trägers: vgl. Thomas, *S.th.* I-II 54, 3 c.

¹³⁴ J. Pieper (2005b), 242-247.

¹³⁵ Daher entwickelt Thomas auch einen anderen Begriff von Mystik: „Mystik, [...] verstanden als die ekstatische Schau Gottes hier auch Erden, eventuell sogar verbunden mit einer mystischen Erhebung (raptus), steht für Thomas in Funktion der Prophetie. [...] Für die Kontemplation als solche [...] hatte dies zur Folge, daß sie gerade in ihren obersten, geistigsten Formen keinen Entrückungscharakter mehr aufweisen mußte, ja durfte. Gewinnt die Entrückung einen eher esoterischen Charakter, erfährt die Mystik selbst eine gewisse Demokratisierung. Jeder Mensch ist [...] ein Mystiker, der ganze Weg des Menschen zu Gott [...] ist ein mystischer. Konstitutiver Akt auf diesem Weg ist das Gebet.“ (L. Maidl [1994], 122).

am *Gebet des Einzelnen*. Erst in einem zweiten Schritt kommt das *Gebet der Gemeinschaft*, d.h. das liturgische und gottesdienstliche Beten in den Blick. – Ihren entscheidenden Maßstab finden die thomanischen Überlegungen zu den *Weisen der Gestaltung des Gebets* dabei immer wieder an der kreatürlichen Struktur des Menschen, d.h. seiner leib-seelischen Verfaßtheit.

(a) So begründet Thomas die Notwendigkeit des *laut gesprochenen Gebets* mit dessen Eigenschaft, das Gemüt des Betenden um so kraftvoller auf Gott hin auszurichten, als der Mensch als ganzer mit Körper und Geist betet und „die hochgestimmte Innerlichkeit der Seele auf den Leib überströmt“¹³⁶.

(b) Er zeigt – fern allem Rigorismus – Verständnis für einen *Mangel an Konzentration und Aufmerksamkeit* und betont „angesichts der Schwäche, in der sich der Geist des Menschen sich nicht lange auf der Höhe halten kann“ die Bedeutung der bloßen *Absicht*, „durch die der Geist zu Gott hinbewegt wird“¹³⁷.

(c) Und hinsichtlich des Ideals des *immerwährenden Gebetes*, das in Anknüpfung an die biblischen Aufforderungen in *Lk 18,1* und *1 Thess 5,17* im *laus perennis* der Benediktinerklöster seine Ausprägung fand, weist Thomas ausdrücklich auf die Notwendigkeit hin, sich auch mit anderen Dingen beschäftigen zu müssen, und will seine Dauer insoweit beschränkt wissen, „als es der Steigerung der inneren Sehnsucht dienlich ist“. Diese Sehnsucht gilt ihm als das entscheidende Kriterium – weswegen er als Alternative bewußt das *häufige, aber kurze Gebet* der ägyptischen Wüstenväter anführt.¹³⁸ Als stille Wirkkraft muß diese Sehnsucht überdies in allem beschlossen sein, was wir aus Liebe zu Gott tun:

„[A]lles“ aber müssen wir „zur Ehre Gottes tun“, wie es in *1 Kor 10,31* heißt. In diesem Sinne müssen wir anhaltend beten. Daher schreibt Augustinus [...]: „Durch Glaube, Hoffnung und Liebe beten wir stets in ununterbrochener Sehnsucht“.¹³⁹

¹³⁶ Thomas, *S.th.* II-II 83,12 c. + ad 1.

¹³⁷ *Ebd.*, II-II 83,13 c.

¹³⁸ Die *Vitae Patrum* gehörte zur Pflichtlektüre der Dominikanernovizen: vgl. L. Maidl (1994), 94 und 275.

¹³⁹ Thomas, *S.th.* II-II 83,14 c. – Vgl. ebenso I-II 103. – Mit seinem Plädoyer für die Konzentriertheit des Gebets wie in seiner Deutung des immerwährenden Gebets auf das praktische Leben hin, das getragen ist von den drei Tugenden, äußert sich Thomas im Übrigen ganz im Geist der *ältesten Konstitutionen* seines Ordens, die den Brüdern ein „kurz und bündig“ (*breuiter et succinte taliter, Constitutiones antiquae* d. I, c. 4 [ed. A.H. Thomas, 316,5]) vollzogenes Chorgebet vorschreiben¹³⁹ und eine großzügig anzuwendende Möglichkeit der Dispens vom Chorgebet,

(d) Schließlich deutet er die in *1 Tim 2,1* getroffene Unterscheidung von vier verschiedenen Arten des Betens im Sinne einer Art „Gebrauchsanweisung“ als *Teile*, die in jedem Gebet vorkommen sollten: So geht in der Regel (i) die Anrede (*oratio*), in der der Beter das Herz zu Gott erhebt, (ii) der Danksagung (*gratiarum actio*) für die empfangenen Wohltaten voraus, ehe (iii) im Erflehen (*postulatio*) die eigentliche Bitte formuliert wird, die auf Unbestimmtes (*supplicatio*) oder Bestimmtes (*insinuatio*) gehen kann, ehe (iv) die Beschwörung (*obsecratio*) das Gebet mit Blick auf die Heiligkeit Gottes abschließt. – Diese Struktur macht Thomas als feste Regel zumal in den Gebeten der Liturgie, insbesondere der Heiligen Messe, aus.¹⁴⁰ Und auch im *Vater unser* läßt sich eine solche Ordnung durchaus erkennen.¹⁴¹

2.3.2. *Das Gebet als Geistesgabe*. – Freilich reduziert die Behandlung des Gebets im Rahmen der Tugendlehre dieses keineswegs auf eine reine menschliche Leistung oder Gewohnheit. So ist die Einsicht, daß das Gebet zugleich und zuvor *ein Geschenk Gottes* und eine von ihm bewirkte Befähigung ist, im Gebetstraktat der *Summa theologiae* beständig präsent. In diesem Sinne führt Thomas die Definition des Augustinus an: *[O]rare est quoddam donum Dei*.¹⁴² Er verweist auf die Feststellung des Paulus: „Wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen.“ (*Röm 8,26*), und hebt wiederholt die Bedeutung des Heiligen Geistes als Lehrer des Gebets hervor: „Der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“ (*ebd.*), er gibt den menschlichen Worten Leben.¹⁴³ Mehrfach begegnet so auch das Motiv des Betens „im Geist und in der Wahrheit“ (vgl. *Joh 4,23f*).¹⁴⁴

zumal für das Studium, vorsehen: vgl. *ebd.* prol. (ed. A.H. Thomas, 311,11-19).

¹⁴⁰ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 83,17 c.

¹⁴¹ Zumal, wenn man die doxologische Erweiterung „Denn dein ist das Reich...“ mitbedenkt, die Thomas in *Super Matth.* VI 3 (n. 602) erwähnt. Zu deren Herkunft vgl. KKK Nr. 2760. – Schließlich bedingt die Erschließung des Gebets im Zusammenhang der Tugendlehre noch eine weitere Veränderung gegenüber traditionellen Konzeptionen: durch sie wird die Frage nach der *satisfaktorischen Wirkung* des Gebets entbehrlich: die Bitte, die die Unterwerfung unter Gott als tragende Haltung impliziert, trägt ihren Sinn und Lohn in sich: sie will das Erbetene selbst und nicht etwas anderes. So schreibt Thomas dem Gebet in erster Linie statt einer meritorischen (wie in *Super III Sent.*) eine impetrative Wirkung zu.

¹⁴² Augustinus, *De perseverantia* 23 (PL 45,1032).

¹⁴³ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 83,5 ad 1: der Geist lehrt uns beten; 83,10 ad 1.

¹⁴⁴ Vgl. *ebd.*, II-II 83,5 ad 1; 83,13 ad 1.

Daß der Mensch sein Gutsein und seine Vollkommenheit nicht aus eigener Kraft erreichen kann, daß er vielmehr der göttlichen Hilfe bedarf, ist schon im allgemeinen für den Entwurf der thomanischen Tugendlehre bestimmend.¹⁴⁵ Bereits bei den drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe handelt es sich ja keineswegs um erworbene, sondern um von Gott „*eingegossene Tugenden*“ (*virtutes infusae*).¹⁴⁶ Darüber hinaus manifestiert sich der göttliche Einfluß auf das Tugendleben (a) in den sieben Gaben des Heiligen Geistes nach *Jes* 11,2, (b) den acht Seligkeiten der Bergpredigt nach *Mt* 5,3-10 und (c) den zwölf Früchten des Geistes nach *Gal* 5,22f, die Thomas jeweils den einzelnen Tugenden zuordnet: (a) Die *Geistesgaben* (*dona*) bezeichnen dabei – über die Tugenden hinaus – eine höhere Vollkommenheit, durch die der Mensch disponiert ist, durch göttliche Inspiration spontan zum Guten bewegt zu werden,¹⁴⁷ (b) die *Seligkeiten* (*beatitudines*) und die ihnen zugeordneten *Verheißungen* (*praemia*) hingegen benennen deren erfüllende Aktualisierung¹⁴⁸ und (c) die *Früchte* (*fructus*) ihre Tätigkeiten mit der mit ihnen verbundenen Freude.¹⁴⁹ So ist auch das menschliche Gebet ist nicht nur durch die eingegossenen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe „imprägniert“, durch die es eine dauerhafte Sehnsucht und Hinordnung auf das ersehnte Ziel erhält.¹⁵⁰ Unter den Gaben des Heiligen Geistes kommt dabei gerade der *Frömmigkeit* (*pietas*) eine besondere Bedeutung zu, die nach Thomas bezeichnenderweise der Kardinaltugend der Gerechtigkeit zugeordnet ist: Gerade die Gabe der Frömmigkeit ist es, durch die der Heilige Geist uns

*dazu bewegt, eine gewisse kindliche Zuneigung zu Gott (affectum quendam filialem ad Deum) zu erhalten, nach dem Wort in Röm 8,15: „Ihr habt den Geist der Annahme als Kinder empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater“.*¹⁵¹

¹⁴⁵ Vgl. die Orientierung an einer Tugenddefinition der augustinisch-lombardischen Tradition, nach der die Tugend (a) die gute Qualität (b) des Geistes ist, (c) durch die richtig gelebt und durch die nichts schlecht gebraucht wird, (d) die Gott in uns ohne uns bewirkt (*ebd.* I-II 55, 4 c.; zur Herkunft vgl. Schockenhoff [1987], 249-253).

¹⁴⁶ Vgl. *ebd.*, I-II 62, 1 c.

¹⁴⁷ Vgl. *ebd.*, I-II 68,1 c.

¹⁴⁸ Vgl. *ebd.*, I-II 69,1 c.

¹⁴⁹ Vgl. *ebd.*, I-II 79,1 c. – Zum Ganzen vgl. U. Horst (2001).

¹⁵⁰ Vgl. *ebd.*, II-II 83,14 c.; parallel *Super Ps. prol.*

¹⁵¹ Thomas, *S.th.* II-II 121,1 c.

Durch die Frömmigkeit wird in uns das Vertrauen geweckt, mit dem wir Gott „Vater“ nennen dürfen, und der Weg eröffnet, in die Gemeinschaft mit ihm einzutreten. Damit aber ist jene Richtung und Struktur umrissen, die auch das *Vater unser* von Grund auf bestimmt.

Gerade die eingegossenen Tugenden und die Geistesgaben sind es, die den Menschen dazu befähigen, Gott *als letztes Ziel* anzustreben. Denn sie schenken bereits anfanghaft eine Teilhabe an der ewigen Herrlichkeit. Und es ist der *Heilige Geist*, der in allem das Sehnen nach dem letzten Heil und Ziel wachhält. So zeichnet sich bereits hier der große Horizont ab, in den sich die thomanische Gebetslehre schließlich einfügt und aus dem sie ihre eigentliche Dynamik empfängt.

2.4. Das Gebet als Ausdruck des menschlichen Strebens nach der vollkommenen Glückseligkeit

Die Sehnsucht, die als Grundmotiv bereits mehrfach angesprochen wurde und im Gebetstraktat immer wieder begegnet, ist ja nichts anderes als der Ausdruck jenes elementaren und umfassenden Strebens nach Glückseligkeit (*beatitudo*), das die thomanische Sicht des Menschen und auch den Entwurf seiner Ethik in ihrer Grundlage bestimmt.

In einem „natürlichen Verlangen“ (*desiderium naturale*), das sein ganzes Dasein innerlich prägt und ihm seine eigentümliche Dynamik und Richtung verleiht, strebt der Mensch nach dem ihn endgültig erfüllenden Guten als seiner Vollendung. In seiner Elementarität, in der es die ganze Person in all ihren geistigen, leiblichen und sinnlich-vegetativen Kräften umfaßt, beschreibt Thomas dieses Verlangen mit den Metaphern des „Hungerns“ und „Dürstens“ nach dem Trank Glückseligkeit.¹⁵² Es ist diese Ausrichtung, die allem menschlichen Handeln seine unhintergehbare teleologische Struktur verleiht und es am natürlichen Streben alles Seienden nach dem Guten teilhaben läßt.¹⁵³ Die Frage nach der Glückseligkeit als dem letzten Ziel des Menschen ist so auch die erste Frage, welche

¹⁵² Vgl. z.B. Thomas, *S.th.* I-II 5,8 c. – Dazu J. Pieper (1995), 166f.

¹⁵³ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 1 (1094a1). – Im Horizont einer umfassenden Naturteleologie, in der alle Dinge zu ihrer eigentümlichen Vollendung geführt werden, ist es dem Menschen als vernünftigen Wesen eigen, sich selbst zu seinem Ziel hinzuführen. Der natürlichen Hinordnung des *appetitus naturalis* aller übrigen Dinge entspricht beim Menschen die Selbstbestimmung durch den Willen als *appetitus rationalis* (vgl. Thomas, *S.th.* I-II 1,2 c.).

die Ethik zu stellen hat.¹⁵⁴ Sie bildet die entscheidende Voraussetzung und den Rahmen für die skizzierte Entfaltung der Ethik als Tugendlehre. Thomas holt damit die *eudaimonistische Grundstruktur* ein, wie sie den Aufbau der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles kennzeichnet.¹⁵⁵

Inhaltlich besteht die menschliche Glückseligkeit als Erlangen des letzten Zieles (a) in der vollkommensten *Aktualisierung* der besten und höchsten *Fähigkeit* des Menschen (b) im Hinblick auf den vorzüglichsten *Gegenstand*, konkret gesagt: (a) in der beseligenden Anschauung und Erkenntnis (b) Gottes. Auch wenn eine solche für den Menschen in diesem Leben und aus eigenen Kräften nicht zu erreichen ist und er der jenseitigen, übernatürlichen Vollendung durch Gott bedarf, wird das diesseitige Glücksstreben des Menschen keineswegs abgewertet. Thomas erkennt in ihm vielmehr eine „unvollkommene“ (*imperfecta*) und „anfanghafte Verwirklichung“ (*inchoatio*) der erwarteten „vollkommenen Glückseligkeit“ (*beatitudo perfecta*).¹⁵⁶

Nicht nur das *Leben* gemäß den Tugenden gewinnt in dieser eigentümlichen Doppelperspektivik seine Bedeutung als ein Prozeß des Wachsens und Reifens des Menschen auf seine endgültige Vollendung hin, sondern gerade auch das *Gebet*. Als „Ausdruck“ oder „Übersetzung“ (*interpretatio*) des naturgegebenen Strebens nach Glück wird das Gebet zum sprachlichen Vollzug der ganzheitlichen Verwiesenheit des Menschen auf Gott als sein beseligendes Ziel – und besitzt daher auch in der ewigen Glückseligkeit (*beatitudo aeterna*) sein vorrangiges *Thema* und seine leitende *Perspektive*, um von hier aus die Vielfalt der Güter zu bedenken, die dem Menschen Hilfe und Mittel dazu sein können. Als Sprachform, die ihn unmittelbar mit seinem Ziel verbindet, wird es zur Bejahung der Ursehnsucht des Menschen, und zum bevorzugten „Weg zur Entfaltung der Grunddynamik seines Lebens“¹⁵⁷. So ist das Gebet für den Menschen höchster Akt der eigenen Lebensgestaltung von innen her – und zugleich wesentlicher Vollzug jener Rückkehr zu Gott und der Heimkehr zu seinem Ursprung, als welche Thomas das menschliche Dasein als ganzes versteht.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Vgl. Thomas *S.th.* I-II 1 prol.

¹⁵⁵ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I und X (Glückslehre) als Rahmen für II-IX (Tugendlehre mit Freundschaftslehre).

¹⁵⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 1, 6 c.; 2,3 c. – Beide stehen zueinander in einer Beziehung der „Ähnlichkeit“ (I-II 3,6 c.) oder „Teilhabe“ (I-II 5,3 c.).

¹⁵⁷ L. Maidl (1994), 56; vgl. 239ff.

¹⁵⁸ Es nimmt somit teil an jenem Grundrhythmus von *exitus* und *reditus*,

2.5. Das Gebet als Sprache der Hoffnung

In dieser Perspektive ergibt sich von selbst die organische Verbindung mit jener Bestimmung des Gebets, die Thomas im *Compendium theologiae* in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt und nach der das Gebet „Sprache der Hoffnung“ ist: *Oratio est interpretativa spei*.¹⁵⁹

(1) *Die Hoffnung als Tugend*. – Denn die Hoffnung ist jene Tugend, die dem *desiderium naturale* des Menschen als solchem und seiner Lebensform als Pilger (*viator*) auf dem Weg zur vollkommenen Glückseligkeit am meisten entspricht.¹⁶⁰ In ihr „verdichtet“ sich gewissermaßen die innere Dynamik des menschlichen Daseins. Ja,

[e]s ist kaum eine Aussage möglich, die tiefer in die innerste Zone geschöpflicher Existenz eindringe als die: daß der Mensch bis zu seinem Tode in statu viatoris, im Zustand des Auf-dem-Wege-Seins, ist. [...] Dieser Zustand bezeichnet [...] die innerste Seinsverfassung der Kreatur. Er ist das innere seinshafte ‚Noch nicht‘ des Geschöpfes, [...] [und dieses] schließt ein Negatives und ein Positives in sich: das Nichtsein der Erfüllung und die Richtung auf die Erfüllung.¹⁶¹

Wesentliche Bestimmungen des *status viatoris* des Menschen, seines „geschöpflichen Werdeseins“ (E. Przywara) sind demgemäß seine *Zeitlichkeit* und die ihn begründende *Leiblichkeit*, die ihn zugleich als *Sterblichen* ausweisen.¹⁶² In seiner Interpretation des thomanischen Begriffs der Hoffnung verbindet Josef Pieper diese Kennzeichnung mit der existentialistischen Rede vom menschlichen Dasein als „Sein zum Tode“, der „Hineingehaltenheit in das Nichts“ (M. Heidegger) und der „Möglichkeit des Absturzes ins Nichts“ als negativer Alternativen.¹⁶³

der das geschöpfliche Dasein nach Thomas insgesamt bestimmt.

¹⁵⁹ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 17,4 c.

¹⁶⁰ Vgl. *ebd.*, II-II 17-22. – Vgl. J. Pieper (1996), 257: „Auf dem Wege, *viator* sein, heißt: ausschreiten auf die Glückseligkeit zu; umfassen haben, *comprehensor* sein, heißt: die Glückseligkeit besitzen. [...] Mehr oder weniger ausdrücklich sind fast alle theologischen Sätze über den Menschen (und den Engel) auf je einen dieser Begriffe bezogen.“

¹⁶¹ J. Pieper (1996), 258.

¹⁶² Vgl. *ebd.*, 260; vgl. hierzu instruktiv M.-D. Chenu (2001).

¹⁶³ Vgl. J. Pieper (1996), 260ff. – Er verweist auf parallele Formulierungen, die sich bei Thomas, *Q. de pot.* 5,1 obi. 16, finden: „[P]roprius motus naturae ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat.“

Die einzige Antwort, die der wirklichen Existenz-Situation des Menschen entspricht, ist: die Hoffnung. Die Tugend der Hoffnung ist die erstlich zugeordnete Tugend des status viatoris; sie ist die eigentliche Tugend des ‚Noch nicht‘. In der Tugend der Hoffnung vor allen anderen versteht und bejaht der Mensch sich darin, Kreatur zu sein, ein Geschöpf Gottes.¹⁶⁴

Die Bezeichnung des Gebets als „Sprache der Hoffnung“ bringt somit eine entscheidende Vertiefung gegenüber seiner Beschreibung als „Ausdruck der Sehnsucht“ mit sich, insofern sie stärker das *seinshafte Fundament des Menschseins* betrifft!

Wie grundlegend die Hoffnung das Wesen des Menschen zu prägen und zu bestimmen vermag, zeigt die Tatsache, daß die theologische Tugend der Hoffnung eine *Vorform der natürlichen Hoffnung* bereits auf der Ebene der menschlichen Leidenschaften (*passiones animae*) besitzt. Als Motivationskräfte des sinnhaften Strebevermögens bilden diese innerhalb der natürlichen teleologischen Ausrichtung des Menschen auf das Gute hin die Grundlage für die rationalen Strebungen des Willens und unterscheiden sich in begehrende (*passiones concupiscibiles*) und überwindende (*passiones irascibiles*). Während unter den begehrenden Leidenschaften die Liebe (*amor*) an erster Stelle steht, weil „jedes Tätige, was immer es auch sei, aus irgendeiner Liebe heraus tätig ist“¹⁶⁵, kommt unter den überwindenden der Hoffnung (*spes*) der Vorrang zu, insofern sie „eine der ganz einfachen Urgebärden des Lebendigen“ darstellt, in der „der Mensch sich ‚unruhigen Herzens‘ in vertrauend auslangender Erwartung empor[reckt] nach dem ‚bonum arduum futurum‘, nach dem steilen ‚Noch nicht‘ der Erfüllung“¹⁶⁶.

Die *theologische Tugend* greift diese Bewegung der natürlichen Hoffnung auf und verbindet den Menschen mit dem Ziel seiner äußersten Vollendung. Indem sie alle zeitlichen Hoffnungsgüter als vorläufig überschreitet, richtet sie sich auf die „*helfende Allmacht Gottes*“ (*auxilium divinum*) und verleiht dem Menschen die Kraft, sich allen innerweltlichen Widerständen zu widersetzen. Ihre „Festigkeit der Ausrichtung auf das Gute erfährt die Hoffnung somit erst [...] als gottgewirkte Hinwen-

¹⁶⁴ J. Pieper (1996), 262.

¹⁶⁵ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 28, 6 c. – Im Ganzen haben die überwindenden Strebevermögen in den begehrenden ihren Ursprung und ihr Ziel. Damit ist erscheint zugleich Liebe als Grundlage aller anderen Leidenschaften und deren erste.

¹⁶⁶ J. Pieper (1996), 264.

nung zu Gott, das heißt: als theologische Tugend“, m.a.W. „wenn sie aus der Gnadenwirklichkeit im Menschen ihren Ursprung nimmt und sich richtet auf die übernatürliche Glückseligkeit in Gott.“¹⁶⁷

In der *Jugendlichkeit* findet die Hoffnung ihr sprechendes Sinnbild:

„Jungsein ist die Ursache der Hoffnung. Die Jugend nämlich hat viel Zukunft und wenig Vergangenheit.“ [...] Für die übernatürliche Hoffnung aber gilt [...]: sie ist nicht nur nicht gebunden an das natürliche Jungsein, sondern sie begründet gerade eine viel wesenhaftere Jugendlichkeit. [...]. Die theologische Tugend der Hoffnung [...] allein vermag dem Menschen zu unverlierbarem Besitz jenes Sichspannens mitzuteilen, das gelöst ist und straff zugleich, jene Elastizität und Leichtigkeit, jene starkerherzige Frische, jene federnde Freude, jene gelassene Tapferkeit des Vertrauens, die den jugendlichen Menschen unterscheidend auszeichnen und so liebenswert machen. [...] Es gibt ein Augustinus-Wort: „Gott ist jünger als alle.“¹⁶⁸

Sofern die Hoffnung ihrem Wesen nach ein inneres seinsmäßiges Ausgespanntsein meint, das eine Hinordnung auf Erfüllung wie die Abwesenheit von Erfüllung zugleich umfaßt, hat sie ihre *Fehlformen* einerseits (a) in der Verzweiflung (*desperatio*) als Vorwegnahme der Nicht-Erfüllung, andererseits (b) in der Vermessenheit (*praesumptio*) als Vorwegnahme der Erfüllung.¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Ebd.* – Ihre Qualität als theologische Tugend sieht Thomas durch Christus selbst verkörpert, der Symbol, Ursprung und Erfüllung unserer Hoffnung ist: „Diese seinsmäßige Gebundenheit unserer Hoffnung an Christus ist so sehr entscheidend, daß keine Hoffnung hat, wer nicht in Christus ist (1 *Thess* 4,13). [...] In einem abgründigen Satz des *Hebräerbriefes* wird gesprochen von der ‚Hoffnung, die wir besitzen wie einen sicheren und starken Anker der Seele und die in das Innerste des verhüllten Heiligtums dringt, in das Christus uns voraus eingetreten ist‘ (6,19). Thomas von Aquin sagt hierzu: ‚Christus ist für uns in das Innere des Zeltes eingetreten und hat dort unsere Hoffnung festgemacht (fixit) [Super Ad *Hebr.* VI 4, n. 325]“ (268f.).

¹⁶⁸ J. Pieper (1996), 273. – Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* VIII 26, 48 (CSEL 28/1,265,20): „Ipse est [...] novior omnibus.“

¹⁶⁹ Vgl. hierzu Thomas, *S.th.* II-II 20 und 21; J. Pieper (1996), 274-288. – Wenn unter den theologischen Tugenden der *Glaube* die Wirklichkeit Gottes, die alle natürliche Erkenntnis überragt, als Ziel menschlichen Verlangens vor den Blick bringt und die *Liebe* diese Wirklichkeit als Erfüllung allen Verlangens um ihrer selbst willen bejaht, so ist die Hoffnung – gewissermaßen zwischen beiden stehend – als „vertrauend aus-

(2) *Hoffnung und Gebet*. – Wenn Thomas im *Compendium theologiae* die Hoffnung und das Gebet in eine unmittelbare Beziehung setzt und zugleich das *Vater unser* als Summe vorstellt, die dieser Hoffnung Ausdruck zu geben vermag, so wird in seinen Ausführungen eine Verlagerung sichtbar, die bereits die Überlegungen der *Summa theologiae* bestimmte. Demnach liegt der Schwerpunkt der im Gebet zum Ausdruck gebrachten Hoffnung weniger auf das Objekt, d.h. Gott als das erhoffte Gut, als auf den Akt des Vertrauens in Gottes Treue und seine Verheißung legte.¹⁷⁰

Daher akzentuiert Thomas auch im *Compendium theologiae* die Bedeutung dieses Vertrauens, indem er unter den *Gründen* zum Vertrauen mit großer Ausführlichkeit (a) die besondere Sorge Gottes für den Menschen, der mit der Würde seines Bildes ausgezeichnet ist, sowie (b) die Gnade der Teilhabe an der göttlichen Natur und die damit verbundene Gotteskindschaft herausstellt:

Und weil wir durch „den Geist der Kindesannahme“, den wir empfangen haben, „Abba, Vater“ rufen, wie es Röm 8,15 heißt, deshalb begann der Herr, um zu zeigen, daß wir aus dieser Hoffnung heraus beten müssen, sein Gebet mit der Anrufung des Vaters, indem er sprach: „Vater“.

Desgleichen wird dadurch, daß es heißt: „Vater“, auch die Neigung des Menschen vorbereitet, auf reine Weise zu beten und zu erlangen, was er erhofft.

Auch sollen die Kinder Nachahmer der Eltern sein; und deshalb muß, wer Gott als Vater bekennt, versuchen, Gottes Nachahmer zu sein, indem er nämlich jenes meidet, was Gott unähnlich macht und dem nachgeht, was uns Gott verähnlicht; und daher heißt es Jer 3,13: „Vater wirst du mich nennen und nicht aufhören, mir nachzufolgen.“¹⁷¹

langende Erwartung der Ewigen Glückseligkeit“ auf dieses Verlangen selbst gerichtet: sie „erwartet das Ewige Leben, das Gott selber ist, aus Gottes eigener Hand, ‚sperat Deum a Deo‘.“ (J. Pieper [1996], 266).

¹⁷⁰ Während die Ausführungen von *Super III Sent.* sich in erster Linie am Objekt der Hoffnung, an Gott als dem höchsten und endgültig erfüllenden Gut des menschlichen Glückseligkeitsstrebens orientierten, unterscheidet Thomas im späteren Werk zwischen einem *Formalobjekt* der Hoffnung, das in der göttlichen Hilfe (*auxilium divinum*) besteht, und ihren *Materialobjekten*, den erhofften Gütern, unter denen die ewige Glückseligkeit als *principale obiectum* den ersten Platz einnimmt. Dadurch aber tritt das Moment des Vertrauens auf die göttliche Hilfe ins Zentrum der Hoffnung und wird zur primären Grundlage des Gebets. – Vgl. am deutlichsten Thomas, *Q. de virt. card.* 4,4 c.; vgl. ferner *S.th.* II-II 17,1-2.

¹⁷¹ Vgl. *ebd.* II 4 (Z. 40-90). – Von daher wird die der Hoffnung zugeord-

(3) *Das Vater unser als „Summe unserer Hoffnung“*. – Damit aber ist gedanklich der Weg gebahnt, das *Vater unser* in seiner herausragenden Bedeutung zu exponieren: Als von Christus selbst geschenktes Gebet ist es am meisten geeignet, unserer Hoffnung einen Ausdruck zu geben:

Weil also nach dem Glauben auch die Hoffnung zu unserem Heil erforderlich ist, war es angemessen, daß unser Erlöser, wie er uns Urheber und Vollender des Glaubens wurde, indem er die himmlischen Geheimnisse erschloß, so uns auch in die lebendige Hoffnung einführte, indem er unserem Beten eine Form gab, durch die unsere Hoffnung im höchsten Maße zu Gott emporgerichtet wird, indem wir von Gott selbst belehrt werden, was wir von ihm erbitten sollen.

Er würde nämlich nicht zum Bitten anleiten, wenn er nicht erhören wollte; und keiner bittet einen anderen, wenn er nicht auf ihn hofft; und er bittet um das, was er erhofft. Indem er uns also lehrt, Gott um etwas zu bitten, ermahnt er uns, auf Gott zu hoffen; und was wir von ihm erhoffen sollen, zeigt er durch das, was man nach seinem Hinweis erbitten soll.¹⁷²

Im *Vater unser* ist mithin „unsere ganze Hoffnung enthalten“¹⁷³, und zwar im Hinblick auf [a] den Adressaten, [b] den Grund und [c] den Inhalt des Gebets:

Indem wir also dem nachgehen, was im Gebet des Herrn enthalten ist, werden wir alles zeigen, was zur Hoffnung der Christen gehören kann,

[a] nämlich auf wen wir die Hoffnung setzen müssen und

[b] aus welchem Grunde und

[c] was wir erhoffen müssen.

Unsere Hoffnung muß sich auf Gott richten, zu dem wir auch beten sollen, nach Ps 62 (61),9: „Hoffe auf ihn“, nämlich auf

nete Gabe der Gottesfurcht als kindliche Furcht (*timor filialis*) zum Fundament aller Geistesgaben; vgl. *S.th.* II-II 19,9 c.: „Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus Sancti.“

¹⁷² Thomas, *Comp. theol.* II 3 (Z. 1-14).

¹⁷³ Vgl. Tertullian, *De oratione* 1,5 (FC 76,222,10f.): Das Gebet des Herrn ist „eine kurze Zusammenfassung des ganzen Evangeliums“; Augustinus, *Epistula* 130,12,22 (CSEL 44,64ff.): das Herrengebet als Summe der Psalmen.

Gott, „ganze Versammlung des Volkes; gießet aus vor Ihm eure Herzen“, nämlich im Gebet.¹⁷⁴

Daher folgt das *Compendium theologiae* demselben Aufbau wie die o.g. Systematisierung der drei Neapolitaner Predigtreihen und spitzt seine Ausführungen zur Hoffnung auf das Gebet und diejenigen hierzu noch einmal auf das Herrengebet zu.

3. Das Gebet des Herrn als Ziel und Summe der Gebetstheologie des Thomas von Aquin

Allerdings sind die Ausführungen des *Compendium theologiae* unvollständig geblieben und brechen bereits bei der zweiten Bitte ab. Somit können die *Auslegungen zum Vater unser* als jener Text gelten, in dem das Nachdenken des Thomas von Aquin über das Gebet – und insbesondere das Herrengebet – an sein umfassendes Ziel kommt. Denn offenbar hat das *Vater unser* im Laufe der Zeit eine zunehmende Bedeutung für seine Theologie des Gebets gewonnen und ist zu deren eigentlichem Mittelpunkt geworden. Insgesamt siebenmal innerhalb seines Werks hat Thomas ihm eine mehr oder weniger ausführliche Betrachtung gewidmet. So gehen die Darlegungen

- (1) im 3. Buch des *Sentenzenkommentars* (d. 34,1,6, Paris, 1252-54),
- (2) in den Kommentierungen der *Catena aurea* zum *Matthäus-Evangelium* und
- (3) zum *Lukas-Evangelium* (Orvieto/Rom, 1262-68) und
- (4) in der *Lectura super Matthaicum* (Paris, 1270-71)¹⁷⁵ den Ausführungen
- (5) in der *Summa theologiae* (1266-1273, Rom/Paris/Neapel),
- (6) im *Compendium theologiae* II (1272/3, Neapel) und
- (7) in den *Collationes in Orationem Dominicam* voraus.¹⁷⁶

Während das Herrengebet dabei im *Sentenzenkommentar* nur gelegentliche Erwähnung findet, bildet es in der *Summa theologiae* die eigentliche „architektonische Mitte“ des Gebetstraktats, um die

¹⁷⁴ *Ebd.*, (Z. 15-23).

¹⁷⁵ Die Auslegungen zum *Vater unser* in Mt 6,5-15 sind in zwei *reportationes* erhalten: einer kürzeren durch Léger von Besancon, die der Marietti-Ausgabe zugrunde liegt, und einer ausführlicheren, die von Petrus von Andria stammt. Inhaltlich stimmen beide im Wesentlichen überein. Zu ihrem Verhältnis vgl. H.-V. Shoener (1956).

¹⁷⁶ Zur Charakterisierung der einzelnen Texte vgl. P. Murray (2010), 101-105.

sich die übrigen Artikel gruppieren.¹⁷⁷ Auch die weiteren Auslegungen der Quaestio 83 nehmen wiederholt Bezug auf dieses Gebet¹⁷⁸, das Thomas als Kompendium zur Prägung unseres gesamten Sehens und Wollens (*informativa totius nostri affectus*) vorstellt.¹⁷⁹ Im *Vater unser* interpretiert der Mensch seine Hoffnung, so daß „allmählich [...] Kontur [gewinnen kann], worauf er in der inneren Form tendiert. [...] Wegen seiner Kürze, Prägnanz und Einfachheit eignet [es sich] [...] als Wegbegleiter für jeden Menschen“¹⁸⁰

Seine *Dignität* besitzt das *Vater unser* schon allein dadurch, daß es nicht nur biblischen Ursprungs ist, sondern auch aus dem Munde Christi selbst stammt und ausdrücklich als Lehre zum Beten von ihm formuliert wurde (vgl. Mt 5,9-13; Lk 11,2-4). Das Interesse des biblischen Theologen Thomas¹⁸¹ gilt daher nicht nur der biblischen Herkunft des Textes im allgemeinen, sondern gerade auch der *Gestalt Christi*, der in den Evangelien (1) als *Lehrer*, aber zugleich auch wiederholt (2) selbst als *Beter* und *Beispiel* menschlichen Betens bezeugt ist.¹⁸²

(1) *Christus als Lehrer*. – Ausführlich betrachtet Thomas den Kontext der Offenbarung des *Vater unsers*. Im *Matthäus-Evangelium* ist dies die Bergpredigt (vgl. Mt 5-7), deren Bedeutung durch den Evangelisten bereits durch die ausführlich inszenierte Einleitung markiert wird.¹⁸³ Die Bergpredigt enthält, so Thomas mit

¹⁷⁷ Vgl. L. Maidl (1994), 56.

¹⁷⁸ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 83,9 c. – Seit den Kirchenvätern gilt das *Vater unser* als „Modell“ allen christlichen Betens. Zu seiner Auslegungsgeschichte vgl. G. Bitter/G. Hunze (2001); vgl. ferner den Abschnitt über das *Vater unser* im *Katechismus der katholischen Kirche* (1994), Nr. 2759-2865, der die geistliche Tradition für sein Verständnis fruchtbar macht.

¹⁷⁹ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 83,9 c.

¹⁸⁰ L. Maidl (1994), 219. – Zur Rolle des *Vater unsers* in der mittelalterlichen Frömmigkeit und Liturgie (hl. Messe und Stundengebet), vgl. J.A. Jungmann (1949), 335-355; (1991), 115-127.

¹⁸¹ Vgl. hierzu H.-G. Nissing (2017a).

¹⁸² Im *Vater unser* sind daher gleichermaßen Unterweisung im Glauben (*instructio fidei*) und Weckung der Hoffnung (*sublevatio spei*) enthalten: vgl. *Super Matth.* VI 9 (n. 584).

¹⁸³ Vgl. Mt 5,1f: „Als Jesus die vielen Menschen sah, stieg er auf den Berg. Er setzte sich und seine Jünger traten zu ihm. Und er öffnete seinen Mund, er lehrte sie und sprach ...“ – Für Thomas zeigt sich bereits in diesem „kurzen Titel der Lehre Christi (*brevis titulus doctrinae Christi*)“ (*Super Matth.* V 1, n. 403) (1) deren Besonderheit und Vollkommenheit im Aufstieg auf den Berg, der in der Bibel wiederholt Ort der Gottesoffenbarung ist (vgl. *ebd.*, n.

Augustinus, „die gesamte Vollkommenheit unseres Lebens (*tota perfectio vitae nostrae*)“¹⁸⁴. Alle ihre Aussagen stehen deshalb unter dem Vorzeichen und im Horizont der Lehre von der Glückseligkeit. Die Glückseligpreisungen (vgl. Mt 5,3-12), mit denen sie beginnt, zeigen so eine bemerkenswerte Entsprechung zum Aufbau der Ethik des Aristoteles, in der die Betrachtung des Guten als Ziel, d.h. der Glückseligkeit, ja ebenfalls der Erörterung des Weges in der Lehre von den Tugenden vorangeht.¹⁸⁵

Gemäß der thomanischen Textgliederung (*divisio textus*) folgen auch in der Bergpredigt auf (1) die Glückseligpreisungen selbst (2) die Gebote, durch die man zur Glückseligkeit gelangt (vgl. Mt 5,13-19) sowie (3) weitere Anweisungen, wie diese zu beachten sind (ab Mt 5,20). Unter dem Leitmotiv der „größeren Gerechtigkeit“, die die Nachfolger Jesu gegenüber den Schriftgelehrten auszeichnen soll, geht es dabei einerseits (3.1) um das rechte Handeln (*executio*), wozu die sog. „Antithesen“ ermahnen (vgl. Mt 5,21-48), (3.2) andererseits um die rechte Gesinnung (*intentio*, ab Mt 6,1), die sich (3.2.1) in der „Einfachheit heiliger Absicht“ (*simplicitas sanctae intentionis*, vgl. Mt 6,1-7,14) wie (3.2.2) in der „Reinheit heiligen Umgangs“ (*puritas sanctae conversationis*; ab Mt 7,15) zeigen soll. „Einfachheit“ (*simplicitas*) meint dabei in einem ganz wörtlichen und ursprünglichen Sinne die innere Ungeteiltheit und Einheit der Person. Um sie zu erlangen, soll man das Gute nicht aufgrund weltlicher Gunst tun, sondern „um einen Schatz zu haben bei eurem Vater, der im Himmel ist“ (Mt 6,1). Seine Konkretion findet dieses Tun des Guten in den drei Werken (a) des Almosengebens (*eleemosyna*), (b) des Betens (*oratio*) und (c) des Fastens (*ieiunium*; vgl. Mt 6,2-18). Dabei ist (a) das erste auf den Nächsten, (b) das zweite auf Gott, (c) das dritte auf die eigene Person gerichtet.¹⁸⁶

Angesichts der Negativbeispiele der Heuchler, die „sich beim Gebet gern in die Synagogen und an die Straßenecken stellen, damit sie von den Leuten gesehen werden“ (6,5), und der Heiden, „die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen“ (6,7), arbeitet Thomas in seinem Kommentar zur Stelle (a) die *Verborgenheit*, (b) *Konzentriertheit* und (c) *Innerlich-*

399), (2) die Würde des Lehrers im Gestus des Sitzens und (3) die Größe und Tiefe der Lehre, die er sich anschickt vorzutragen, im eigens erwähnten Öffnen des Mundes.

¹⁸⁴ *Ebd.* (n. 403).

¹⁸⁵ In diesem Sinne ist die Ethik des Thomas von Aquin angemessen als ‚christlicher Eudaimonismus‘ charakterisiert: vgl. H.-G. Nissing (2019).

¹⁸⁶ *Ebd.* VI 1 (n. 562).

keit als besondere Eigenschaften der von Christus empfohlenen Weise zu beten heraus – sowie vor allem (d) deren *Kürze*.¹⁸⁷

In eben diesem Zusammenhang nun erhält die Lehre des *Vater unsers* ihren eigentümlichen Sinn. Denn es ist durch Kürze (*brevitas*), Vollkommenheit (*perfectio*), Wirksamkeit (*efficacia*) empfohlen:

Es ist kurz, damit alle es verstehen können, Gelehrte wie Ungelehrte. Gleichfalls, damit es Vertrauen gebe, daß man leicht erhört wird. Daher heißt es bei Jes 10,23: „Ein kurzes Wort (verbum abbreviatum) erließ der Herr“.

Gleichfalls ist es vollkommen. Gott selbst nämlich hat es mitgeteilt, und vollkommen sind die Werke des Herrn.

*Gleichfalls ist es wirksam. Daher sagten die Apostel: „Lehre uns beten“. Er selbst aber sprach: „So sollt ihr beten: Vater unser, der in den Himmeln ist“ usw.*¹⁸⁸

Mit dem „kurzen“ oder „kurzgefaßten Wort“ (*Verbum abbreviatum*) führt Thomas dabei im Übrigen ein Leitmotiv an, das nicht nur für seine Wahrnehmung der Lehre Christi insgesamt von grundlegender Bedeutung ist, sondern auch sein eigenes Stilideal prägt, und das seinen Ursprung letztlich in der Menschwerdung Christi selbst hat: In ihr hat sich das unermeßliche ewige Wort „klein“ (*brevis*) gemacht, um seine Lehre, die „ausführlich und klar (*dilucide*) durch die verschiedenen Bücher der Heiligen Schrift überliefert“ ist, in einem kurzen „Abriß des menschlichen Heils“ (*sub brevi summa humanae salutis*) mitzuteilen und den durch die Sünde erniedrigten Menschen zur Höhe der göttlichen Herrlichkeit zurückzurufen.¹⁸⁹ *Kürze* und *Klarheit* werden von hier aus zu Eigenschaften, die auch das Reden und Schreiben des theologischen Lehrers zu prägen haben – worauf Thomas u.a. pointiert im Vorwort seiner *Summa theologiae* hinweist.¹⁹⁰

Mit der Lehre des *Vater unsers* soll dabei, wie Thomas betont, keine alternativlose Fassung vorgelegt werden, die alle anderen Gebete verbietet, sondern ein Modell oder eine Vorlage gegeben werden, an der sich das Beten sinnvollerweise orientiert: „Der Herr sagt: ‚So sollt ihr beten‘, und nicht: ‚Dies sollt ihr beten‘.“¹⁹¹

¹⁸⁷ Gerade dieser Zusammenhang dient Thomas zur Betonung der Bedeutung des *persönlichen* Gebets: vgl. *ebd.* VI 2 (n. 574).

¹⁸⁸ Thomas, *Super Matth.* VI 3 (n. 583).

¹⁸⁹ Vgl. Thomas, *Comp. theol.* I 1 (1-20). – Die Rede vom *Verbum [ab]breviatum* geht auf Paulus, *Röm* 9,28 zurück. – Vgl. hierzu H.-G. Nissing (2017a), XXIII; J.-P. Torrell (1982), 234ff.

¹⁹⁰ Vgl. Thomas, *S.th.* I prol.

¹⁹¹ Thomas, *Super Matth.* VI 3 (n. 583).

In der Tradition ist die Überlieferung des *Vater unsers* bei *Matthäus* als die verbindliche rezipiert worden. Demgegenüber findet sich im *Lukas-Evangelium* eine verkürzte Version:

Mt 5,9-13:

So sollt ihr beten:

Unser Vater im Himmel,
 [1] geheiligt werde dein Name,
 [2] dein Reich komme,
 [3] dein Wille geschehe wie im
 Himmel, so auf der Erde.
 [4] Gib uns heute das Brot, das wir
 brauchen!
 [5] Und erlaß uns unsere Schulden,
 wie auch wir sie unseren Schuldnern
 erlassen haben!
 [6] Und führe uns nicht in Versu-
 chung,
 [7] sondern rette uns vor dem
 Bösen!

Lk 11,2-4

Wenn ihr betet, so sprecht:

Vater,
 [1] geheiligt werde dein Name.
 [2] Dein Reich komme.
 [3] Gib uns täglich das Brot, das
 wir brauchen!
 [4] Und erlaß uns unsere Sünden;
 denn auch wir erlassen jedem, was
 er uns schuldig ist.
 [5] Und führe uns nicht in Versu-
 chung!

Abb. 1: Die Versionen des Herrengebets bei *Matthäus* und *Lukas*

Thomas erklärt diese Verkürzung von sieben Bitten auf fünf mit Berufung auf Augustinus. Demnach

„hat Lukas im *Vater unser* nicht sieben, sondern nur fünf Bitten angeführt. Er weist darauf hin, daß die dritte Bitte gewissermaßen eine Wiederholung der beiden vorangehenden ist; er unterdrückt sie zum besseren Verständnis“, denn der Wille Gottes richtet sich vor allem darauf, daß wir seine Heiligkeit erkennen und mit ihm zusammen regieren. „Das von *Matthäus* zuletzt Genannte ‚rette uns vor dem Bösen‘ bringt *Lukas* nicht, damit ein jeder wisse, daß er vom Bösen dadurch befreit wird, daß er sich nicht in Versuchung führen läßt.“¹⁹²

Schließlich enthält das *Vater unser* in beiden Versionen eine Bitte, nämlich jene um die Vergebung der Schuld, die im folgenden Text der Bergpredigt durch einen ergänzenden Hinweis eigens erläutert wird.¹⁹³ Er läßt sich so erklären, daß die damit verbundene

¹⁹² Thomas, *S.th.* II-II 83,9 ad 4. – Vgl. Augustinus, *Enchiridion* 116 (PL 40,286).

¹⁹³ Vgl. *Mt* 6,14f: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.“

Bedingung („wie auch wir vergeben unseren Schuldnern“) einerseits nützlich, andererseits aber auch notwendig ist, denn ohne sie läßt sich keine Vergebung empfangen: „[D]enn niemals kann Sünde vergeben werden, ohne daß einer in der Liebe ist“¹⁹⁴.

(2) *Christus als Beter*. – Nach der Darstellung im *Lukas-Evangelium* ist es Christi eigene Praxis des Betens, die den Jüngern Anlaß gibt, ihn zu bitten: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt hat!“ (*Lk* 11,1).

Bemerkenswerterweise ist die Darstellung fast aller bedeutenden Ereignisse des Lebens Jesu in den Evangelien mit einem Hinweis auf sein Beten verknüpft: von der Taufe (vgl. *Lk* 3,21) über sein Wunderwirken (vgl. *Mk* 1,35; *Lk* 5,16; *Joh* 6,11.23; *Mt* 14,23; *Mk* 6,46; *Mt* 15,36), die Berufung der zwölf Apostel (vgl. *Lk* 6,12), das Messiasbekenntnis des Petrus (vgl. *Lk* 9,18) und die Verklärung (vgl. *Lk* 9,28f) bis hin zum letzten Abendmahl (vgl. *Mt* 26,27; *Mk* 14,23; *Lk* 22,17.19, mit dem Gebet für Petrus: *Lk* 22,32, sowie dem sog. „hohepriesterlichen Gebet: *Joh* 17, und dem abschließenden Lobgesang: *Mt* 26,30), seiner Passion und seinem Tod (die letzten Worte Jesu sind z.T. Psalmworte: vgl. *Ps* 22,2 in *Mt* 27,46 und *Mk* 15,34; *Ps* 31,5 in *Lk* 23,46; ferner *Lk* 23,34). Für Thomas zeigt sich darin die besondere Verbindung von kontemplativer und aktiver Lebensweise, in der Christus unmittelbares Vorbild für die Predigerbrüder und gewissermaßen „der erste Dominikaner“ ist.¹⁹⁵

Aufmerksamkeit widmet Thomas gerade jenen Szenen in den Evangelien, die von Jesu Gebet (a) im Garten Getsemani (vgl. *Mt* 26,36-46; *Mk* 14,32-42; *Lk* 22,39-46: „Laß diesen Kelch an mir vorübergehen. Doch nicht wie ich will, sondern wie du“) sowie (b) am Kreuz (vgl. v.a. *Mk* 15,34; *Mt* 27,46 als Zitat von *Ps* 22,2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) berichten. Ihre systematisierte Gestalt finden seine Betrachtungen zum Beten Jesu in der Quaestio 21 des dritten, christologischen Teils der *Summa theologiae*, die den Titel *De oratione Christi* trägt.¹⁹⁶ Der Grundanla-

¹⁹⁴ *Ebd.* (Reportatio Petri de Andria), v. 14. – Zum Vertrauen beim Beten nach *Mt* 7,7 vgl. weiterhin *Super Matth.* VII I (n. 641-648).

¹⁹⁵ Thomas, *S.th.* III 40,2 ad 3: „Dies entspricht nämlich einem Leben, in dem jemand das in der Beschauung Erworbene anderen weitergibt (*contemplata aliis tradit*). Von ihm heißt es, Christus habe es angenommen, da er zunächst sich der Beschauung hingab und anschließend zu öffentlicher Tätigkeit herabschritt, um mit den anderen zusammenzuleben.“

¹⁹⁶ Thomas behandelt das Gebet Christi hier unter den Folgen, die sich aus der hypostatischen Union für das Verhältnis Christi zum Vater ergeben und zu denen auch (in Anlehnung an *Phil* 2,5ff) die Knechtschaft Christi (vgl. III 20), sein Priestertum (vgl. III 22), seine Annahme als Sohn

ge seiner Christologie entsprechend, die er als „Lehre vom Persongeheimnis Christi“¹⁹⁷ von der Frage nach dem Verhältnis von Gottheit und Menschheit und ihrer Einheit und Unterschiedenheit in Christus her entwickelt, liegt der Schwerpunkt seines Interesses auf dem *Zueinander* von *göttlichem* und *menschlichem Willen* Christi.¹⁹⁸ Gerade weil die Menschheit Christi Thomas als Instrumentalursache und Heilsorgan seiner Gottheit gilt¹⁹⁹, kommt ihr in doppelter Weise eine Offenbarungsqualität zu.²⁰⁰

(1) Als Beispiel und Vorbild *menschlichen Betens* kennt Christus unsere Bedürfnisse und kann – zumal mit seinem Gebet in Getsemani – nicht nur sichtbar machen, „daß der Mensch das persönliche Verlangen dem göttlichen Willen zu unterwerfen hat“, sondern auch und sogar, „daß es dem Menschen seinem natürlichen Verlangen nach zusteht, etwas zu wollen, was Gott nicht will“ (*sic!*)²⁰¹.

(2) Zugleich offenbart sein Beten aber auch sein Verhältnis *als göttlicher Sohn* zum Vater: „Denn Christus wollte deshalb zum Vater beten, [...] um uns zu zeigen, daß sein Vater der

(vgl. III 23) und seine Vorherbestimmung (vgl. III 24) gehören.

¹⁹⁷ O.H. Pesch (1989), 332.

¹⁹⁸ Vgl. Thomas, *S.th.* III 21,1 c.; parallel etwa Thomas, *Super Matth.* (n. 2231) und (n. 2232) zur Unterordnung unter den Willen des Vaters. – Auch in den *Vater unser-Auslegungen* wird der Wille Christi wiederholter Bezugspunkt der Darlegungen sein.

¹⁹⁹ Der Begriff der „Instrumentalursache“ ist „der tragende Gedanke der Christologie des Thomas überhaupt“ (O.H. Pesch [1989], 328). – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2018), XXXIVff.

²⁰⁰ Vgl. L. Maidl (1994), 296f.: „Wie alles Wirken der Dreifaltigkeit in Hinsicht auf das, worauf die Inkarnation zielte, über die Menschheit Christi erfolgte und erfolgt, so war auch alles Tun Christi in seiner Menschheit Offenbarung des dreifaltigen Lebens. Dabei kommt dem Gebet die ausgezeichnete Bedeutung zu, das Proprium der Person Christi zu offenbaren, seine Relation als Sohn zum Vater. Es wird von Thomas nicht mehr primär als ein Akt zur Offenbarung der wahren Menschheit Christi gesehen, sondern weil Menschheit und Gottheit in der Person Christi zur Einheit verbunden sind [...], kann es die Relation zum Vater, die heilsgeschichtliche trinitarische Struktur offenbaren.“

²⁰¹ Thomas, *S.th.* III 21,2 c. in Zitation Augustins (*Enarrationes in Psalmos* 32,2,1, CCL 38,248,18-32): „Indem Christus sich als Mensch bewies, äußerte er einen persönlichen Willen des Menschen [in ihm], als er ausrief: ‚Laß diesen Kelch an mir vorübergehen!‘ Denn dies ist ein menschlicher Wille, der etwas Besonderes und Persönliches will. Weil er aber will, daß der Mensch geraden Sinnes sei und auf Gott zugehe, fügt er hinzu: ‚Jedoch nicht, wie ich will, sondern wie du‘. Als ob er sagen wollte: ‚Sieh dich in mir, weil du etwas Eigenes wollen kannst, auch wenn Gott anders will.‘“

Ursprung sei, von dem er von Ewigkeit her seiner göttlichen Natur nach hervorgegangen ist.“²⁰²

Von hier aus ergibt sich von selbst der Schritt zum Motiv des *Priestertums Christi*, in dem er nach *Hebr* 7,25 als erhöhter ewiger Hoherpriester vor Gott steht und als unser Mittler und Anwalt für uns eintritt. „Darin vollzieht Christus stellvertretend und offenbart exemplarisch, was Ziel unseres Menschseins ist: die immerwährende bittende Öffnung auf den Vater hin und die angemessene ehrfürchtige Antwort [...] auf das Empfangen von Gott her.“²⁰³

Nimmt man zu dieser Ausrichtung des Betens Christi auf den Vater hin die o.g. Rolle des Heiligen Geistes, der uns das kindliche Vertrauen lehrt und den Worten Christi Leben gibt, hinzu, so zeichnet sich darin jene *trinitarische Struktur* ab²⁰⁴, die den Rahmen allen christlichen Betens umreißt.²⁰⁵ Damit aber ist der Raum eröffnet, in dem alles menschliche Beten seinen Platz findet. So können sich mithin die entscheidenden Grundmotive der Gebetstheologie des Thomas um die Bitten des Herrengebets sammeln und ordnen – und gehen so ein in die Betrachtungen der *Collationes in Orationem Dominicam*.

4. Die *Collationes in Orationem Dominicam* – Aufbau und inhaltliche Schwerpunkte

4.1. Der Gesamtaufbau und seine Konstruktionsprinzipien

Die *Auslegungen zum Vater unser* gliedern sich in ein einleitendes Prooemium, in dem zunächst die Vorzüge und der Nutzen des Herrengebets erläutert sowie die Worte der Gebetsanrede („Vater unser, der du bist im Himmel“) betrachtet werden, sowie sieben Predigten, die jeweils eine der sieben Bitten zum Gegenstand haben. Ähnlich wie in den *Collationes in Symbolum Apostolorum* stellt Thomas keine systematische Gliederung des Textes voran,

²⁰² *Ebd.*, III 21,3 c.

²⁰³ L. Maidl (1994), 314f.

²⁰⁴ Vgl. summarisch *ebd.*, 316f.: „Wir verdanken unseren [...] Zugang zu Gott unserem Erlöser Jesus Christus, der uns Gott als unseren Vater und sich als eingeborenen Sohn offenbarte. Durch die Gabe des Heiligen Geistes, der Liebe zwischen Sohn und Vater, sind wir zu einem neuen Sein als Kinder Gottes erhoben und mit den eingegossenen Tugenden und Gnadengaben zu einem Leben befähigt, das zum Vater, unserem Ursprung und Urgrund, zurückführt.“

²⁰⁵ Dies gilt unbeschadet der Tatsache, daß Christus in seiner Gottheit Adressat unseres Betens ist: vgl. *S.th.* III 25: *De adorazione Christi*.

sondern weist in einer kurzen Zusammenschau am Ende die innere Ordnung der Bitten und den Sinn des Gesamtaufbaus nach.²⁰⁶

(1) So ist dasjenige, was wir am meisten ersehnen und als erstes erbitten, *Gott selbst* bzw. *seine Ehre*: in der Bitte „Geheiligt werde dein Name“.

(2) Im Hinblick auf *uns selbst* dagegen erbitten wir dreierlei von Gott: (a) die Glückseligkeit des Ewigen Lebens als unser Ziel: in der Bitte „Dein Reich komme“, (b) die Verwirklichung des Willens Gottes, der Gerechtigkeit und seiner Gebote als Weg dorthin: in der Bitte „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden“, und (c) das Notwendige, was wir auf diesem Weg zum Leben brauchen, zusammengefaßt in der Bitte: „Unser tägliches Brot gib uns heute“.

(3) Parallel dazu richten sich die drei übrigen Bitten gegen jene Übel, die diesen Gütern entgegengesetzt sind: (a) So ist dem Ewigen Leben die Sünde entgegengesetzt, durch die dieses dem Menschen verloren geht; daher lautet die Bitte: „Vergib uns unsere Schuld“. (b) Der Gerechtigkeit und den guten Werken entgegengesetzt ist die Versuchung; gegen sie richtet sich die Bitte: „Und führe uns nicht in Versuchung“. (c) Und dem zum Leben Notwendigen entgegengesetzt sind Unglück und Drangsal; dagegen richtet sich die Bitte: „Erlöse uns von dem Übel.“

Diese systematische Ordnung der *Vater unser*-Bitten, die Thomas in ähnlicher Weise auch in anderen Schriften entworfen hat²⁰⁷, zeigt mithin dieselbe *teleologische Struktur*, die sich auch in der Bergpredigt als ganzer und in der Ethik des Aristoteles wie schließlich im Aufbau seiner eigenen Morallehre findet und nach der stets die Betrachtung des Ziels jener des Weges dorthin vorangeht.²⁰⁸ Ja, vielleicht darf man angesichts der Bedeutung, die das *Vater unser* von Kindertagen an für seine alltägliche Gebetspraxis hatte, vermuten, daß Thomas dieses teleologische Grundverständnis, das sein Denken so tiefgreifend prägt, nicht zuletzt an der Betrachtung der Ordnung der Bitten des Herrengebets gewonnen hat.

Wenn er etwa in der parallelen Gliederung in der *Summa theologiae* zum Unterschied der beiden ersten Bitten „Geheiligt werde dein Name“ und „Dein Reich komme“ bemerkt, daß

²⁰⁶ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* 8 (n. 1108-1109). – Eine orientierende Übersicht findet sich ebenfalls in *ebd.*, 4 (n. 1071).

²⁰⁷ Vgl. Thomas, *Super III Sent.* d. 34,1,6; *Super Matth.* VI 3 (n. 586); *S.th.* II-II 83,9 c. – Unter ihnen ist die Gliederung in den *Coll. in Orat. Domin.* durch ihre besonders einprägsame Struktur ausgewiesen.

²⁰⁸ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 1 prol.

beide auf Gott als das Ziel unserer Liebe gehen, wobei die erstere auf *seine* Ehre geht („insofern wir Gott um seiner selbst lieben“), die letztere auf *uns*, die wir uns an seiner Ehre erfreuen („insofern wir uns in Gott lieben“)²⁰⁹, so ist damit zweifellos die für die aristotelische Ethik so zentrale Unterscheidung von *finis cuius* und *finis quo* angesprochen²¹⁰, die innerhalb des Glückstraktats der *Summa theologiae* zum „*cantus firmus*“²¹¹ wird. Der Begriff *finis cuius* bezeichnet dabei die objektive, der Begriff *finis quo* die subjektive Seite des Glücks²¹², so daß im Hinblick auf das Ziel des Menschen stets von zweierlei zu handeln ist: von der Glückseligkeit als Trank und von der Glückseligkeit als Trinken.²¹³

Die strukturelle Übereinstimmung mit dem Aufbau der Bergpredigt macht überdies ein zweites Konstruktionsprinzip der *Collationes* verständlich, das Thomas Augustins *Auslegungen zur Bergpredigt* (*De sermone Domini in monte*) entnimmt, indem er die sieben Bitten des *Vater unsers* (a) zu den Seligpreisungen²¹⁴ und (b) zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes nach *Jes 11,1f* in Bezug setzt. Augustinus bemerkt:

Die Siebenzahl der Bitten scheint mir auch der Siebenzahl zu entsprechen, mit der die ganze Predigt begann.

[1] *Wenn die Furcht des Herrn (timor Domini) es ist, wodurch die Armen im Geiste glücklich werden, dann laßt uns beten, der Name des Herrn werde bei den Menschen geheiligt in keuscher Furcht [...],*

[2] *wenn es die Frömmigkeit (pietas) ist, durch welche die Sanftmütigen glücklich werden, laßt uns beten, sein Reich komme, damit wir sanftmütig werden und ihm nicht Widerstand leisten.*

²⁰⁹ Vgl. *ebd.*, II-II 83,9 c.

²¹⁰ Vgl. Aristoteles, *De an.* II 4 (415b3ff.); Thomas, *S.th.* I-II 1, 8 c. u.ö.

²¹¹ E. Schockenhoff (1987), 109.

²¹² Vgl. Thomas *S.th.* I-II 1, 7-8 und passim; zur Herkunft vgl. Aristoteles, *De an.* II 4 (415b3ff.) – vgl. hierzu auch R. Spaemann (1991), 73.

²¹³ Vgl. J. Pieper (1995), 167.

²¹⁴ Thomas bezieht sich auf die ersten sieben Seligpreisungen nach *Mt* 5,3-10. Die achte („Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden“, 5,11) versteht er als Bestätigung (*confirmatio*) und Vollkommenheit (*perfectio*) aller vorherigen, die diese in sich enthält: „[T]unc enim homo in omnibus illis perfectus est, quando nullam deserit propter tribulationes.“ (*Super Matth.* V, 1 [n. 443]; vgl. *S.th.* I-II 69,3 ad 5).

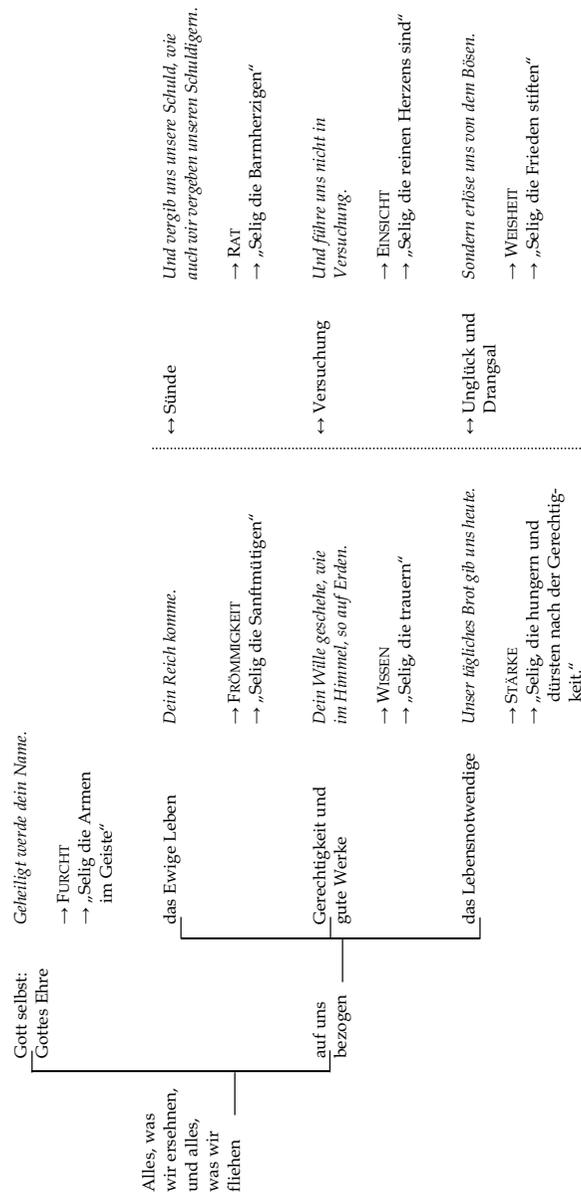


Abb.: Die Ordnung der Bitten des Vater unsers

[3] Ist es das Wissen (scientia), welches die Trauernden selig macht, dann laßt uns beten, daß sein Wille geschehe, und wir werden nicht mehr trauern.

[4] Wenn es der Starkmut (fortitudo) ist, durch den die Hungernden glücklich werden, laßt uns beten, daß unser tägliches Brot uns gegeben werde [...].

[5] Ist es der Rat (consilium), durch den die Barmherzigen glücklich werden, so laßt uns Schuldennachlaß gewähren, damit auch wir Schuldennachlaß erhalten [...].

[6] Wenn es die Erkenntnis (intellectus) ist, durch welche „die reinen Herzens sind“ glücklich werden, so laßt uns beten, auf daß wir nicht ein doppeltes Herz haben, in dem wir zeitlichen Gütern nachjagen, die uns in vielfache Versuchung führen [...].

[7] Wenn es die Weisheit (sapientia) ist, durch welche die Friedfertigen glücklich sind, weil sie Kinder Gottes heißen werden, so laßt uns beten, um vom Bösen befreit zu werden, denn diese Befreiung wird uns zu freien Kindern Gottes machen.²¹⁵

Zumal die Verbindung der Vater unser-Bitten mit den Geistesgaben hebt die konstitutive Bedeutung des Heiligen Geistes für das Beten des Christen hervor, von der bereits mehrfach die Rede war.

Faßt man die beschriebene Strukturanalogie von Vater unser, Bergpredigt und thomanischer Ethik mit ihren verschiedenen Elementen (1. Herausstellung des Ziels, 2. Beschreibung des Weges durch Tugenden bzw. Gebote, 3. Hilfe und Vervollkommnung durch die Gaben des Heiligen Geistes) ins Auge und nimmt man die o.g. grundlegenden Einsichten zum Gebet als menschlicher Sprach- und Ausdrucksform mit hinzu, so erscheint das Herrengebet in der Sicht des Thomas von Aquin im Ganzen als eine in nuce entfaltete Anthropologie in Gebetsform: Es eröffnet dem Menschen die Möglichkeit, die praktisch-teleologische Grundstruktur seines Daseins in seinen verschiedenen Aspekten zum Ausdruck zu bringen wie einzuüben und bietet so das Modell einer ebenso elementaren wie umfassenden Selbstausprache des Menschen vor Gott. Im Modus des Gebets geäußert, zeigt es den Menschen zugleich als Beziehungswesen von elementarer Bedürftigkeit. – Der Sinn für die dynamische Struktur des Menschseins erklärt dabei zugleich die starke moralisch-praktische Akzentsetzung, der die thomanischen Collationes in Orationem Dominicam prägt und ihre Nähe zur praktischen Philosophie bzw. Theologie.²¹⁶

²¹⁵ Augustinus, *De sermone Domini in monte* II 11 (CSEL 35,128ff.). – Von Thomas in *S.th.* II-II 83, 9 ad 3 zitiert.

²¹⁶ Vgl. hierzu auch die Einordnung der sieben Bitten als Schlußpunkt

4.2. Die Struktur der einzelnen Predigten

Die einzelnen Predigten selbst sind in paralleler Weise dreigliedrig gebaut:

(1) Am Beginn steht jeweils die Erklärung einzelner Begriffe des Textes, deren Sinn z.T. Wort für Wort erläutert wird. Wenn Thomas dabei mehr als eine Verstehensweise vorstellt (in der Regel sind es drei), so zeugt dies vom Sinn für die Vieldeutigkeit, ja: Unerschöpflichkeit des biblischen Textes, für die es nicht die *eine* letztgültige Auslegung geben kann. Unter dem prinzipiellen Vorzeichen gedanklicher Ordnung, die sich durch die o.g. *divisio textus* feststellen läßt, versteht sich seine Interpretation vielmehr v.a. als eine *Entfaltung*, in der eine Mehrzahl von Verstehensmöglichkeiten eröffnet wird – was schließlich gerade im Hinblick auf ein Gebet, das man (mehrmals) täglich betet, sinnvoll und nützlich erscheint, soll der Umgang mit ihm nicht zu formelhafter Routine erstarren.²¹⁷

(2) Mit der weiteren Auslegung verbinden sich in den einzelnen Predigten darüber hinaus Zweifel (*dubia*) und Fragen (*quaestiones*), die sich an bestimmten Formulierungen entzünden.²¹⁸ Ihre Diskussion in Form kleiner *articuli* spiegelt die mittelalterliche Praxis der Disputation wider und gibt Thomas Gelegenheit, mögliche Mißverständnisse und falsche Ideen zum *Vater unser* auszuräumen. – Wenn er dabei wiederholt auf Häresien und Irrlehren Bezug nimmt, die er widerlegt, so geschieht dies in Ausübung seiner doppelten Aufgabe als Theologe, in der es ihm zukommt, die Wahrheit zu lehren und den Irrtümern zu widersprechen.²¹⁹

(3) Den Abschluß jeder Predigt bildet jeweils die Anwendung auf das geistliche wie praktische Leben der Gläubigen, die in ihrer Reihenfolge und Ordnung mitunter in Parallele bzw. Entsprechung zu den unterschiedlichen Auslegungen des Textes stehen. In diesem Rahmen wird jeweils auch die Verbindung der betrachteten Bitte zur betreffenden Gabe des Heiligen Gei-

in die Sequenz von Tugenden–Gaben–Früchten des Geistes–Seligkeiten in *Super III Sent.* d. 34,1,6. Allerdings ist Thomas in der Zuordnung der Gaben nicht einheitlich. – Vgl. ferner in der Tradition die Kennzeichnung des *Vater unsers* als Mitte der Bergpredigt, die deren Lebenslehre in Form einer Gebetslehre kondensiert: vgl. KKK Nr. 2763.

²¹⁷ Vgl. hierzu auch die exegetischen Prinzipien des Thomas; dazu H.-G. Nissing (2017a), XXX–XL.

²¹⁸ Vgl. etwa Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* 2 (n. 1052); 3 (n. 1062); 5 (n. 1086); (n. 1089–1090); 6 (n. 1100).

²¹⁹ Vgl. Thomas, *S.c.G.* I 1 (n. 7); hierzu H.-G. Nissing (2019), X.

stes wie zur jeweiligen Seligpreisung hergestellt – wobei sich wiederum verschiedene Verständnisweisen eröffnen.²²⁰

4.3. Besonderheiten der Gestaltung

Der extensive Gebrauch von Zitaten aus der *Heiligen Schrift*, der den Text der *Collationes in Orationem Dominicam* kennzeichnet, ist keineswegs in bloß ornamentalem Sinne zu verstehen – heißt Predigen doch an erster Stelle: das Wort Gottes präsent machen. „[L]’utilisation massive, qu’il fait de l’Écriture sainte, invit[e] ses auditeurs, comme il le fait lui-même, à mettre amoureusement à l’écoute de la Parole de Dieu“²²¹. So zeugen auch seine Predigten von der elementaren und kaum zu überschätzenden Bedeutung, die der Bibel als entscheidender Norm der Verkündigung im Denken und Schaffen des Thomas zukommt, ja: von seiner „tiefen Liebe zum Wort Gottes“²²².

Zu Wort kommen überdies verschiedene *Kirchenväter*, v.a. Augustinus²²³, daneben Cyprian (um 200/10–258)²²⁴, Boethius (um 480/5–524/6)²²⁵ und Johannes Damascenus (um 650–vor 754)²²⁶. Thomas hatte ihre Auslegungen zum Herrengebet u.a. bei seiner Zusammenstellung der *Catena aurea* studiert²²⁷ und kann bei seinen Auslegungen daraus schöpfen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der recht ausführliche Rekurs auf die Legende vom Martyrium des hl. Ignatius von Antiochien, die bei Thomas’ Ordensbruder Vinzenz von Beauvais (1184/94–um 1264) bezeugt ist.²²⁸ Aristoteles wird hingegen nur einmal zitiert.²²⁹ Gleichwohl zeigen die thomanischen Ausführungen eine beträchtliche Seelenkenntnis, etwa in der Darstellung des menschlichen Sehns nach verschiedenen weltlichen Gütern, in der Beschreibung der psychologischen Dialektik von Hoffnung und Verzweiflung oder in der Schilderung der verschie-

²²⁰ Z.T. auch vervollständigend zu Beginn einer Predigt: vgl. *ebd.*, 2 (n. 1051); 4 (n. 1070); 5 (n. 1080).

²²¹ J.-P. Torrell (1982), 244.

²²² J.-P. Torrell (1995), 92f.

²²³ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* prol. (n. 1020); (n. 1021); (n. 1023); (n. 1026); 2 (n. 1057); 3 (n. 1066); 5 (n. 1081); (n. 1086); 7 (n. 1102).

²²⁴ Vgl. *ebd.* prol. (n. 1020).

²²⁵ Vgl. *ebd.* 6 (n. 1095).

²²⁶ Vgl. *ebd.* prol. (n. 1021).

²²⁷ Das Werk hat ihn auch fortan als „Quellensammlung“ und „Zitationsarsenal“ begleitet und ihm bei seinen Bibelkommentaren Hilfe geleistet.

²²⁸ Vgl. *ebd.* 1 (n. 1045).

²²⁹ Vgl. *ebd.* 6 (n. 1100).

denen Stufen der Versuchung²³⁰, für die man die Rezeption der ethischen und psychologischen Schriften des Stagiriten als Hintergrund annehmen darf.

Vor allem aber stehen die *Collationes in Orationem Dominicam* im Zeichen einer „Verdeutlichung wie [...] Verlebendigung seiner Gebetstheologie“²³¹ mit Blick auf die religiöse Praxis. Dazu tragen eine bewußte Einfachheit der Diktion und Gestaltung, der Verzicht auf scholastische Begrifflichkeiten und *termini technici* sowie auf rhetorische Mittel bei. Thomas legt eigens Wert darauf, bei der täglichen Erfahrung anzuknüpfen und nicht zuletzt mit sehr grundlegenden Aussagen und Maximen²³² auf die konkrete Lebensgestaltung Bezug zu nehmen, um so zu einem Leben anzuleiten, wie es dem *Vater unser* entspricht.²³³ Dies alles geschieht im Zeichen jener Sorge um das Heil der Seelen (*cura animarum*) seiner Zuhörer, die den Predigerbruder in seinem Wirken von Grund auf antreibt.

4.4. Inhaltliche Schwerpunkte

Unschwer lassen sich in den *Collationes in Orationem Dominicam* in mitunter zugespitzter Form jene Grundmotive wiedererkennen, die für die Gebetstheologie des Thomas insgesamt prägend sind.

(1) *Das Vorwort und die Gebetsanrede*. – So führt Thomas innerhalb der einleitenden Empfehlung des Herrengebets von den *fünf Vorzügen*, die ein Gebet besitzen sollte und die im *Vater unser* in besonderer Weise verwirklicht sind, (a) seine Sicherheit (*securitas*) und (b) Rechtheit (*rectitudo*) auf Christus selbst zurück. Er ist

²³⁰ Vgl. *ebd.* 2 (n. 1057); 4 (n. 1077); 5 (n. 1083); 6 (n. 1095-1097).

²³¹ L. Maidl (1994), 16.

²³² Vgl. etwa Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* 5 (n. 1082).

²³³ Zusammenfassend hat J.-P. Torrell (1982), 244, den Stil der Predigten des Thomas folgendermaßen beschrieben: „Non seulement sa parole est simple et claire, mais elle évite résolument l'intrusion de la philosophie dans un domaine qui n'est pas le sien – tout comme elle proscribit aussi les surenchères d'une piété mal éclairée. Ce ne sont pas les 'autorités' que Thomas met en avant; il se réfère plutôt aux données communes de l'expérience: l'amour, le bonheur, le désir, l'ivresse, la confession, les sciences naturelles, etc. Rien d'étonnant donc si, à travers tout cela, nous découvrons aussi le monde auquel appartient le prédicateur et sa mentalité [...], mais aussi un sens très vif de la justice sociale qui fait de la prédication de Thomas une réalité très actuelle.“

nicht nur Lehrer dieses Gebets ist²³⁴, sondern garantiert auch als Anwalt (*advocator*) und Fürbitter (*petitor*) seine Wirksamkeit.²³⁵ (c) Die Ordnung (*ordo*) des *Vater unsers* entspricht der Ordnung der menschlichen Sehnsucht²³⁶, die zuerst auf das Himmlische und dann auf das Irdische geht (mit Hinweis auf Mt 6,33: „Sucht zuerst das Reich Gottes“²³⁷); (d) seine Kürze (*brevitas*) dient der Förderung der Andacht²³⁸; (e) und seine Demut (*humilitas*) lehrt den Menschen, alles von Gott zu erwarten (mit Hinweis auf das Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer, Lk 18,9-14).

Im *dreifachen Nutzen*, mit dem Thomas das Herrengebet empfiehlt, ist es nicht nur (a) Heilmittel gegen die Sünde, die Furcht vor ihr und die Befreiung von Feindschaft und Verfolgung²³⁹, es verbürgt auch (b) die Erreichung des Zieles, auf das es sich richtet.²⁴⁰ Vor allem aber stiftet es (c) eine *Familiarität* mit Gott („quia facit nos familiares Deo“²⁴¹). – „Freundschaftlich, vertraut und ergeben ist das Gebet, durch das wir den Herrn mit seinen eigenen Worten bitten.“²⁴²

Die genannten Aspekte der *Sehnsucht* und *Zielgerichtetheit* des Herrengebets sowie das damit verbundene Motiv der *Glückseligkeit* werden von hier aus zum Leitmotiv und „roten Faden“, der die einzelnen Predigten durchzieht und auf den Thomas immer wieder zu sprechen kommt.²⁴³ – Bemerkenswert ist in diesem

²³⁴ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* prol. (n. 1021). – In diesem Zusammenhang vgl. die Definition des Johannes Damascenus als „Bitte um das Geziemende“ sowie den Hinweis auf unser Unwissen, worum wir beten sollen.

²³⁵ Vgl. *ebd.* (n. 1020): „Mit gutem Grund aber ist dieses Gebet das sicherste; denn es ist gefügt von unserem Anwalt, welcher der weiseste Fürbitter ist.“

²³⁶ Vgl. *ebd.* (n. 1022) mit der Definition: „[O]ratio est desiderii interpret“.

²³⁷ Dieser Vers wird von hier aus zum Rahmenmotiv der Auslegung: vgl. die Zuordnung der Bitten 2-4 in der finalen Zusammenschau: „Diese drei Dinge meint der Herr, wenn er sagt: ‚Suchet zuerst das Reich Gottes‘ – das ist das erste [= ‚Dein Reich komme‘] – ‚und seine Gerechtigkeit‘ – das ist das zweite [= ‚Dein Wille geschehe‘] – ‚und dies alles wird euch hinzugegeben werden‘ – das ist das dritte [= ‚Unser tägliches Brot gib uns heute‘].“

²³⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1023): in Aufnahme der Weisung der Bergpredigt, nicht zu plappern.

²³⁹ Vgl. *ebd.* (n. 1025).

²⁴⁰ Vgl. *ebd.* (n. 1026).

²⁴¹ *Ebd.* (n. 1027).

²⁴² *Ebd.* (n. 1020) in Zitation eines Wortes Cyprians.

²⁴³ Vgl. *ebd.* prol. (n. 1026); (n. 1040); (n. 1043); 2 (n. 1051); (n. 1053); (n. 1055-1057); (n. 1059); 3 (n. 1064-1065); (n. 1069); 4 (n. 1072); (n. 1074); (n. 1077); (n. 1079); 6 (n. 1092); (n. 1098); 8 (n. 1108-1009). – Hierher gehört auch die Rede von den „Seligen“: vgl. (n. 1046); (n. 1048), (n. 1064) sowie

Zusammenhang schließlich der Hinweis auf die biblische Figur des guten Schächers (vgl. *Lk 23,39ff*), der mit seinem Gebet am Kreuz unmittelbare Erhöhung und Lossprechung gefunden hat.²⁴⁴ Offenbar handelt es sich um ein Motiv, das Thomas nachhaltig beschäftigt hat, führt er es doch auch anderswo an prominenter Stelle an, wie in seinen *Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*²⁴⁵ und in seinem Hymnus „*Adoro te devote*“²⁴⁶.

(1.1) „*Vater*“. – Die durch die *Anrede „Vater“* beschriebene Beziehung Gottes zum Menschen erläutert Thomas als eine Vaterschaft, die (a) aufgrund der Schöpfung, (b) aufgrund der Vorsehung, und (c) aufgrund der Annahme an Kindes statt besteht: „[U]ns aber hat er das Erbe gegeben, weil wir die Söhne sind [...] : ‚Ihr habt [...] den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater‘“²⁴⁷. Damit wird nicht nur das völlig Neue und Andere der Gottesverkündigung Jesu sichtbar gemacht, zugleich öffnet sich mit der Aufnahme von *Röm 8,15* die Auslegung für die Verbindung der Bitten mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes.

Im Ganzen geht es Thomas darum, die Gütigkeit (*benignitas*) des Vaters wie die Größe seiner Macht (*magnitudo potestatis*), seine Barmherzigkeit und Allmächtigkeit, gleichermaßen hervorzuheben. Dadurch soll gläubiges Vertrauen zu ihm entstehen.²⁴⁸ Diese Einsicht bestimmt zugleich unser praktisches Verhältnis zu ihm: Wenn wir ihm (a) Ehrung, (b) Nachahmung, (c) Gehorsam und (d) Geduld in der Züchtigung schulden²⁴⁹, so zielt dies alles auf die Gestaltung unserer personalen Beziehung zu ihm.

die Verbindung mit den *beatitudines* der Bergpredigt. – In diesem Zusammenhang wäre auch darauf hinzuweisen, daß die *Coll. in Symb. Apost.* mit Erörterungen zur Frage nach dem letzten Glück enden (vgl. 14, n. 1010-1018), so daß die *Coll. in Orat. Dom.* inhaltlich als organische Fortsetzungen erscheinen.

²⁴⁴ Vgl. *Coll. in Orat. Dom.* prol. (n. 1025): „So hat der Schächer am Kreuz gebetet und Lossprechung gefunden: ‚Heute noch wirst du bei mir sein im Paradiese‘ (*Lk 23,43*).“

²⁴⁵ Vgl. Thomas, *Coll. in Symb. Apost.* 5 (n. 918). – Dort die Hervorhebung des „heute“.

²⁴⁶ Vgl. Thomas, *Hymnus „Adoro te devote“*, 3. Strophe: „In cruce latebat sola deitas, / sed hic latet simul et humanitas. / Ambo vere credens atque confitens, / peto quod petivit latro paenitens.“

²⁴⁷ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* prol. (n. 1028). – Christus ist der Sohn, der uns zu Söhnen macht; daher sprechen wir „Vater“.

²⁴⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1034).

²⁴⁹ Vgl. *ebd.* (n. 1029-1032). – Als Kinder Gottes sollen wir zugleich mit der Vorsehung mitwirken.

(1.2) „*Unser*“. – In diese Beziehung einbezogen sind zugleich die Mitmenschen, unsere Nächsten, worauf das *Possessivpronomen „unser“* in der *Anrede* hinweist. Sie verleiht dem Herrengebet seine grundlegend gemeinschaftliche und ekklesiale Dimension. Gottesliebe und Nächstenliebe –

beides wird kundgemacht in diesem Gebet.

[1] *Denn um die Gottesliebe in uns zu wecken, nennen wir ihn „Vater“;*

[2] *um aber die Liebe zum Nächsten in uns zu wecken, beten wir allgemein für alle Menschen „Vater unser, und vergib uns unsere Schuld“; dazu aber führt uns die Nächstenliebe.*²⁵⁰

Darum schulden wir unseren Nächsten auch (a) Liebe (*amor*), „weil sie unsere Brüder sind: denn alle sind sie Söhne Gottes“, und (b) Ehrfurcht (*reverentia*), „weil sie Söhne Gottes sind“²⁵¹. Die Betonung der Nächstenliebe wird zu einem mehrfach wiederkehrenden Motiv der thomanischen Auslegung.²⁵²

(1.3) „*Im Himmel*“. – Ausführlich betrachtet Thomas den Begriff „Himmel“, den er (a) auf die Ausrichtung des Betenden, aber auch (b) auf die Geneigtheit des Hörenden und (c) die Wirksamkeit des Erhörenden, d.h. Gottes, bezieht: Denn in seiner Vorsehung ist Gott „durchdringend in der Betrachtung (*perspicax in consideratione*) wie jemand, der aus der Höhe herabsieht“²⁵³. Im Hintergrund steht die Vorstellung göttlicher Vorsehung, die Thomas in Anknüpfung an Boethius (um 480/5-524/6) entwickelt hat: Demnach befindet sich Gott vollkommen außerhalb der Zeit,

*gewissermaßen in einen Bogen der Ewigkeit [...], die alles zugleich ist (quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul). Ihm ist der gesamte Lauf der Zeit unterworfen (seinem einen und einfachen Blick gemäß), und daher sieht er mit einem einzigen Blick alles, was dem gesamten Gang der Zeit gemäß geschieht.*²⁵⁴

²⁵⁰ *Ebd.* (n. 1024). – Vgl. hierzu korrespondierend die Verwendung der ersten Person Plural in den letzten vier Bitten.

²⁵¹ *Ebd.* (n. 1033).

²⁵² Vgl. *ebd.* prol. (n.1029); (n. 1033); 5 (n. 1088); (n. 1089); (n. 1091). – Auch der Gedanke stellvertretenden Betens im Zusammenhang der kirchlichen Gemeinschaft wird von daher zugänglich.

²⁵³ *Ebd.* prol. (n. 1037).

²⁵⁴ Thomas, *Exp. Perih.* I 14 (Z. 414-420). Im Hintergrund steht die Definition des Boethius: „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul

In diesen Horizont sind die Bitten des Herrengebets gestellt.

Für die damit angesprochene *Gotteslehre* enthält der Begriff „Himmel“ ferner zwei Bestimmungen, mit denen sich zwei Irrlehren begegnen läßt. So hebt er zum einen (a) die Größe der göttlichen Macht und seiner Souveränität gegen den sog. „Necessitarismus“ hervor, der meinte, daß alles aus dem Schicksal (*fatum*) und dem Lauf der Himmelskörper mit Notwendigkeit geschehe und daß es daher unnütz sei, etwas von Gott zu erbiten.²⁵⁵ – Zum anderen (b) stellt er die Erhabenheit der göttlichen Natur und ihrer Transzendenz gegen jene heraus, die sich körperliche Vorstellungen von Gott machen: „Daher ist, was immer sich denken oder ersehnen läßt, weniger als Gott“²⁵⁶.

Wenn Thomas unter den für das Vertrauen des Menschen relevanten Aspekten ferner den Begriff „Himmel“ mit den „geistigen und ewigen Gütern“ identifiziert, die seine Glückseligkeit ausmachen, so liegt dies ganz auf der Linie der o.g. Leitmotivik.²⁵⁷ Ebenso stimmt es mit der vertrauten und familiären Gemeinschaft mit Gott, die durch das Gebet gestiftet wird, überein, wenn Thomas – scheinbar auf den ersten Blick kontraintuitiv – mit dem „Himmel“ gerade die Nähe Gottes (*propinquitas*) und seine Freundlichkeit (*familiaritas*) assoziiert²⁵⁸, in der dieser sich um die menschlichen Angelegenheiten kümmert, und „uns nahe, ja: uns innerlich ist“²⁵⁹. In diese Gemeinschaft sind auch die Nächsten miteinbezogen: Der „Himmel“ läßt sich mit den „Heiligen“ (bzw. wörtlich: „Glückseligen“) identifizieren, und diesen kommt nicht erst im Jenseits, sondern schon im Diesseits eine entscheidende Vermittlungsrolle zu, da sie die Nähe Gottes zu repräsentieren.²⁶⁰

et perfecta possessio“ (*De consol. phil.* V pr. 6, CCCM 94,101,8 f.).

²⁵⁵ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* prol. (n. 1040). – Vgl. *Exp. Perih.* I 14 (Z. 210–213). Im Hintergrund stehen zeitgenössische akademische Streitfragen, die von Seiten der arabischen Aristoteles-Auslegung aufgeworfen wurden, im Umkreis des „lateinischen Averroismus“ diskutiert wurden und um die Begriffe der Notwendigkeit und Kontingenz bzw. um das Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit kreisten (vgl. bereits *Coll. in Symb. Apost.* 1, n. 869–871). – Vgl. H.-G. Nissing (2006), 431–435.

²⁵⁶ *Ebd.*

²⁵⁷ Vgl. *ebd.* (n. 1043).

²⁵⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1036) und v.a. (n. 1041–42).

²⁵⁹ *Ebd.* (n. 1041).

²⁶⁰ Vgl. *ebd.* (n. 1036): „Im Himmel‘ bedeutet: ‚in den Heiligen‘, in denen Gott wohnt (‚Du bist in uns, Herr‘, Jer 14,9). Die Heiligen werden nämlich ‚Himmel‘ genannt gemäß dem *Psalmwort* ‚Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes.‘ Gott aber wohnt in den Heiligen durch den Glauben [...],

(2) *Die Bitte um die Heiligung seines Namens.* – Übereinstimmend damit interpretiert Thomas die erste *Vater unser*-Bitte um die Heiligung seines Namens, mit der die vier Bitten um die wesentlichen Güter beginnen, so, „daß sein Name *in uns* offenbar und deutlich werde“²⁶¹, d.h. er bezieht ihn nicht nur theoretisch auf die Erkenntnis Gottes, sondern in einem praktisch-ethischen Sinne auch auf die Heiligung des Menschen: Es geht um *seine* Ehre und um *unser* Heil.²⁶²

Zur Erklärung des Begriffs „*heilig*“ werden wiederum die „Heiligen“ als dessen praktische Verwirklichungen und Personifikationen angeführt: sie sind (a) in der ewigen Glückseligkeit gefestigt, (b) frei von irdischen Begierden (c) und haben „ihre Kleider gewaschen im Blut des Lammes“ (*Offb* 7,14).²⁶³

Die vorangehenden Ausführungen zum „*Namen Gottes*“, der (a) wunderbar ist, (b) der Liebe würdig, (c) verehrungswürdig²⁶⁴ und (d) unausdeutbar, lassen überdies seine *Lehre von den göttlichen Namen* (*nomina divina*) anklingen. Diese besitzt in der Rezeption des gleichnamigen Werks des Ps.-Dionysius Areopagita (wohl 6. Jh.) ihre wesentliche Quelle.²⁶⁵ In ihrem Rahmen findet auch die bekannte thomanische Lehre von der *Analogie* ihre vornehmliche Anwendung: Eigenschaften lassen sich von den Geschöpfen und von Gott nicht in einsinniger Weise (*univoce*)

durch die Liebe, [...], durch die Erfüllung der Gebote [...]“. – Vgl. *ebd.* (n. 1042): „Dies nämlich verschafft den Betenden in zweierlei Hinsicht Vertrauen. Erstens im Hinblick auf die Nähe Gottes [...]. Zweitens, weil wir durch den Beistand der anderen Heiligen das erlangen können, worum wir bitten: ‚Wende dich an einen der Heiligen‘ (*Ijob* 5,1); ‚Betet füreinander, damit ihr gerettet werdet‘ (*Jak* 5,16).“ – Der Begriff der „Heiligen“ ist dabei nicht nur auf die kanonisierten Heiligen bezogen, sondern – in Elongation des *beatitudo*-Leitmotivs – auf alle (Gläubigen), die, wenn auch anfanghaft, an der Glückseligkeit teilhaben. – Zum Himmel als „Herz der Gerechten“ vgl. bereits Augustinus, *De sermone Domini in monte* II 5,18 (CCL 35,108,404f.); ebenso Cyrill von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 5,11 (FC 7,155,16ff.).

²⁶¹ *Ebd.* 1 (n. 1044). – Vgl. ebenso *ebd.* (n. 1048), wodurch der Rahmen der Auslegungen markiert wird: „Darum bitten wir, dieser Name möge sich offenbaren, damit er erkannt und heilig gehalten werde“.

²⁶² Vgl. dazu die oben angeführte Unterscheidung von *fimis cuius* und *fimis quo*: S. LIVf.

²⁶³ Vgl. *ebd.* (1049–1050).

²⁶⁴ Interessanterweise führt Thomas hier Bibelstellen an, in denen es um den Namen „Jesus“ geht: vgl. *Apg* 4,12, in: *ebd.* (n.1045) und *Phil* 2,10, in: *ebd.* (n. 1046).

²⁶⁵ Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* (ed. Suchla). – Thomas hatte das Werk des Ps.-Dionysius während seiner Studienjahre bei Albertus Magnus in Köln kennengelernt.

aussagen, sondern proportional (*analogice*) im Hinblick auf den jeweiligen Träger, in dem sie verwirklicht sind. Freilich fallen beide Bedeutungen nicht vollkommen auseinander (*aequivoco*), es muß zwischen ihnen vielmehr eine Beziehung bestehen, die Thomas als Verhältnis der Teilhabe (*participatio*) faßt. So wird es möglich, mit Hilfe der Analogie die *Ähnlichkeit* wie *Unähnlichkeit*, die zwischen Gott und Geschöpf besteht, zum Ausdruck zu bringen und damit auch der sog. „negativen Theologie“ ihren angemessenen Ort zu geben.²⁶⁶

Hervorgehoben werden von Thomas an dieser Stelle die Namen „*Feuer*“ wegen seiner reinigenden Kraft (man denke an die Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch und den alttestamentlichen Gottesnamen in *Ex* 3,14) und „*Licht*“ wegen seiner erleuchtenden Kraft (es ist das erste Werk der Schöpfung nach *Gen* 1,3).²⁶⁷

(3) Die Bitten um das Kommen des Reiches und das Geschehen seines Willens. – Einem parallelen Aufbau folgen die beiden nächsten Predigten, die die Bitten im Hinblick auf die *Glückseligkeit* des Menschen und den *Weg dorthin* betreffen:

(3.1) Sie zeigen zunächst die konstitutive Bedeutung an, die den *Gaben des Heiligen Geistes* bei der Auslegung des *Vater unsers* zukommt, insofern (a) nach der *Gottesfurcht* (*timor*), die als „Anfang der Weisheit“ (*Ps* 111,10) auf die Heiligung des Gottesnamens bezogen war, (b) die *Frömmigkeit* (*pietas*) eine liebend-ergebene Gesinnung bewirkt, mit der der Beter sich dem Vater nähert, um sein Reich zu erbitten. Demgegenüber zeigt sich (c) die *Wissenschaft* (*scientia*) in einer Belehrbarkeit (*docibilitas*), die nicht den eigenen Willen absolut setzt, sondern bereit ist, sich dem göttlichen Willen unterzuordnen und darum zu bitten, daß dieser geschehen möge.²⁶⁸

²⁶⁶ Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2006), 404-410.

²⁶⁷ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* 1 (n. 1047).

²⁶⁸ Vgl. *ebd.* 2 (n. 1051). – Vgl. auch *ebd.*, 3 (n. 1060-1061): „Unter allem aber, was zur Wissenschaft und zur Weisheit des Menschen beiträgt, ist jene Weisheit am mächtigsten, daß der Mensch sich nicht auf seinen eigenen Sinn verlasse: ‚Verlasse dich nicht auf deine Klugheit‘ (*Spr* 3,5). Denn jene, die nur auf die eigene Einsicht bauen, so daß sie anderen nicht glauben, sondern nur sich selbst, werden stets als dumm befunden und beurteilt: ‚Siehst du jemand, der sich für weise hält? Mehr Hoffnung gibt es für den Toren als für ihn‘ (*Spr* 26,12). Daß aber der Mensch sich nicht auf seinen eigenen Sinn verläßt, ist eine Wirkung der Demut. Darum ist auch die Weisheit eine Stätte der Demut, wie es in *Spr* 11,2 heißt: ‚Die Stolzen aber vertrauen nur auf sich.‘“ – Dies also lehrt der Heilige Geist

(3.2) Darüber hinaus regen beide Bitten zu *Fragen* an, die eigens traktiert werden: (a) Wenn das Reich Gottes schon immer gewesen ist, warum soll sein Kommen noch erbeten werden? (b) Und wenn Gott ohnehin vollbringt, was er will, warum soll man dann noch um die Erfüllung seines Willens bitten?

(a) In seiner Beantwortung der ersten Frage zeichnet Thomas den Begriff „*Reich*“ (*regnum*), der ja Inbegriff der Verkündigung Jesu ist²⁶⁹, und dessen Ankunft in starken eschatologischen Farben. Er illustriert es freilich keineswegs nur (i) im Sinne der anbrechenden Königsherrschaft am Weltende²⁷⁰, sondern auch (ii) mit dem Bild des *Paradieses*, in dem höchste Herrschaft ist, weil nichts dem Willen des Herrschers widerspricht: „Der Wille Gottes aber ist das Heil der Menschen, denn er will, daß alle gerettet werden; und dies ist am meisten im Paradies verwirklicht“²⁷¹. Dieses wird als Reich der höchsten Gerechtigkeit, der vollkommensten Freiheit (in dem die Erlösten Könige sein werden), des wunderbaren Überflusses und der höchsten Glückseligkeit beschrieben, die alle anderen vorläufigen Güter übertrifft.²⁷² (Thomas nutzt hier die Gelegenheit, eine kleine „Glückseligkeitslehre“ zu skizzieren, in der das Ungenügen aller anderen diesseitigen Güter gezeigt wird.²⁷³) (iii) In der Bereitschaft, Gott zu gehorchen, seine Gebote zu halten und damit die Herrschaft der Sünde zurückzudrängen, bricht dieses Reich bereits in der Gegenwart an.²⁷⁴

(b) Den „*Willen Gottes*“ (*voluntas Dei*), um dessen Erfüllung „wie im Himmel, so auf Erden“ es in der dritten Bitte geht, erkennt Thomas analog dazu in drei Dimensionen: (i) darin, daß wir das ewige Leben haben und zu unserem Ziel gelangen sollen (was in den Heiligen im Himmel jetzt schon verwirklicht

durch die Gabe der Wissenschaft, daß wir nicht unseren Willen, sondern den Willen Gottes tun. Und deshalb erbitten wir wegen dieser Gabe von Gott, daß sein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden. Und darin zeigt sich die Gabe der Wissenschaft.“

²⁶⁹ Vgl. die ersten Worte der Verkündigung Jesu nach *Mt* 4,17 und *Mk* 1,14f: „Das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.“ – Dazu ferner die Definition des Paulus in *Röm* 14,17: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.“

²⁷⁰ Vgl. *ebd.* 3 (n. 1052-1053).

²⁷¹ *Ebd.* (n. 1054).

²⁷² Vgl. *ebd.* (n. 1055-1057).

²⁷³ Vgl. parallel Thomas, *S.th.* I-II 2,4-7; *S.c.G.* III 48 oder *Coll. in Symb. Apost.* 14 (n. 1012-1016).

²⁷⁴ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* 2 (n. 1058-1059).

ist)²⁷⁵; (ii) darin, daß der Mensch im Zustand und in der Würde des ersten Menschen wiederhergestellt werden soll (womit eine ganzheitliche Perspektive unterstrichen wird, die Fleisch [= „Erde“] und Geist [= „Himmel“] gleichermaßen umfaßt)²⁷⁶; (iii) und darin, daß wir seine Gebote halten.²⁷⁷ Den Erlaß dieser Gebote vergleicht er mit der Gabe einer Arznei durch den Arzt zum Erhalt oder zur Wiederherstellung der Gesundheit, so daß sich der Wille Gottes in den Gerechten (= „im Himmel“) wie den Sündern (= „auf Erden“) erfüllt.²⁷⁸ In genauer Beachtung des Wortlauts hebt Thomas dabei eigens hervor, daß diese Erfüllung des göttlichen Willens keineswegs *nur* vom Menschen oder *nur* von Gott abhängt:

Darum ist nicht gesagt: „Mögen wir deinen Willen tun“, damit es nicht scheine, als tue die Gnade Gottes nichts; und es ist auch nicht gesagt: „Tu deinen Willen“, damit es nicht scheine, als tue unser Wille und unsere Anstrengung nichts. Sondern es heißt: „Es geschehe dein Wille“ durch die Gnade Gottes und durch unsere Bemühung zugleich.²⁷⁹

(3.3) Schließlich verbindet Thomas beide Bitten mit den Seligpreisungen der Bergpredigt, die gewissermaßen ihre Wirkungen erkennbar machen: Die *Sanftmut* zeigt die Wirkung der Bitte um die Ankunft des Reiches, insofern sie (a) den Verzicht darauf besagt, sich selbst Genugtuung zu verschaffen, sowie (b) ein Nicht-Bekümmern um den Verlust irdischer Dinge und schließlich (c) im Ganzen die besondere Art der Herrschaft Christi beschreibt.²⁸⁰ – Die *Trauer* dagegen erscheint als Wirkung der Bitte um das Geschehen seines Willens, sofern (a) die Sehnsucht nach dem Ewigen Leben Trauer über das Diesseits verschafft, (b) die Aufgabe, die Gebote zu halten, mitunter bitter sein kann und (c) uns eine Traurigkeit aus dem Kampf zwischen Fleisch und Geist erwächst.²⁸¹

²⁷⁵ Vgl. *ebd.* 3 (n. 1063-1064).

²⁷⁶ Vgl. *ebd.* (n. 1067-1068).

²⁷⁷ Dabei gelten Christus und sein Wille als normatives Richt- und Vorbild: vgl. *ebd.* (n. 1061); ebenso bereits 2 (n. 1059). – Es geht darum, unseren Willen mit dem Willen Christi zu vereinigen. Vgl. dazu oben S. Lf.

²⁷⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1065-1066). – Das Bild Gottes als Arzt ist dabei wiederholter Bezugspunkt der Predigten: vgl. *ebd.*, 5 (n. 1080); 7 (n. 1102).

²⁷⁹ *Ebd.* (n. 1066).

²⁸⁰ Vgl. *ebd.* 2 (n. 1059).

²⁸¹ Vgl. *ebd.* 3 (n. 1069). – Die drei Wirkungen der Seligpreisungen erscheinen dabei jeweils in innerer Entsprechung zu den zuvor besprochenen drei Bedeutungen der einzelnen Bitten.

(4) *Die Bitte um das tägliche Brot.* – Während sich die drei vorangehenden Bitten auf geistige Dinge richten, die zwar in dieser Welt ihren Anfang nehmen, aber erst im Ewigen Leben ihre Vollendung finden, scheint die Bitte um das tägliche Brot einer eigenen Begründung zu bedürfen, da sie das Leibliche und Zeitliche zum Gegenstand hat. Doch ist es, so Thomas, angemessen, auch um das in diesem Leben Notwendige zu bitten: „So lehrt uns der Heilige Geist beten um die notwendigen Dinge dieses Lebens; zugleich zeigt er uns damit, daß auch die zeitlichen Güter uns von der Fürsorge Gottes zuteil werden.“²⁸²

Der Brotbitte, in der alles zum Leben Notwendige eingeschlossen ist, ist so die Geistesgabe der *Tapferkeit* (*fortitudo*) zugeordnet, damit das menschliche Herz sich nicht in der Sorge um das Alltägliche verliert, sondern fest glaubt, daß alles Notwendige ihm von Gott gegeben wird.²⁸³ – Die Bitte selbst gewinnt Wort für Wort ihr Profil durch die Entgegensetzung zu Fehlern, die sich aus dem unangemessenen Verlangen nach zeitlichen Gütern ergeben: So mahnt (a) der Begriff „*Brot*“, daß wir nichts Ungebührliches, sondern nur das zum Leben Notwendige erbitten²⁸⁴, (b) das Pronomen „*unser*“ besagt, daß wir beim Erwerb zeitlicher Gütern den Blick auf das Eigene richten und anderen nicht zur Last fallen oder sie betrügen sollen²⁸⁵, (c) das Attribut „*täglich*“ will die überflüssige Sorge einschränken, die ihre Wurzel in der Maßlosigkeit hat, und den Blick des Betenden auf die Gegenwart richten²⁸⁶, (d) die an Gott gerichtete Bitte „*Gib*“ schließlich richtet sich gegen die Undankbarkeit und will daran erinnern, daß wir alles – Geistliches wie Zeitliches – von Gott haben.²⁸⁷

Schließlich weitet Thomas das Verständnis des erbetenen Brotes aus auf das sakramentale Brot der *Eucharistie* und auf das Brot des *Wortes Gottes*.²⁸⁸ Aufgrund der Auslegungen der Tradition wie der besonderen eucharistischen Spiritualität des Aqu-

²⁸² *Ebd.* 4 (n. 1071).

²⁸³ *Ebd.* (n. 1070).

²⁸⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1070).

²⁸⁵ Vgl. *ebd.* (n. 1073).

²⁸⁶ Vgl. *ebd.* (n. 1074).

²⁸⁷ Vgl. *ebd.* (n. 1075). – Einen eigentümlichen Reflex der zeitgenössischen Debatten um das Mendikantentum mag man darüber hinaus im Hinweis entdecken, die Brotbitte richte sich gegen schadhafte Reichtum darauf, „daß unser Besitz uns zum Nutzen sei“ (n. 1076). – Vgl. oben S. XXXII. Bemerkenswerterweise fehlt in dieser Reihe eine Auslegung des Wortes „*heute*“.

²⁸⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1079).

naten ist der erste Bezug naheliegend und erwartbar.²⁸⁹ Um so größere Beachtung verdient dagegen die ausführliche Thematisierung des Brotes des göttlichen Wortes, das – freilich ganz im Sinne der biblischen Spiritualität des Thomas – als notwendiger Bestandteil zum Leben des Menschen dazugehört (vgl. Mt 4,4) und das Thomas eigens mit dem Motiv der Sehnsucht nach der Ewigkeit verbindet:

Wir erbitten also, er möge uns das Brot seines Wortes geben. Daraus aber erwächst dem Menschen die Seligkeit, die im Hunger nach der Gerechtigkeit liegt. Denn wenn die Güter des Geistes zum Besitz geworden sind, dann werden sie um so mehr ersehnt; und aus diesem Verlangen wird Hunger, und aus dem Hunger erwächst die Sättigung des Ewigen Lebens.²⁹⁰

Die drei letzten Predigten der *Collationes in Orationem Dominicam*, die sich gegen jenes Schlechte richten, das den zuvor erbetenen Gütern entgegengesetzt ist, kreisen in ihrer Auslegung um die zentralen Begriffe *Schuld (debita)*, *Versuchung (tentatio)* und *Übel (malum)*.

(5) *Die Bitte um die Vergebung der Schuld.* – In realistischer Weise nehmen die thomanischen Erklärungen zur Bitte um Vergebung der Schuld, die übrigens die umfangreichsten innerhalb der Predigtreihe sind, die *conditio humana* in den Blick und setzen bei ihr an: Allzu großes Vertrauen auf die eigene Kraft führt den Menschen dazu, den eigenen Willen demjenigen Gottes vorzuziehen und dadurch sein Recht zu verletzen. Eben hierin besteht das Wesen der Sünde bzw. der daraus folgenden Schuld.²⁹¹

(a) *Der Sinn der Bitte* liegt folglich darin, dem Menschen *zwei notwendige Haltungen* einzuschärfen: (i) *Demut (humilitas)* und *Furcht (timor)*, die sich aus dem Bewußtsein ergeben, Sünder zu

²⁸⁹ Vgl. dazu auch H.-G. Nissing (2018). – Von hier aus ergibt sich zugleich der Zugang zur Verwendung des *Vater unsers* in der Liturgie der Hl. Messe: vgl. Thomas, *S.th.* III 83,4 c.: „Deinde agitur de perceptione sacramenti. Et primo quidem, praeparatur populus ad percipiendum. Primo quidem, per orationem communem totius populi, quae est oratio dominica, in qua petimus ‘panem nostrum quotidianum nobis dari’. »

²⁹⁰ Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* 4 (n. 1079). – Vgl. bereits Augustinus, *Sermo* 57,7,7 (CCL 41Aa,184,140-154).

²⁹¹ Vgl. *ebd.* 5 (n. 1081). – Damit synchronisiert Thomas im Übrigen die unterschiedlichen Formulierungen bei Lk 11,4 (*peccata*/ „Sünden“) und Mt 6,12 (*debita*/ „Schuld“).

sein – weswegen es allen zukommt, diese Bitte zu sprechen²⁹² –, aber auch (ii) *Hoffnung (spes)*, die sich entgegen aller Verzweiflung auf die Vergebungsbereitschaft und Barmherzigkeit Gottes richtet.²⁹³ Die Vergebungsbitte wird daher zu einem Knotenpunkt unter den Bitten des Herrengebets.²⁹⁴

Als *negativen Widerpart* nennt Thomas in diesem Zusammenhang die Irrlehre der Novitianer, die glaubten, der Mensch könne aus eigener Kraft ohne Sünde leben, und die die Hoffnung leugneten, der Mensch, der nach der Taufe sündigt, könne noch Barmherzigkeit erlangen.²⁹⁵ Die Zuordnung des *Geistes des Rates* entspricht folglich dem Wissen des Menschen um seine Schwächung durch die Sünde und die Hilfe, die er nötig hat.²⁹⁶

(b) Die Frage nach der *Erfüllung* der Vergebungsbitte führt zu begrifflichen Differenzierungen im Hinblick auf (i) die *Sünde (peccatum)*, (ii) die damit verbundene *Schuld (culpa)*, in der wir Gott beleidigen, und (iii) die *Strafe (poena)*, die uns dafür gebührt.²⁹⁷ – Ihren Nachlaß erfahren sie durch Reue, Genugtuung und Beichte²⁹⁸ – wobei Thomas gegen einen Einwand eigens die Notwendigkeit der sakramentalen Versöhnung in der Lossprechung durch einen Priester hervorhebt.²⁹⁹

(c) Auch die *besondere Bedingung*, an die die Erfüllung der Bitte um Vergebung geknüpft ist, nämlich die eigene Vergebungsbereitschaft, veranlaßt weiterführende Erörterungen (i) zur Unlösbarkeit dieses Junktims wie (ii) zur Wahrheitsgemäßheit seiner Äußerung: (i) Nur die erste Hälfte zu sprechen, wäre eine Täu-

²⁹² Vgl. *ebd.* (n. 1082).

²⁹³ Vgl. *ebd.* (n. 1083)

²⁹⁴ Vgl. dazu bereits *ebd.* prol. (n. 1024) die Kurzfassung des Herrengebets in: „Vater unser, und vergib uns unsere Schuld“; vgl. als Hintergrund die Weisung Jesu in Lk 6,36: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist.“

²⁹⁵ Vgl. *ebd.* (n. 1084).

²⁹⁶ Vgl. *ebd.* (n. 1080): „Denn jeder gute Rat im Hinblick auf das Heil der Menschen stammt vom Heiligen Geist. Dann aber hat der Mensch Rat nötig, wenn er in Bedrängnis ist, so wie jemand den Rat der Ärzte nötig hat. Daher muß auch der Mensch, wenn er geistlich durch die Sünde geschwächt ist, Rat suchen, damit er geheilt wird. [...] Der beste Rat gegen die Sünde ist [...] Almosen und Barmherzigkeit. Und daher lehrt der Heilige Geist die Sünder bitten und beten: ‚Vergib uns unsere Schulden‘.“

²⁹⁷ Vgl. *ebd.* (n. 1085). – Zum Ganzen vgl. J. Pieper (1997b).

²⁹⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1087): „So also werden die Sünden nicht nur in der Reue gemäß der Schuld nachgelassen, sondern auch, gemäß der Strafe, in der Beichte und durch die Ablass.“ – Zum Ganzen vgl. H.G. Nissing (2020).

²⁹⁹ Vgl. *ebd.* (n. 1086). – Vgl. hierzu etwa auch das Opusculum *De forma absolutiois*.

schung Christi³⁰⁰, (ii) es ohne Vergebungsbereitschaft zu sprechen, wäre allerdings keine Lüge, da es im Namen der Kirche gesprochen ist³⁰¹. – Diese Überlegungen führen Thomas schließlich zur Unterscheidung *zweier Weisen der Verzeihung*: (i) jener der Vollkommenen, in der der Beleidigte von sich aus auf den Beleidiger zugeht, und (ii) der gewöhnlichen, in der man demjenigen verzeiht, der um Verzeihung bittet.³⁰² Daher ist auch die durch die Bitte bewirkte Seligkeit die der *Barmherzigkeit (misericordia)*.³⁰³

(6) *Die Bitte, nicht in Versuchung zu geraten.* – Die sich anschließende Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden, ergibt sich für Thomas als logische Folge aus der vorangehenden: Wer um die Verzeihung der Sünden betet, sollte auch bemüht sein, fortan die Sünde und ihre Ursache zu meiden.³⁰⁴

Seine Darlegungen zum Begriff der „*Versuchung*“ selbst betreffen (a) ihre Art und Weise, (b) ihren Urheber sowie (c) die Weise, aus ihr befreit zu werden. – Thomas legt einen differenzierten Begriff von „*Versuchung*“ zugrunde, der es erlaubt, manche Aporien zu vermeiden, die bis in die Gegenwart als problematisch an dieser *Vater unser*-Bitte angemerkt wurden.³⁰⁵

(a) Denn „den Menschen versuchen“ heißt: „seine Tugend erproben“, und da die Tugend sich sowohl auf das Wirken des Guten wie auf das Meiden des Bösen bezieht, kann eine Versuchung in beiderlei Hinsichten geschehen.³⁰⁶

(b) In der ersten Hinsicht läßt sich daher durchaus Gott selbst als Versuchender namhaft machen, insofern er zum Guten aufruft, indem er die Tugend *prüft*, und zum Fortschritt in ihr anregt. Abraham und Ijob gelten hierfür als biblische Beispiele.³⁰⁷ – In der zweiten Hinsicht allerdings, im Hinblick auf die Hinführung zum Bösen, wird niemand von Gott *versucht*, sondern vielmehr (i) von der eigenen Sinnlichkeit, (ii) vom Teufel

³⁰⁰ Vgl. *ebd.* (n. 1089).

³⁰¹ Vgl. *ebd.* (n. 1090).

³⁰² Vgl. *ebd.* (n. 1091).

³⁰³ Vgl. *ebd.*: „Daraus folgt eine andere Seligkeit: ‚Selig die Barmherzigen‘. Die Barmherzigkeit nämlich macht, daß wir uns unseres Nächsten erbarmen.“

³⁰⁴ Vgl. *ebd.* 6 (n. 1092).

³⁰⁵ Vgl. dazu die Beiträge in T. Söding (2018).

³⁰⁶ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* 6 (n. 1093).

³⁰⁷ Vgl. *ebd.* – Vgl. hierzu als biblischen Hintergrund *Jak* 1,13: „Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt. Denn Gott kann nicht in die Versuchung kommen, Böses zu tun, und er führt auch selbst niemand in Versuchung.“

oder (iii) von der Welt.³⁰⁸ Zumal die Ausführungen zu den ersten beiden Dimensionen zeigen eine differenzierte Wahrnehmung der psychologischen Abläufe in uns wie der daran anknüpfenden „Strategie“ des Versuchers, die Thomas in der Metaphorik eines „geistigen Kampfes“ beschreibt.³⁰⁹

(c) Die im Gebet erbetene *Befreiung* präzisiert er dahingehend,

*daß Christus nicht lehrt zu beten, daß wir nicht versucht werden möchten, sondern daß wir nicht in Versuchung fallen. Wenn nämlich der Mensch die Versuchung besiegt, dann erwirbt er sich die Krone. [...] Daher lehrt uns der Herr, zu beten, daß wir nicht durch Zustimmung des Willens in die Versuchung fallen. [...] Denn versucht werden ist menschlich, einzuwilligen aber ist teuflisch.*³¹⁰

Die weiterführende *Frage, wie Gott denn zum Bösen hinführen könne*, läßt sich durch den Hinweis auf die Zulassung und einen möglichen Gnadenentzug erklären. Die leitende Perspektive bildet indessen der Blick auf die vorsehende Leitung Gottes, die ein Fallen des Menschen zu verhindern sucht (a) durch die Liebe („denn jede Liebe, wie gering sie auch sei, vermag der Sünde zu widerstehen“) und (b) durch das Licht der Einsicht und die Unterrichtung darüber, was wir tun sollen.³¹¹

Die *Einsicht* ist daher auch die der sechsten Bitte zugeordnete Geistesgabe und die *Reinheit des Herzens*, das der Versuchung widerstanden hat, als Seligkeit ihre Wirkung.³¹²

³⁰⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1094).

³⁰⁹ Vgl. *ebd.* (n. 1095-1098). – Im allgemeinen spielt der Teufel in der Sündentheologie des Thomas nur eine untergeordnete Rolle, und Thomas räumt ihm (ohne seine Existenz und Wirksamkeit zu leugnen) eine nur sehr vermittelte Möglichkeit der Einflußnahme auf den Menschen ein. Hierin zeigt sich das hohe Maß an Innerlichkeit, das Thomas dem Menschen zumißt und mit dem er nicht einfachhin zum Spielball geistiger Mächte wird. Seinen Grund hat das letzten Endes in der starken Betonung des menschlichen Willens. – Vgl. ferner in der Tradition der *Vater unser*-Auslegungen auch den Hinweis des Origenes, die Versuchung führe zur Selbsterkenntnis (*De oratione* 29,7, CGS 3, 391,24-392,8).

³¹⁰ *Ebd.* (n. 1099). – Vgl. hierzu auch 1 *Kor* 10,13: „Gott ist treu; er wird nicht zulassen, daß ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, so daß ihr sie bestehen könnt.“

³¹¹ Vgl. *ebd.* (n. 1100).

³¹² Vgl. *ebd.* (n. 1101): „Dies aber erhalten wir durch die Gabe der Einsicht. Wenn wir der Versuchung nicht nachgeben, werden wir ein reines Herz bewahren, wie es in *Mt* 5,8 heißt: ‚Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.‘ Und so gelangen wir zur Schau Gottes,

(7) *Die Bitte um Erlösung von allem (zeitlichen) Übel.* – Zwar hat der Begriff des „Übels“ (*malum*), der im Zentrum der letzten Bitte steht³¹³, eine umfassende Bedeutung und vermag auch die in den vorherigen Bitten genannten Größen Schuld und Versuchung einzufassen. Doch konzentriert Thomas seinen Sinn auf die *zeitlichen Übel*: auf „alles Unglück und alle Drangsale dieser Welt“³¹⁴. Die erbetene Erlösung von ihnen durch Gott kann vier Gestalten finden: (a) eine grundsätzliche Dispensierung davon, die mit Blick auf die Schwäche des Menschen geschieht, jedoch selten ist; (b) die Tröstung im Unglück; (c) das Geschenk von Gütern, durch die die Übel vergessen werden können; (d) und die Verwandlung der Drangsal in Gutes, in der sich die höchste Weisheit zeigt, „denn es ist das Amt des Weisen, das Böse auf das Gute hinzuordnen“³¹⁵. Der Gewißheit göttlicher Führung entspricht dabei die menschliche Geduld.

So ist der letzten Bitte auch die *Geistesgabe der Weisheit* zugeordnet, und sie findet ihre Wirkung in der *Seligkeit des Friedens*:

Denn durch die Geduld haben wir Frieden sowohl im Glück wie im Unglück. Und daher werden die Friedfertigen Söhne Gottes genannt. Sie sind Gott ähnlich, denn wie Gott nichts schaden kann, so auch ihnen nicht, weder im Glück noch im Unglück. Und daher heißt es: „Selig die Friedfertigen, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (Mt 5,9).³¹⁶

5. Zur Textgestalt der vorliegenden Ausgabe

Wie bei den *Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis* ist auch für die *Collationes in Orationem Dominicam* die bis zum Erscheinen des historisch-kritisch edierten Textes in der *Editio Leonina* relevante lateinische Textfassung jene, die sich in der Ausgabe des Turiner Verlages Marietti findet: *S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica*, vol. 2, ed. R.M. Spiazzi, Turin – Rom 21953, 219-235. In ihrer durch E. Alarcon durchgesehenen und auf der Homepage

zu der er uns führen möge.“

³¹³ Vgl. hierzu auch die Bitte Jesu im hohepriesterlichen Gebet: „Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrst“ (*Joh 17,15*).

³¹⁴ *Ebd.* 7 (n. 1102). – Damit ist zugleich ein merklicher Unterschied zur Auslegungstradition markiert, in der die Befreiung vom Bösen immer wieder auf „den Bösen“, d.h. den Teufel, bezogen wurde: vgl. KKK Nr. 2851.

³¹⁵ *Ebd.* (n. 1102-1105).

³¹⁶ *Ebd.* (n. 1106).

<http://www.corpusthomicum.org> publizierten Version wird sie im folgenden wiedergegeben, ergänzt durch bibliographische Nachweise in den Fußnoten. Übernommen wurde aus der Marietti-Ausgabe außerdem die Numerierungssystematik, mit der die Herausgeber dort die größeren, nicht in Quaestionenform abgefaßten Werke versehen haben, um eine Übersichtlichkeit und leichtere Zitierbarkeit der thomanischen Texte zu gewährleisten. Sie besitzt inzwischen kanonische Geltung. Außerdem wurden die zusätzlichen systematischen Gliederungen des Textes mit Hilfe von Aufzählungen übernommen.

Der lateinische Text wird dabei mit jenen Kürzungen dargeboten, die Josef Pieper bei seiner Übersetzung vorgenommen hat.³¹⁷ Sie sind vom Anliegen getragen, „eine den heutigen Menschen unmittelbar ansprechende Übersetzung“³¹⁸ zu erstellen, der die wesentlichen Gedanken der übersetzten Vorlage enthält. So betreffen die Kürzungen Piepers neben dem Auslassen einer Reihe von Schriftziten größere Passagen der ersten Predigten, wie die ausführliche Erörterung der Gebetsanrede „im Himmel“³¹⁹, die Erläuterung des Attributs „heilig“ in Anknüpfung an die erste Bitte³²⁰ oder die Darstellung der Wiederherstellung des Menschen in seiner Ganzheit, die Thomas mit der Bitte um die Erfüllung des göttlichen Willens verbindet.³²¹

Sind diese Elemente durchaus verzichtbar, so wird man die Nicht-Berücksichtigung großer Teile der Ausführungen zu den Gaben des Heiligen Geistes und zu den Seligpreisungen bedauern müssen³²², da sie – wie gesehen – ein wesentliches Konstruktionsprinzip der Predigtreihe bilden. Ihr wesentlicher Inhalt wurde daher so weit wie möglich im Rahmen dieser Einleitung wiedergegeben. Damit kann jene Geschlossenheit der Komposition sichtbar werden, die die *Collationes in Orationem Dominicam* zu einem jener Texte macht, denen eine erschließende Rolle für das Werk des Thomas von Aquin zukommt.

Der herzliche Dank der Herausgeber gilt dem Leiter des Pneuma-Verlages, Dr. Dr. Thomas Schumacher, für die bewährt ausgezeichnete Zusammenarbeit bei der Drucklegung des Ban-

³¹⁷ Die Kürzungen sind im lateinischen und deutschen Text durch eckige Klammern gekennzeichnet.

³¹⁸ „Nachwort zur Erstauflage“, 216.

³¹⁹ Vgl. Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* prol. (n. 1036-1043).

³²⁰ Vgl. *ebd.* 1 (n. 1048-1050).

³²¹ Vgl. *ebd.* 3 (n. 1067-1069) – Vgl. ferner die Auslassung einzelner Einwände, wie z.B. *ebd.* 5 (n. 1090).

³²² Vgl. *ebd.* 3 (n. 1060-1061); 5 (n. 1080 und 1091); 6 (n. 1101); 7 (n. 1106).

des, Frederik Brand für die stets gründlichen Korrekturarbeiten sowie eine Reihe anregender Verbesserungsvorschläge und der Josef-Pieper-Stiftung für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

6. Abkürzungsverzeichnis der zitierten Werke des Thomas

<i>Super I-IV Sent.</i>	= <i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>S.c.G.</i>	= <i>Summa contra Gentiles</i>
<i>S.th.</i>	= <i>Summa theologiae</i>
<i>Comp. theol.</i>	= <i>Compendium theologiae</i>
<i>Princ. I</i>	= <i>Principium „Rigans montes“</i>
<i>Super Ps.</i>	= <i>Postilla super Psalmos</i>
<i>Catena aurea</i>	= <i>Catena aurea in quatuor Evangelia</i>
<i>Super Matth.</i>	= <i>Super Evangelium S. Matthaei lectura</i>
<i>Super Ioan.</i>	= <i>Lectura super Ioannem</i>
<i>Super Ad Rom.</i>	= <i>Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Romanos</i>
<i>Super I Ad Cor.</i>	= <i>Lectura super primam Epistolam Pauli Apostoli ad Corinthios</i>
<i>Super Ad Phil.</i>	= <i>Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Philippenses</i>
<i>Super I Ad Thess.</i>	= <i>Lectura super primam Epistolam Pauli Apostoli ad Thessalonicenses</i>
<i>Super I Ad Tim.</i>	= <i>Lectura super primam Epistolam Pauli Apostoli ad Timotheum</i>
<i>Super Ad Hebr.</i>	= <i>Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Hebraeos</i>
<i>Exp. Perih.</i>	= <i>Expositio libri Peri hermeneias</i>
<i>Q. de ver.</i>	= <i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>Q. de pot.</i>	= <i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
<i>Q. de virt. card.</i>	= <i>Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus</i>
<i>De subst. sep.</i>	= <i>De substantiis separatis</i>
<i>Coll in Symb. Apost.</i>	= <i>Collationes in Symbolum Apostolorum</i>
<i>Coll. in Orat. Dom.</i>	= <i>Collationes in Orationem Dominicam</i>
<i>Coll. in Dec. Praec.</i>	= <i>Collationes in decem praecepta</i>

7. Literaturverzeichnis

A. Übersetzungen der Auslegungen zum Vater unser

Katechismus des Hl. Thomas von Aquin oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vaters Unsers, Ave Maria und

der zehn Gebote Gottes, ed. A. Portmann/F.-X. Kunz, Luzern 1882; ND Kirchen/Sieg 1971 [deutsch].

Ich glaube an Gott. Eine Erklärung des Glaubensbekenntnisses und der Schriften über das Vaterunser und den Englischen Gruß, ed. W. Reich, Freiburg/Br. 1958 [deutsch].

Thomas von Aquin als Seelsorger. Drei kleine Werke, ed. F. Hoffmann, Leipzig 1989 (21998), 31-115 [deutsch].

The Most Devout 'Exposition of the Lord's Prayer' of St. Thomas Aquinas. Translated with Introduction and notes, ed. W.K. Firminger, London 1927.

Three Greatest Prayers: Commentaries on the 'Our Father', the 'Hail Mary', and the 'Apostles' Creed', ed. L. Shapcote/T. Gilby, London 1937 (21956), 3-98; erweiterte Neuauflage: ed. L. Shapcote/R. McNerny, Manchester [New Hampshire] 1990 (21997), ab 2000 u.d.T. *The Aquinas Catechism* [englisch].

The Catechetical Instructions of St. Thomas, ed. J.B. Collins, New York 1939, 135-170 [englisch].

Le Pater et l'Ave. Introduction et traduction (= Nouvelles éd. Latines), ed. un moine de Fongombault, Paris 1967 [französisch].

Opuscoli spirituali: commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai dieci Comandamenti. In appendice L'Ufficio e la Messa del 'Corpus Domini' e le preghiere di San Tommaso. Traduzione e note, ed. P. Lippini (= Opere di San Tommaso, 11), Bologna 1999 [italienisch].

Escritos de catequesis, ed. J.I. Saranyana, Madrid 1975 (21978); Neuauflage: *Obras catequéticas: Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos. Estudio preliminar y anotaciones*, Pamplona 1995 [spanisch].

Opúsculos y cuestiones selectas, IV, Teología 2, ed. A. Osuna Fernández-Lsargo, Madrid 2007 [spanisch].

B. Zitierte Werke des Thomas von Aquin

Breve principium fratris Thomae de commendatione Sacrae Scripturae 'Rigans montes', in: *Opuscula theologica*, vol. 1, ed. R.A. Verardo, Turin – Rom 1954, 441-443.

Catena aurea in quatuor Evangelia, ed. P. Angelici Guarienti, 2 Bde., Turin 1953.

Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum, in: *Opuscula*, vol. 3, ed. H.-F. Dondaine/G. de Grandpré (= Editio Leonina, 42), Rom 1979, 1-205.

De substantiis separatis, in: *Opuscula*, vol. 1, ed. H.-F. Dondaine, Rom 1967-1968, Pars D.

Expositio libri Peryermeneias. Editio altera retractata, ed. R.-A. Gau-thier (= Editio Leonina, 1*1), Rom – Paris 1989.

In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio, in:

- Opuscula theologica*, vol. 2, ed. R.M. Spiazzi, Turin – Rom ²1953, 243-271.
- In *Psalmos Davidis expositio* (= Opera omnia, 14), Parma 1863, 148-312.
- In *Symbolum Apostolorum, scilicet 'Credo in Deum' expositio*, in: *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. R.M. Spiazzi, Turin – Rom ²1953, 191-217.
- Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*, ed. P. Marc/C. Pera/P. Caramello, 3 vol., Paris – Turin 1961.
- Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum Festum istituentis*, in: *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. R.A. Verardo/R. Spiazzi, Rom – Turin 1954, 273-281.
- Piae preces*, in: *ibd.*, 283-289.
- Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 1-3, ed. A. Dondaine (= Editio Leonina, 22), Rom 1972-1976.
- Quaestiones disputatae de potentia*, in: *Quaestiones disputatae*, vol. 2, cura et studio P. Bazzi/M. Calcaterra/T.S. Centi/E. Odetti/P.M. Pessier, Paris – Turin ¹⁰1965 (1949), 1-276.
- Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus*, in: *ibd.*, 813-828.
- Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, vol. 1-2, ed. P. Mandonnet; vol. 3-4, ed. M. F. Moos, Paris 1929-1947.
- Summa theologiae* (= Editio Leonina, 4-12), Rom 1888-1906.
- Super Epistolam ad Romanos lectura*, in: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, vol. 1, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁸1953, 1-230.
- Super Epistolam I ad Corinthios lectura*, in: *ibd.*, 231-435.
- Super Epistolam ad Philippenses lectura*, in: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, vol. 2, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁸1953, 89-123.
- Super primam Epistolam ad Thessalonicenses*, in: *ibd.*, 163-190.
- Super primam Epistolam ad Timotheum*, in: *ibd.*, 211-264.
- Super Epistolam ad Titum lectura*, in: *ibd.*, 301-326.
- Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, in: *ibd.*, 335-506.
- Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁶1972.
- Super Evangelium S. Matthaei lectura*, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁵1951 [cum Reportatio Leodegarii Bissuntini: n. 583-602, 611-2469].
- Reportatio Petri de Andriae, in: H.-V. Shooner (1956), 156 [= c. 6,9]; sowie in: *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 2: Ex lectura super Matth.*, ed. R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980, 364-365 [= c. 6,10-15].

C. Quellentexte zum Leben des Thomas von Aquin

- Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle/C. Chatelain, Bd. II, Paris 1889.

- Constitutiones antiquae Ordinis Praedicatorum*, ed. A.H. Thomas, Löwen 1965.
- Fontes vitae s. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, ed. D. Prümmer/M.-H. Laurent, Toulouse o.J. – Darin:
– IV. *Processus canonizationis S. Thomae, Napoli*, 265-407.
- Wilhelm von Tocco, *Ystoria s. Thomae de Aquino*, ed. C. Le Brun-Gouanvic, Montreal 1996.

D. Weitere Quellentexte

- Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* (= Editio Coloniensis, 36/1), Bonn 1993.
- Augustinus, *De dono perseverantiae liber*, in: PL 45,993-1034.
- , *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. J. Zycha (= CSEL, 28.1), Wien 1894, 3-435.
- , *De sermone Domini in monte libri duo*, ed. A. Mutzenbecher (= CCL, 35), Turnhout 1967, 1-188.
- , *De fide spe et caritate liber unus* [= *Enchiridion*], ed. J. Zycha (= CCL, 46), Wien 1900, 49-114.
- , *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers/J. Fraipont (= CCL, 38-40), Turnhout 1956.
- , *Epistulae III (124-184A)*, ed. A. Goldbacher (= CSEL, 44), Wien – Leipzig 1904.
- , *Sermones de Novo Testamento (51-70A). Sermones in Matthaum I*, ed. P.-P. Verbraken u.a. (= CCL, 44Aa), Turnhout 2008.
- Aristoteles, *De anima*, ed. W.D. Ross (= SCBO), Oxford 1956.
- , *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater (= SCBO), Oxford 1894, ND 1970.
- , *Metaphysik*, ed. W. Jaeger (= SCBO), Oxford 1957.
- , *Politik*, ed. W.D. Ross (= SCBO), Oxford 1957, ND 1962.
- Boethius, *Philosophiae consolatio*, ed. L. Bieler (= CCCM, 94), Turnhout 1957.
- Cassiodor, *Expositio Psalmorum*, ed. M. Adriaen (= CCSL, 97-98), Turnhout 1958.
- Cyrril von Jerusalem, *Mystagogicae Catecheses - Mystagogische Katechesen*, ed. G. Röwekamp (= FC, 7), Freiburg/Br. u.a 1992.
- Johannes Damascenus, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae/Versiones Burgundionis et Cerbani*, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure/N.Y. – Louvain – Paderborn 1955.
- Origenes, *De oratione*, in: *Origenes, Werke II*, ed. P. Koetschau (= GCS, 3), Leipzig 1899, 295-403.
- Rabanus Maurus, *De universo sive De rerum naturis*, in: PL 111, 9-614.
- Tertullian, *De oratione*, in: *ders., De baptismo /De oratione – Über die Taufe /Vom Gebet*, ed. D. Schleyer (= FC, 76), Turnhout 2006, 216-279.

E. Sekundärliteratur

- Ayo, N. (1988): „Introduction“, „Notes“ und „Appendix I and II“, in: *The Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostle's Creed*, Notre Dame/Ind., 1-14, 161-167 und 169-201.
- Bataillon, L. (1986): „De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIIIe siècle“, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986), 559-575.
- (2014): „Introduction“, in: *Sancti Thomae de Aquino Sermones* (= Opera omnia, 44,1), Rom – Paris 2014, 7*-200*.
- Bitter G./Hunze, G. (2001): [Art.] „Vaterunser. II Historisch-theologisch“, in: *LThK* Bd. 10, Sp. 548f.
- Chenu, M.-D. (?1982): *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz u.a.
- (2001): *Leiblichkeit und Zeitlichkeit*, Berlin.
- Dod, B. (1982): „Aristoteles Latinus“, in: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 45-79.
- Ecclesia Catholica (1994): *Katechismus der katholischen Kirche*, München u.a.
- Guyot, B.-G. (1983): „Aldobrandinus de Toscanella – source de la I^a petitio des éditions du commentaire de S. Thomas sur le Pater“, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 53, 175-201.
- Hellmeier, P. (2007): *Dominikus begegnen*, Augsburg.
- Horst, U. (1995): *Kurze Geschichte des Dominikanerordens*, München.
- (1996): *Evangelische Armut und Kirche*, Berlin.
- (2000): „Evangelische Armut und Kirche. Ein Konfliktfeld in der scholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts“, in: J.A. Aertsen (ed.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (= MM, 27), Berlin – New York, 308-320.
- (2001): *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin.
- (2017): *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor*, Paderborn.
- Jungmann, J.A. (1949): *Missarum sollemnia*, 2 Bde., Wien.
- (1991): *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, Freiburg/Br.
- Köpf, U. (1974): *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen.
- Maidl, L. (1994): *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn u.a.
- Mandonnet, P. (1924): „Le Carême de Saint Thomas d' Aquin à Naples (1273)“, in: *San Tommaso d' Aquino O.P. Miscellanea storico-artistica*, Rom, 195-212.
- Millais, M. (2009): „Die Universitätspredigten des Thomas von Aquin und seine Lehrtätigkeit“, in: V.S. Doci/T. Prügl (eds.), *Bibelstudium und Predigt im Dominikanerorden*, Rom, 39-56.
- Murray, P. (2010): *Praying With Confidence. Aquinas on the Lord's Prayer*, New York.
- Nissing, H.-G. (2006): *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Leiden – New York.
- (2017a): „Zeuge des Wortes. Thomas von Aquin und sein Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums“, in: Thomas von Aquin, *Das Wort. Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums*. Übersetzt von Josef Pieper (= Einführende Schriften, 1), München, XIII-LXXIII.
- (2017b): „In Aquino veritas. Josef Pieper als Leser und Schüler des hl. Thomas“, in: T. Möllenbeck/B. Wald (eds.), *Die Wahrheit bekennen. Josef Pieper im Dialog*, München, 68-115.
- (2018): „Das Vermächtnis des Thomas von Aquin. Zum Eucharistietraktat der Summa theologiae“, in: Thomas von Aquin, *Das Herrenmahl. Der Eucharistietraktat der Summa theologiae*. Übersetzt von Josef Pieper (= Einführende Schriften, 2), München, VII-LXXIX.
- (2019): „Thomas von Aquin als Prediger. Die Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis (Collationes in Symbolum Apostolorum)“, in: Thomas von Aquin, *Das Credo. Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*. Übersetzt von Josef Pieper, Heinrich Raskop und Hans Schulte (= Einführende Schriften, 3), München, VII-LXXX.
- (?2019): „Der Mensch auf dem Heimweg zu Gott. Christlicher Eudaimonismus bei Thomas von Aquin“, in: ders./J. Müller (eds.), *Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas*, Darmstadt, 53-82.
- (2020): „'Der Mensch, indem er sündigt, weicht vom Gesetz Gottes ab.' Josef Pieper und Thomas von Aquin über das Phänomen der Sünde“, in: T. Möllenbeck/ B. Wald (eds.), *Schuld und Sünde. Eine notwendige Klärung mit C.S. Lewis und Josef Pieper*, Paderborn, 115-154.
- Oberste, J. (2016): „Predigen in der Stadt. Die mittelalterlichen Dominikaner in ihrem urbanen Umfeld“, in: E.H. Füllenbach (ed.), *Mehr als Schwarz und Weiß*, Regensburg, 43-61.
- Pesch, O.H. (?1989): *Thomas von Aquin*, Mainz.
- Pieper, J. (1995): *Glück und Kontemplation* (1962), in: ders., *Werke*, Bd. 6: *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, 152-216.
- (1996): *Über die Hoffnung* (1935), in: ders., *Werke*, Bd. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik I*, Hamburg, 256-295.
- (1997a): *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters* (1944), in: ders., *Werke*. Bd. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik II*, Hamburg, 99-179.
- (1997b): *Über den Begriff der Sünde* (1977), in: *ebd.*, 207-279.
- (2001a): *Thomas von Aquin. Leben und Werk* (1958), in: ders., *Werke*, Bd. 2: *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, 153-298.

- (2001b): „Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs“ (1974), in: *ebd.*, 441-464.
- (2001c): *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin* (1963), in: *ebd.*, 112-152.
- (2005a): „Thomas von Aquin als Lehrer“ (1949), in: *ders.*, *Werke, Bd. 8,1: Miscellen*, Hamburg, 29-39.
- (2005b): „Tugendlehre als Aussage über den Menschen“ (1962), in: *ebd.*, 242-247.
- Principe, W.H. (1984): *Thomas Aquinas' Spirituality*, Toronto.
- Schlosser, M. (2017): „Thomas von Aquin – Lehrer des Gebetes“, in: *Ambo. Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz 2*, 136-155.
- Schockenhoff, E. (1987): *Bonum hominis*, Mainz.
- Schönberger, R. (2001): *Thomas von Aquins, Summa contra gentiles* (= Werkinterpretationen), Darmstadt.
- Scudieri, M. (2004): *The frescoes by Angelico at San Marco*, Florenz.
- Shooner, H.-V. (1956): „La Lectura in Matthaicum de S. Thomas (Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d'Andria)“, in: *Angelicum* 33, 121-142.
- Söding, T. (ed., 2018): *Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers*, Freiburg/Br. u.a.
- Spaemann, R. (?1991): *Die Frage Wozu?*, München.
- Torrell, J.-P. (1982): „La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle. Thomas d'Aquin prédicateur“, in: *Revue thomiste* 82, 213-245.
- (1985): „Les *Collationes in decem praeceptis* de saint Thomas d'Aquin. Edition critique avec introduction et notes“, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69, 5-40 und 227-263.
- (1995): *Magister Thomas*, Freiburg/Br. u.a.
- (2002): „„Dieu conduit toutes choses vers leur fin“. Providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin“, in: J.A. Aertsen/M. Pickavé (eds.), *Ende und Vollendung* (= *Miscellanea Mediaevalia*, 29), Berlin, 561-594.
- Tugwell, S. (1987): „Prayer, Humpty Dumpty and Thomas Aquinas“, in: B. Davies (ed.), *Language, Meaning and God*, London, 24-50.
- (1988): „Introduction“, in: *Albert and Thomas. Selected Writings*, ed. S. Tugwell, New York – Magwah.
- Weisheipl, J. (1996): *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie* (1980), Graz – Wien – Köln (Sonderausgabe).
- Wieland, G. (1987): „Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts“, in: J. Beckmann u.a. (ed.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg, 61-80.