

Gebet eröffnet Geschichte

Thomas von Aquin und Johann Michael Sailer zum Beten des Menschen¹

Von Lydia Maidl

»Das *Laus Stultitiae* von Erasmus verdient um so mehr mein Lieblingsbuch zu sein, weil ich zwar nicht wert bin, ihm die Schuhriemen zu lösen, aber er doch ein Feind der Scholastik ist, wie ich.«²

Johann Michael Sailers Urteil über die Scholastik klingt eindeutig und scheint wenig einladend zu sein für die Position eines zentralen Vertreters der mittelalterlichen Scholastik. Sailer prägte diese Formulierung in einem Brief aus dem Jahr 1784. Unklar bleibt freilich an dieser Stelle, wohin der Stoß zielt. Eine spätere Aussage macht deutlich, daß Richtungen der Barockscholastik, nicht etwa Bonaventura oder Thomas von Aquin gemeint sind³. Aus dem eigenen Schweigen zu schließen, scheint Sailer keinen mittelalterlichen Theologen wirklich studiert zu haben⁴. Aus der heutigen Warte läßt sich jedenfalls folgendes Ergebnis gewinnen: Sowohl das Bemühen, gegen alle »dornichten Fragen und dornichten Antworten, welche die himmlische Weisheitsliebe nur zu oft ungenießbar (...) machten«⁵, den Kern des Christentums herauszustellen⁶, wie auch das Maßnehmen an der konkreten Seelsorge sind Anliegen, die beide verbinden. Thomas' *Summa Theologiae* war bekanntlich zunächst gedacht als theologisches Kompendium für Anfänger⁷ — wohl in erster Linie für seine Ordensbrüder; dabei wollte er die bisher moraltheologisch zentrierte Ausbildung mit Hilfe der Einbindung in die gesamte Theologie vertiefen⁸. Nicht Kasui-

¹ Der vorliegende Beitrag wurde anläßlich der Verleihung des Johann Michael Sailer-Preises für die Dissertation der Verfasserin »Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebets-theologie des Thomas von Aquin«; (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 38), Paderborn 1994, am 18. Juli 1994 im Herzoglichen Georgianum, München, als Vortrag gehalten. Auf der Grundlage der Studie wurde ein zentraler Aspekt herausgearbeitet, von dem aus sich Fährten zu Johann Michael Sailer aufturn. Die Vortragsform wurde im wesentlichen belassen, um Anmerkungen und einen Exkurs ergänzt.

² Richard Messerer (Hg.), Briefe an den Geheimen Rat Johann Caspar von Lippert in den Jahren 1758 bis 1800. Ein Beitrag zur Geistes- und Kulturgeschichte Bayerns in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts (= OBA 96), München 1972, Nr. 1180, S. 538.

³ Vgl. Johann Michael Sailer, Handbuch der christlichen Moral, 3 Bde., München 1818, Bd. 1, 67.

⁴ Vgl. Bertram Meier, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (= Münchener Kirchenhistorische Studien Band 4), Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 160 Anm. 241.

⁵ Sailer, Handbuch der christlichen Moral, Bd. 1, 67.

⁶ Für Sailer vgl. etwa: Über Zweck, Einrichtung und Gebrauch eines vollkommenen Lese- und Betbuchs. Sammt der skeletischen Anzeige eines vollständigen Lese- und Betbuchs, das bereits unter der Presse ist, München–Ingolstadt 1783, 8f. — Für Thomas vgl. STh I prol.

⁷ STh I prol.

⁸ Vgl. Leonard E. Boyle, *The Setting of the Summa Theologiae* (= The Etienne Gilson series 5), Toronto 1982, bes. 18f.

stik, sondern verantwortliche Entscheidung gemäß Person und Umständen sollte durch eine gründliche Kenntnis der zentralen theologischen Inhalte ermöglicht werden.

Die Sorge um das Gebet motiviert beide Theologen zeit ihres Lebens zu wiederholten Anstrengungen: Sailer erlangt mit seinem »Vollständigen Lese- und Gebetbuch zum Gebrauche der Katholiken«, seinem ersten Werk, das 1783 erschien, weite Bekanntheit, weit über Bayern hinaus im deutschsprachigen Raum, und nicht nur unter Katholiken⁹. Thomas schenkt dem Gebet bereits in seinem Gesellenstück, dem Sentenzenkommentar, größeren Raum, als es vor ihm geschehen war. Bis in die letzten Werke hinein — bei Sailer das Handbuch der christlichen Moral von 1818, also etwa 34 Jahre später; bei Thomas die *Summa Theologiae* und die Predigten über das Vaterunser aus den letzten Lebensjahren, also etwa 20 Jahre später — widmen sie sich diesem Thema. Im Handbuch der christlichen Moral schreibt Sailer: »Da das Gebet in unsern Tagen sonderlich entstellt, verkannt, gelästert wird, so sei es meine wichtigste Aufgabe, seine Würde und seinen Wert in das Licht zu setzen, das nur die Wahrheit geben kann.«¹⁰

Sie spüren, ein Vergleich könnte reizvoll, anregend sein. Lassen Sie mich für einen zentralen Aspekt eine Fährte aufzeigen:

Die Reflexion über das Gebet als individuellen Grundakt ist Brennpunkt und Konkretion der Theologie sowohl des Aquinaten wie des Professors am Übergang von der Aufklärung zur Romantik. Der Wesensmitte des einzelnen entspringend, der ein in der Zeitlichkeit Vereinzelter ist, ermöglicht das Gebet erst eigentlich Geschichte: es hält den Menschen und sein Werden in Gemeinschaft und Zeit offen für die Erfüllung in Gott.

Der Schlüssel zu **Thomas' Reflexionen über das Gebet** ist seine Formulierung: Das Gebet ist Interpret des menschlichen Sehnsens, *desiderii interpres*¹¹. Damit vernetzt er das Gebet mit den Hauptlinien und -anliegen seines Denkens.

Konstitutiv für den Menschen wie für jede Kreatur ist die Differenz von Wesen und Sein, von Potenz und Akt — und zugleich: die Tendenz, diese Differenz zu überwinden, die je eigenen Möglichkeiten zu realisieren. Diese den Geschöpfen in ihre Wesensform eingeschriebene Neigung zum Ziel¹² bezeichnet Thomas beim Menschen als **natürliches Sehnen**¹³. Als der dem Menschen inneseiende permanente Einfluß Gottes, der selbst Ursprung und Ziel ist¹⁴, ist er die vorbereitete Eigentendenz; sie muß der Mensch gemäß seiner Würde der Ähnlichkeit mit dem dreifaltigen Gott nach Art eines Bildes mit seinem Intellekt deuten und willentlich bejahen und aufnehmen¹⁵. Darin liegt der Rang, aber auch die Last und Gefährdung seiner Freiheit¹⁶. Denn da dem Menschen sein Wesen

⁹ München und Ingolstadt 1783; »Zusätze« München 1785. Es folgten zahlreiche Auflagen, auch im 19. Jahrhundert. — Zur Frage nach der Echtheit der Thomas zugeschriebenen Gebete s.u. der Exkurs.

¹⁰ Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 281.

¹¹ Sie findet sich über die Vielzahl seiner Schriften verstreut, was bezeugt, wie wichtig sie ihm ist. Vgl. ScG III 95 (nr. 2704); STh II–II 83, I ad 1; CTh I 233 (nr. 495).

¹² Vgl. STh I 5,5c.

¹³ Vgl. dazu die grundlegende Studie von Max Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961, bes. 70; 140.

¹⁴ STh I 2 intr.

¹⁵ Vgl. STh I–II 1,8c.

¹⁶ Vgl. dazu Eberhard Schockenhoff, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin (TTS 28), Mainz 1987, 129–171.

nicht völlig durchschaubar ist, ist ihm nicht deutlich, wohin sein Sehnen zielt. Wegen seiner konstitutiven Bezogenheit auf Sinnliches verlegt er das Glück natürlicherweise in den Bereich des Sinnlichen. Damit aber nicht zufrieden, geht er immer weiter zu höheren Gütern, kann dabei in stolzer Selbstüberschätzung oder Verzweigung münden¹⁷ — oder auch im Gebet. Thomas ist der Überzeugung, daß der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, das ihm entsprechende, ihn allein erfüllende Ziel zu erkennen. In seinen eigenen Kräften gefangen wird ihm das natürliche Sehnen zu einem beängstigenden Schicksal¹⁸. Nur Gott selbst konnte ihm das Ziel zeigen. Erst durch und in Jesus Christus, dem Gottmenschen, ist das alles menschliche Hoffen übersteigene Ziel offenbar: ewige Gemeinschaft mit Gott selbst. Gott will dem Menschen nichts Geringeres schenken als sich selbst¹⁹. Der Mensch darf sich nicht vorschnell mit anderem zufrieden geben, sondern muß sein Leben offen halten für dieses letzte Ziel, offenhalten durch das Gebet: Beten ist daher für Thomas im Kern **Bitten**: Anerkennen der wesenhaften Verwiesenheit auf Gott als dem Ursprung, Erhalter und Ziel des Lebens; Bitte um das Erreichen dieses Zieles und um die Hilfe Gottes auf dem Weg dorthin²⁰. Im Gebet wagt es der Mensch gleichsam im bittenden Vorausgriff den Kreis seines Lebensweges zu schließen: Vom dreifaltigen Gott her, der den Menschen in der Fülle seines Seins und Wesens geschaffen hat und beständig erhält — hin zum dreifaltigen Gott, in dem der Mensch die Fülle seines Glücks in der Realisierung all seiner Möglichkeiten finden wird²¹.

Beten ist nach Thomas dann wirklich Interpretation unseres Sehnsens, wenn es in den jeweiligen Situationen des Lebens Interpretation der uns von Gott geschenkten Hoffnung ist, die dieses Sehnen vollendend weiterführt, die inkoativ das letzte Ziel ergreifen läßt²².

Als letzten Sinn des Gebetes betont Thomas, daß es praktische Antwort des Menschen sei auf die bedrängende Frage nach dem Glücken des Lebens: Es ist Interpretation des Ursehnsens in der Weise des **Vertrauens**²³. Vertrauen wie auch Sehnen und Gebet stehen in einer Wechselwirkung; wie in einer Spiralbewegung treiben sie sich voran, stärken sie sich gegenseitig. Im Umgang mit Gott wächst das Vertrauen und zugleich das Sehnen nach voller Gemeinschaft, das wiederum in das Gebet einmündet²⁴.

Das Gebet ist *spei interpretativa*, als solches auf Gott als das letzte Ziel des Menschen gerichtet. Menschsein aber heißt nicht nur Ausgriff auf das letzte Ziel, sondern gerade auch Bewährung in der Vielheit des Geschaffenen, im Konkreten.

¹⁷ Vgl. dazu Norbert Hinske, Handeln und Enttäuschung. Überlegungen zu CG III 25ff, in: P. Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik (WSAMA.P 1), Mainz 1963, 213–227.

¹⁸ Vgl. ScG III 48 (nr. 2260f).

¹⁹ STh II–II 17,2c.

²⁰ Vgl. STh II–II 83,1c. ad 2; 3. — Thomas kennt natürlich auch die *meditatio* oder das Lob- und Dankgebet; das Bittgebet steht in einem Kreislauf mit diesen; vgl. 4 Sent 15,4,3 q1a 1 c; Super 1 Tim 2,1 1c.1 (nr. 56); STh II–II 83,17.

²¹ Da allein der Mensch fähig ist, das vollkommene Gut, Gott, in Erkennen und Lieben zu erfassen (s. STh I–II 5,1c), ist allein in ihm die Kreisbewegung des geschichtlichen Weges der Schöpfung von Gott her zu Gott hin vollkommen realisiert (s. 4 Sent 49,1,3 sol.1; STh I–II 1,8c). Vgl. dazu Max Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964, bes. 85–95; 136–150.

²² Vgl. STh II–II 17,2 obi.2; 4 obi.4; In Ps 32, nr. 17.

²³ STh II–II 83,2 ad 1. ad 3.

²⁴ Vgl. CTh II 2 (nr. 547); In Div Nom c.4 1c.4 (nr. 330). Vgl. dazu Seckler, Das Heil in der Geschichte, aaO, 147–150.

Indem Thomas das Gebet als einen Akt der praktischen Vernunft qualifiziert, betont er die Bedeutung des Gebetes für die **praktische Lebensgestaltung**²⁵. Durch das Gebet sucht der Mensch, die rechte Perspektive für sein Handeln zu gewinnen — die Weisheit als höchste Frucht des Gebetes hat nach Thomas auch diese praktische Dimension²⁶ —, und er bekennt, daß sein eigenes Wirken nur als Mitwirken mit Gott möglich ist²⁷. Das Gebet des Menschen für sich selbst wie für andere²⁸ ist daher der höchst Akt des Menschen in seiner Würde als *providens sibi ipsi et aliis*. Durch die im Gebet gewonnene Ausrichtung und Offenheit auf Gott hin kann jeder Akt des Lebens zum Gebet werden, sehnd geöffnet hin auf die letzte Vollendung, gestaltet mit der Hilfe Gottes²⁹. In dieser Haltung kann das Handeln des Menschen, seine Lebens- und Weltgestaltung zu dem werden, was es sein soll: **Mitarbeit Gottes**.

Jeder Augenblick des Lebens kann so zur Heilszeit werden; die Zeit selbst kann Thomas daher als *bonus cooperato*r bezeichnen; sie erhält ganz eigene Würde³⁰.

In einem solchen von der Gnade getragenen Beten und Handeln nimmt der Mensch **existentiell** das ihm in Christus eröffnete Heil an. Jesus Christus als dem unüberbietbaren Interpreten des Göttlichen für und in der Zeit kommt die zentrale Bedeutung zu³¹. Er ist das Ja Gottes zur Zeit, so daß jeder Augenblick wie das Leben als ganzes »mit dem vollen Ja (angenommen werden kann), das Christus selbst zu den Verheißungen Gottes ist«³².

Zum anderen ist durch die Menschennatur Christi die Schöpfung bleibend substantiell mit Gott verbunden. Durch und in Christus hat der Mensch Zugang zum Vater; er ist der Weg, um ans Ziel zu gelangen³³. Gebet ist Mitvollzug der Offenheit des Gottmenschen hin auf den Vater, und zwar primär gemäß seiner menschlichen Natur: Als Mensch bedürftig wie wir war er zugleich vollkommen offen, vollkommene Bitte; mit seinen verkörperten Wunden ist er bleibender Fürbitter beim Vater für uns³⁴.

Das Gebet eröffnet dem Menschen einen Horizont, der ihn sein Leben als zielgerichteten Weg von Gott her zu Gott hin durch die Welt und durch Christus erkennen läßt³⁵.

Der Weg schlechthin weist weiter in das Geheimnis der »Ur-Geschichte«, in das »Ur-Geschehen des innertrinitarischen Lebens«³⁶.

²⁵ STh II–II 83,1; 4 Sent 15,4,1 q1a 1.

²⁶ STh II–II 45,3 ad 1.

²⁷ STh II–II 83,2.

²⁸ Zum Fürbittgebet s. 4 Sent 15,4,4 q1a 3; STh II–II 83,7; 8.

²⁹ Dies ist Thomas' Haupterklärung der biblischen Forderung nach immerwährendem Gebet; s. 4 Sent 15,4,2 q1a 2 und 3; STh II–II 83,14.

³⁰ In I Ethic. lect.1. Vgl. dazu Seckler, Das Heil in der Geschichte, aaO. 95–108.

³¹ Vgl. z. B. STh II–II 1,7 ad 4.

³² Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz ²1989, 317.

³³ STh I 2 intr; III 57,6c.

³⁴ STh III 54,4c; 57,6c.

³⁵ Max Seckler arbeitete dies als die »Geschichtsformel des Aquinaten« heraus; vgl. ders., Das Heil in der Geschichte, 26–47.

³⁶ Seckler, Das Heil in der Geschichte, aaO. 83.

In analogem Sinn spricht Thomas von einem Bitten des ewigen Sohnes an den Vater, das nicht wesenhafter Bedürftigkeit entspringt, sondern Weise **personalen Sich-Öffnens und Empfangens** ist³⁷.

Wie die Schöpfung ihren Ursprung hat im innertrinitarischen Geschehen, das sich nach außen ergießt — der Vater erschafft durch das Wort —, so ist sie gerade in ihrer Dynamik, im *processus temporalis*, Repräsentation des innertrinitarischen Lebens, ist sie »weltförmige Erscheinung des Sohnseins«, worin ihr höchster Sinn liegt³⁸. Beim Menschen als dem Scheitelpunkt der Schöpfung findet diese Repräsentation im Gebet intensiven Ausdruck: Als Vollzug glaubender, hoffender, liebender Offenheit auf Gott hin ist es Abbild der Offenheit des göttlichen Sohnes hin auf den Vater, Abbild höchsten personalen Austausches.

Halten wir fest: Das Gebet ist konzentrierter und orientierender Vollzug der Geschichtsbewegung von Gott her zu Gott hin durch die Welt und durch Christus.

Der Beter bekennt in diesem höchsten religiösen Akt seine bleibende Verwiesenheit auf Gott als Ursprung, der zugleich sein letztes Ziel ist. Betend sammelt er sein Leben aus der Horizontale in die Vertikale, vor Gott, nimmt die Welt hinein in diese Ausrichtung und gestaltet sein Leben und die Welt aus dieser Ausrichtung und mit der Hilfe Gottes. Dabei weiß er sich durch, mit und in Christus auf dem Weg: zum einen im Gebetsakt selbst, zu dem ihn der Geist Christi drängt; zum anderen, wenn er sein Leben aus der im Gebet gewonnenen weisheitlichen Perspektive, d. h. der Perspektive des göttlichen Sohnes, gestaltet. Betend ist er Mitarbeiter Christi in der Sendung, die Welt zum Vater heimzuführen.

Mit Thomas ist eine einzigartige Tiefe der Reflexion erreicht; das zeigt ein Blick in die weitere Geschichte der Gebetstheologie³⁹. Auch Sailers Aussagen zum Gebet können und sollen nicht an denen des Aquinaten beurteilend, richtend »gemessen« werden. Offenkundige Affinitäten aber zeigen zum einen die bleibende Bedeutung der Gedanken des Aquinaten, zum anderen die Tiefe und Weite **Sailerschen Nachdenkens über das Gebet**. Innerhalb seiner Lehre über die Religionspflichten im Handbuch der christlichen Moral von 1818 bestimmt Sailer zusammenfassend das Gebet folgendermaßen: »Gebet ist mir Andacht in einzelnen Übungen; Andacht ist mir Glaube, Liebe, Hoffnung als Eine herrschende Gemütsstimmung; Glaube, Liebe, Hoffnung ist mir Anerkennung Gottes — Religion: Gebet ist mir also Religion in Tätigkeit gesetzt, ist mir lebendige Religion selber in ihren Bewegungen nach oben«⁴⁰.

Lassen wir Erörterungen über zeitbedingte Termini — etwa »Religion«, »Andacht«, »Gemüt« — außer acht, können doch Kerngedanken herausgeschält werden, die wir eben als Charakteristika der Gebetstheologie des Aquinaten kennenlernten.

³⁷ Vgl. STh III 21,1 ad 1.

³⁸ Seckler, Das Heil in der Geschichte, 125.

³⁹ Zu einigen Stationen der Wirkungsgeschichte s. Maidl, Desiderii interpres, 347–349.

⁴⁰ Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 281.

Der Mensch ist *homo religiosus*⁴¹. Die Entscheidung für oder wider das Gebet ist daher nach Sailer eine Grundentscheidung des Lebens, denn sie zeigt, was den Menschen treibt, sein Ich oder sein Gott⁴². Wie Thomas hat Sailer primär den einzelnen Beter im Blick, sucht er nach der Individualität im Beten⁴³. Gebet — in der Terminologie des Theologen an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert »Erhebung des Geistes und des Gemütes zu Gott«⁴⁴ — ist die Grundlage für die sittliche Gutheit, ist — in einem Sailerschen Bild — »der Goldfaden, der unser Leben durchwirkt«⁴⁵. Im Kampf gegen Fehlmeinungen seiner Zeit⁴⁶ kommt es ihm darauf an, das Gebet als Tugend⁴⁷, ja sogar als »Geist aller Tugenden«⁴⁸ zu unterstreichen. Für Sailer wie Thomas ist das Gebet Knotenpunkt von lebendiger religiöser Bewegung nach oben und sittlicher Lebensgestaltung⁴⁹. Als notwendige Konsequenz allen Betens sieht Sailer die Umsetzung im Tun. Das »Nach-beten« im Leben sei die »Hauptprobe«⁵⁰; »das fromme, heilige Leben (ist) das schönste Lob Gottes«⁵¹.

Die dynamische Komponente, die Thomas durch eine dezidierte Betonung des Bittgebets als Kern allen Betens und religiösen Tuns unterstreicht, macht Sailer ohne diese Differenzierung⁵² insbesondere über die Zuordnung zur Religion deutlich: Das vollkom-

⁴¹ Vgl. Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Facultäten, München 1805, 22. — Zu Sailers Religionsbegriff s. Meier, Die Kirche der wahren Christen, 59–77.

⁴² Vgl. Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 289.

⁴³ Gebetsformeln hält er daher nur dann für hilfreich, wenn sie mit den »besonderen Umständen des Beters die genaueste Übereinstimmung« haben (Über Zweck, 14).

⁴⁴ Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 284. In der Einleitung zum Lese- und Betbuch schrieb Sailer nur »Erhebung des Gemütes zu Gott« (vgl. Herr, lehre uns beten, München 1948, 7). Mit der Verdeutlichung durch den Aspekt »Geist« kommt Sailer in der eigenen Terminologie einer durch die Jahrhunderte geläufigen Bestimmung des Gebetes nahe, die auf Johannes Damascenus (De fide orthodoxa III, 24) zurückreicht und auch von Thomas zitiert wird: »oratio est ascensus intellectus in Deum« (STh II–II 83,1 ad 2).

⁴⁵ Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 291.

⁴⁶ Sailer nennt drei Positionen: 1. Das Gebet sei nur als Tugendmittel empfehlenswert. 2. Das Gebet könne nicht einmal Tugendmittel werden, weil es die Tugend teils herabwürdige, teils beflecke. 3. Was das Gebet immer für Wert oder Unwert haben möge, das Bittgebet sei auf jeden Fall, insofern es erhörbar sein soll, Unsinn. Vgl. Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 282.

⁴⁷ Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 287 f.

⁴⁸ Ebd., 289.

⁴⁹ Vgl. Herr, lehre uns beten, 20 f. »Das Beten (...) hat die edle Absicht, die Menschen besser, zufriedener, reiner, stärker, weiser, seliger zu machen. Denn nur zum Besten seiner Kinder schuf der Vater Himmel und Erde (...) Der Mensch ist nicht wegen des Betens, sondern das Beten des Menschen wegen da. Die Lobpreisungen Gottes, die Anbetungen Gottes, die Fürbitten für unsere Brüder, das Sehnen nach Hilfe in eigenen Angelegenheiten, Dankgebete (...), alles Beten kann und soll Mittel zur Besserung, Beruhigung, Befriedigung, Beseligung der Menschen sein.« (Über Zweck, 19 f.).

⁵⁰ Herr, lehre uns beten, 9.

⁵¹ Ebd., 20.

⁵² Sailer setzt bei der Anbetung als dem religiösen Grundakt der Unterwerfung, des Verstummens und Schweigens vor Gott an, das sich erst, wenn dem Menschen der Allerhöchste als Vater und der Allerheiligste als Liebe erscheine, in Dank und Lob Gottes auflöse (vgl. Herr, lehre uns beten, 14 f.). Wie eng zu diesen Formen das Bittgebet gehört, bezeugt folgende anschließende Aussage: »und wie der sinnliche Mensch durch das Einatmen Luft empfängt und durch das Ausatmen Luft zurückgibt, so ist in dem geistlichen Menschen das Gebet ein Einatmen, in dem er das Leben aus der Hand Gottes nimmt, und ein Ausatmen, in dem er es dankend der Urquelle wiedergibt.« (ebd., 15). Darüber hinaus arbeitet Sailer heraus, daß der »Geist des Christentums«, d. h. die Überzeugung, daß der Mensch aus sich untüchtig sei, sein Glück, seine Seligkeit zu erlangen, das Bittgebet und des-

mene Gebet, d. h. dasjenige, in dem »Glaube, Liebe, Hoffnung die Eine herrschende Gemütsauffassung werden«⁵³, zu dem untrennbar ein tugendhaftes Leben gehört, gilt ihm als »Endzweck aller menschlichen Bildung (...), denn es ist die mündige, die volljährige, die vollendete Religion selber.«⁵⁴ Religion ist ihm »die Eine Richtung des ganzen Menschengeistes zu Gott, die in Hinsicht auf die höchste Wahrheit Glaube, in Hinsicht auf die höchste Heiligkeit Liebe, in Hinsicht auf die höchste Seligkeit Zuversicht, in Hinsicht auf die höchste Schönheit lebendiger Wiedervereinigungstrieb heißen kann«⁵⁵.

Von der Sehnsucht über die Ahnung hin zur Anbetung und zum göttlichen Leben ist der Mensch unterwegs, um im Genuß des ewigen Friedens die letzte Bestimmung zu erlangen⁵⁶. Wenn der Mensch um Weisheit bitte, bemühe er sich um das »Zurück zu Gott« und damit »zu sich selbst«, strecke er sich nach dem wahren, ewigen Leben und nach der Verwirklichung des Reiches und Willens Gottes auf Erden aus⁵⁷.

Als notwendigen und alleinigen »Mittler zwischen Gott und den Menschen«, als »commune medium« unterstreicht Sailer — wie Thomas — Jesus Christus⁵⁸. Er ist das »Abbild der Gottheit ohne seinesgleichen und das Urbild der Menschheit ohne seinesgleichen«⁵⁹. Durch Christus offenbart sich Gott als Vater, durch ihn werden die Menschen Kinder Gottes. Von Christus als dem Mittelpunkt her erschließen sich Sailer die verschiedenen »Tatsachen« als die Eine Heilsgeschichte, in der Gott sich offenbart⁶⁰. Die Grundlehren des Christentums werden durch Geschichte anschaulich und handgreiflich⁶¹, weshalb diese zur Grundlage des Gebetes werden solle⁶². Die »Lebensgeschichte des christlichen Bittens« setzt Sailer in Parallele zum Weg Christi von Geburt über Leiden und Tod bis hin zum Ruhen am Vaterherzen⁶³. Erster und letzter Zweck des Betens besteht für ihn darin, »Jesum Christum immer mehr zu verherrlichen und die Christen ihm ähnlicher zu machen.«⁶⁴ Ein Jahr vor seinem Tod — mittlerweile Bischof von Regensburg — schreibt Sailer quasi als Summe seiner Lebenserfahrung, daß die beharrende Einigung mit Christus, das Geistes- und Herzensgebet, es sei, wodurch der Mensch zum rüstigen Kämpfer und vollendeten Sieger werde.⁶⁵

sen Erhörbarkeit voraussetze als den Weg, höhere Kräfte, Gnade zu erlangen (vgl. Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 311 f.).

⁵³ Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 281.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Facultäten, München 1805 (= Johann Michael Sailer's sämtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von J. Widmer, 40 Bde., Sulzbach 1830–1841, Bd. 8), 20.

⁵⁶ Vgl. Gesammelte Werke Bd. 8, 96.

⁵⁷ Herr, lehre uns beten, 27–30. Handbuch der christlichen Moral, Bd. 2, 291–313.

⁵⁸ Über Zweck, 32.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. Über Zweck, 39 f. »Die Fürscheidung unterrichtet und bildet durch Geschichte.« (ebd., 40).

⁶¹ Über Zweck, 39.

⁶² Sailer verfaßt sogar selbst christliche Psalmen »über Geist und Geschichte der christlichen Offenbarung« (vgl. Über Zweck, 55 f.) Die neun von ihm verfaßten Psalmen finden sich im Gebetbuch. — Zur Echtheit der Thomas zugeschriebenen Gebete s. u. den Exkurs.

⁶³ Herr, lehre uns beten, 30.

⁶⁴ Über Zweck, 21.

⁶⁵ Vgl. Vorrede des Verfassers zu der (beabsichtigten) neu umgearbeiteten Ausgabe dieses Gebetbuches, in: Vollständiges Lese- und Gebetbuch für katholische Christen von Johann Michael Sailer, Sulzbach ⁴1840, X f.

Fährten sind aufgezeigt. Ich hoffe, Sie können mir zustimmen: Sailer würde sein Diktum über die »Nachteule Scholastik«⁶⁶ in bezug auf Thomas dahingehend interpretieren, daß ein »Stern erster Ordnung« klärende und weisende Kraft hat, daß die Eule Weisheit auch in der Nacht sieht. Ich bin der Überzeugung, Sailer hätte Thomas' Theologie des Gebetes sympathisch, anregend, wohl auch »scharf- und tief sinnig« gefunden⁶⁷.

EXKURS: Zur Echtheit der Thomas von Aquin zugeschriebenen Gebete

Daß das Fronleichnamsoffizium ein Werk des Thomas von Aquin ist, wird in den jüngsten Untersuchungen nicht mehr in Zweifel gezogen⁶⁸. Für die Echtheit des bekannten Hymnus »Gottheit, tief verborgen« (*Adoro te devote*) konnten weitere Stützen gefunden werden, so daß sie als sehr wahrscheinlich gilt.⁶⁹

Hinsichtlich der anderen Gebete, die uns unter den Werken des Thomas überliefert sind — Kommuniongebete und Gebete für verschiedene andere Situationen (insgesamt zehn)⁷⁰ — blieb die Forschung bisher unentschieden. Die angesprochenen Themen — wie die Bitte, um das Leben in Weisheit zu gestalten, die Bitte um Erlangung von Tugenden und Vergebung von Sünden, Gebet innigster Betrachtung, Gebet vor dem Studium, Gebet an Maria, Dankgebet, Kommuniongebete — sind Themen, die Thomas bewegten, aber ebenso viele seiner Zeitgenossen und Menschen bis heute.

Bedenken gegen eine Zuweisung ergeben sich sowohl aus der stilistischen wie der konkreten inhaltlichen Gestaltung.

I. In den Gebeten finden sich Formulierungen und Bilder, die Thomas' Denken, wie es sich in seinen theologischen Werken und Predigten zeigt, fremd sind. So heißt es z. B. im Gebet um die Erlangung von Tugenden, d. h. einem Thema, das Thomas sehr am Herzen lag: »Digneris me stabilire solido fidei fundamento, et tueri inexpugnabili spei clyteo, atque decorare nuptiali caritatis vestimento.«⁷¹ Glaube ist für Thomas zwar ein erster Be-

⁶⁶ Briefe an Lippert, Nr. 1180, S. 538.

⁶⁷ In einem kurzen Abriss zur Geschichte der Morallehre stellt Sailer den »Scharf- und Tiefsinn des Thomas Aquinas« heraus, den in späterer Zeit nur noch wenige Männer, etwa Franz von Suarez und Leonardus Lessius, »zu erwecken und nachzubilden im Stande waren« (vgl. Handbuch der christlichen Moral, Bd. I, 67). Auch zieht Sailer in seinen Erörterungen z. B. über das Wesen des Bösen neben Augustinus vor allem Bonaventura und Thomas heran (vgl. ebd., 190–198). Sailer's Verhältnis zur Scholastik scheint differenzierter gewesen zu sein, als neuere wissenschaftliche Literatur vielfach glauben machen möchte.

⁶⁸ Vgl. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (= *Vestigia* 13), Paris–Freiburg/Schweiz 1993, 189–192; dort weitere Literatur.

⁶⁹ Ebd., 193–198. Ders., *L'authenticité de l' »Adoro te devote«*, in: *Revue des sciences religieuses* 67 (1993) 79–83. Vgl. auch Lydia Maidl / Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Gestalt — Begegnung — Gebet*, Freiburg–Basel–Wien 1994, 88–115 mit einer kurzen Einführung und der deutschen Übersetzung dieser Gebete.

⁷⁰ Die lateinischen Texte finden sich in der Marietti-Ausgabe: *Opuscula Theologica*, ed. R.A. Verardo, 2 Bde., Turin–Rom 1954, vol. II, 283–289.

⁷¹ Du wolltest mir Festigkeit schenken auf dem unerschütterlichen Fundament des Glaubens, mich schützen mit dem unbezwingbaren Schild der Hoffnung, mich schmücken mit dem Hochzeitskleid der Liebe.

ginn und daher ein Fundament, doch nicht als etwas Statisches, sondern als ein dynamisches Geschehen der ganzheitlichen Zustimmung zur Wahrheit einer Person, zu Gott⁷². Ähnlich ist die Hoffnung nach Thomas nicht in erster Linie Schild, d. h. Verteidigung, sondern sie ist offensiv, geht an gegen Schwierigkeiten, die sich stellen, um das Schwierigste, Gott selbst, mit Gottes Hilfe zu erlangen⁷³. Eine traditionelle, von der Väterliteratur herkommende Metaphorik ist verwendet, besonders deutlich in der Rede vom »Hochzeitskleid der Liebe«. Auch das Bild des *Einpflanzens* von Tugenden⁷⁴ entspricht Thomas nicht: Gott *gießt* die Tugenden ein⁷⁵.

Die Sätze sind teils sehr eindringlich mit Parallelismen und Antithesen gestaltet⁷⁶, teils aber auch kompliziert und verschachtelt, was einer Gebetsprache wenig entspricht⁷⁷. In der Gedankenfolge finden sich immer wieder Brüche. Auch zeigen sich vulgarisierende Tendenzen in den Konstruktionen⁷⁸.

II. Inhaltliche Pointierungen sind sicher in einem persönlichen Gebet möglich, weshalb der Vergleich mit den differenzierten theoretischen Überlegungen des Aquinaten nicht einfachhin möglich ist, sondern oft seine Predigten weiterhelfen⁷⁹. So wird z. B. im Gebet des Sehns nach dem Himmel unterstrichen, daß Gott in den Menschen nichts außer seinen eigenen Gaben wahrnehme⁸⁰. In einer Predigt fordert Thomas mit 1 Kor 4,7 (»Was hast du, das du nicht empfangen hast?«) zur Demut auf, zum dankbaren Anerkennen, daß Gott uns unendlich reich beschenkt hat⁸¹. Bewegt einen Menschen das Sehnen nach letztem, nach göttlichem Glück, ist ihm die eigene Kleinheit besonders deutlich und zugleich das ihm von Gott bereits Geschenkte. Auch in seinen theologischen Werken betont Thomas, daß der Mensch letztlich alles, sein ganzes Sein Gott verdankt, daß sein Tun nur dann verdienstvoll ist, d. h. gleichsam Ewigkeitswert hat, wenn es von Gottes liebendem Entgegenkommen ermöglicht und getragen ist⁸². Doch vergißt er auch nicht, die Bedeutung und den Wert der menschlichen Mitarbeit herauszustellen⁸³. Wollte man diese Aus-

⁷² Vgl. STh II-II 2.

⁷³ Vgl. STh II-II 17.

⁷⁴ *Planta in me, Domine, virtutes.*

⁷⁵ Vgl. dazu Schockenhoff, *Bonum hominis*, aaO., 286–351.

⁷⁶ Vgl. z. B. im Gebet um Sündenvergebung: »*Peccavi, Deus meus, fragilitate contra te, Patrem omnipotentem, ignorantia contra te, Filium sapientem, malitia contra te, Spiritum clementem, et his offendi te Trinitatem excellentem.*«

⁷⁷ Z.B. im Gebet um Sündenvergebung: »*Dereliqui te, Domine, de bonitate tua conqueror, amore malo accedente, timore malo humilante, quibus potius te amittere quam amaris carere potius te offendere quam timenda non incurrere volui.*«

⁷⁸ Z.B. die Verwendung der Präposition »per«: »*Da mihi, per iustitiam tibi subesse; per prudentiam insidias diaboli cavere, per temperantiam medium tenere; per fortitudinem adversa patienter tolerare* (Gebet um Tugenden).

⁷⁹ Vgl. Louis-Jacques Bataillon, *Les sermons attribués à Saint Thomas. Questions d'authenticité*, in: *Miscellanea mediaevalia* 19 (1988) 325–341.

⁸⁰ »*Te Deum totius consolationis invoco, qui nihil in nobis praeter tua dona cernis...*«

⁸¹ Vgl. L.J. Bataillon, *Le sermon inédit de saint Thomas Homo quidam fecit cenam magnam*, Introduction et édition, in: *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983) 353–368.

⁸² Z.B. STh I-II 114,1c; I 21,4c: *Fundament aller Schöpfung ist die überfließende Liebe Gottes.*

⁸³ Vgl. ScG III 135 (nr. 3099); *Super I Kor II 1c.II.*

sage des Gebetes als thomasische verstehen, muß sie als pointiert und unvollständig betrachtet werden.

Besonders im Gebet um Tugenden werden die Bitten fast pedantisch⁸⁴; es fehlt die Großzügigkeit der Ausführungen, die Thomas' wissenschaftliche Werke auszeichnen, aber auch seine Predigten, in denen er ähnliche Aspekte durchaus andeutet, doch weitaus allgemeiner⁸⁵.

Umgekehrt fehlen in der Gestaltung der Gebete Akzente, die Thomas in seiner Gebetstheologie als wesentlich herausstellte: Das besondere Vertrauen, das dem Menschen durch Christus eröffnet ist und zu dem er im Heiligen Geist fähig ist, zeigt sich für Thomas in der Anrede Gottes als Vater.⁸⁶ In den Gebeten hingegen dominiert die Benennung »Gott«, näher erläutert als »mein Gott«, »Gott und Herr«, »barmherziger Gott« oder auch »Schöpfer«.

Auch die christozentrische Orientierung ist in den Gebeten nicht faßbar. Für Thomas ist diese zum einen in der besonderen Hingabe an Christus, den Gekreuzigten, bezeugt⁸⁷. Zum anderen zeigt sie sich in einem innigen Leben aus dem Geheimnis der Eucharistie⁸⁸. Die überlieferten Kommuniongebete erreichen aber nicht die Tiefe der Gebete des Fronleichnamsoffiziums.

Die genannten Aspekte, die an der Zuschreibung zu Thomas heftig zweifeln lassen, stehen in eindeutiger Nähe zu einem anderen Werk dominikanischer Tradition, zu einem Brief Humberts de Romans (um 1200–1277), der über die drei Hauptgelübde⁸⁹ und einige wichtige Tugenden handelt, gerichtet an den Dominikanerorden in allen Provinzen.⁹⁰

Für drei Gebete finden sich wörtliche Parallelen — mit dem Unterschied: die oft appellativen Aussagen Humberts sind zu Bitten umgeformt.

Im Gebet des Sehns nach dem Himmel werden in Gedankenfolge und größtenteils auch Wortlaut Humberts Ausführungen über die verheißene Herrlichkeit aufgenommen. Sie sind die Abschlußgedanken seines Briefes, durch die er seinen Mitbrüdern einen letzten Ansporn geben will, ihr Leben eifrig gemäß ihren Gelübden zu gestalten⁹¹.

⁸⁴ Vgl. Gebet um die Tugenden: Laß mich in äußerer Erscheinung, in Gang und Bewegung immer das Gebotene wahren. Gib, daß ich meine Zunge vor leerem Geschwätz im Zaum halte, meine Füße von jektischem Hin- und Herlaufen abhalte, meine Augen vor ziellos herumschweifenden Blicken hüte, meine Ohren von Klatsch fern halte, meine Stirn in Demut neige...

⁸⁵ Vgl. *Sermo Homo quidam*.

⁸⁶ Vgl. z. B. STh II–II 83,9 ad 5.

⁸⁷ Vgl. Torrell, *Initiation*, 416–419.

⁸⁸ Es ist glaubwürdig überliefert, daß Thomas täglich eine Messe selbst zelebrierte und bei einer zweiten assistierte; vgl. Torrell, *Initiation*, 419f.

⁸⁹ Die drei Ordensgelübde Gehorsam, Armut, Keuschheit werden besonders im Gebet, um das Leben in Weisheit zu gestalten, und im Gebet an Maria eigens bedacht.

⁹⁰ Humbertus de Romanis, *Epistola de tribus votis substantialibus religionis*, in: J.J. Berthier (Hg.), *B. Humberti de Romanis opera de vita regulari*, 2 Bde., Rom 1888, Bd. I, 1–41. — Humbert war der fünfte Generalmeister des jungen Dominikanerordens, ein älterer Zeitgenosse des Thomas, der entscheidend zur Formung und zum Aufbau des Ordens beitrug, unter anderem durch den erwähnten Brief. Jeder Dominikaner — daher wohl auch Thomas — wurde zumindest mit dem Wesentlichen daraus vertraut und wird es bis heute, denn Teile, darunter auch die Parallelen zu den Gebetstexten, werden noch heute im Eigenoffizium der Dominikaner gelesen. — Für diesen Hinweis danke ich Frau Dr. Marianne Schlosser.

⁹¹ Vgl. in der Edition von Berthier, nach der im folgenden zitiert wird, Bd. I, 41.

Zum Gebet, um das Leben in Weisheit zu gestalten, finden sich über den ganzen Brief verstreut Parallelen.

Bereits zu Beginn seines Briefes arbeitet Humbert als entscheidend heraus, daß es seinen Mitbrüdern um eine Verbesserung des *status*, nicht allein der *actus* gehen müsse; dies sei nur möglich durch ein reines Herz⁹²; das Gelübde des Gehorsams könne dabei helfen, da es auf die Wiederherstellung der rechten Ordnung ziele⁹³. In diesen Aussagen fallen die Zentralbegriffe, die das Gebet um Weisheit strukturieren: *Ordina, Deus meus, statum meum Da mihi cor ...*

Zwar mit Änderungen in der Reihenfolge sind viele Passagen teils wörtlich identisch. Dies sei exemplarisch aufgezeigt:

Gebet:

Concede mihi, misericors Deus, quae tibi sunt placita, ardentem concupiscere, prudenter investigare, veraciter agnoscere, et perfecte adimplere, ad laudem et gloriam nominis tui.
(...)

Da mihi, Domine Deus meus, inter prospera et adversa non deficere, ut in illis non extollar, et in istis non deprimar.

De nullo gaudeam vel doleam, nisi quod ducat ad te, vel abducat a te.

Nulli placere appetam, vel displicere timeam, nisi tibi.

Vilescent mihi, Domine, omnia transitoria, et cara mihi sint omnia aeterna.

Tacdeat me gaudii quod est sine te, nec aliud cupiam quod est extra te.

Delectet me, Domine, labor, qui est pro te; et tacediosa sit mihi omnis quies quae est sine te.

Da mihi, Deus meus, cor meum ad te dirigere, et in defectione mea cum emendationis proposito constanter dolere.

Humberts Brief:

Sollicite Deo placita investigate, et ardentem ea concupiscite ac implete.
(...)

Via vobis sit ad Deum tam prospera quam adversa sustinere, ut in successibus cum gratiarum actione sitis humiles, et in adversis seu contrariis patientes.

De nullo gaudeatis, nisi quod Christo militetis; nec de aliquo doleatis, nisi quod ab eius gratia vos elongetis. Soli Deo placere appetatis, sibi que solummodo displicere timeatis. Sola vobis ea quae vos Deo iungunt dulcescant; sola quae sibi contraria amarescant.

Totam vitam vestram ad Dei gloriam ordinate, semper illi de beneficiis suis gratias agite, et quidquid ad laudem eius non pertinet quasi amissum penitus reputate.

Vilescent vobis omnia praeter Deum, nec quaeratis aliquid in transitoriis, quod est contra Deum.

Delectet vos omne tristabile, quod ordinat vos ad Deum. (S.29)

... si videlicet defectus vestros cum dolore et emendationis proposito recolatis ...

si nulli, nisi soli Deo placere appetatis; nec ulli displicere, nisi soli Domino Deo, timeatis. (s.21)

⁹² Vgl. ebd., 4.

⁹³ Ebd., 7.

Fac me, Domine Deus meus, obedientem sine contradicione, pauperem sine deiectione, castum sine corruptione, patientem sine murmuratione, humilem sine fictione, hilarem sine dissolutione, maturum sine gravedine, agilem sine levitate, timentem te sine desperatione, veracem sine duplicitate, operantem bona sine praesumptione, proximum corrigere sine elatione, ipsum aedificare verbo et exemplo sine simulatione.

Da mihi, Domine Deus, cor pervigil, quod nulla abducat a te curiosa cogitatio; da nobile, quod nulla deorsum trahat indigna affectio; da rectum, quod nulla seorsum obliquet sinistra intentio; da firmum, quod nulla frangat tribulatio; da liberum, quod nulla sibi vindicet violenta affectio.

Largire mihi, Domine Deus meus, intellectum te cognoscentem, diligentiam te quaerentem, sapientiam te invenientem, conversationem tibi placentem, perseverantiam fidenter te expectantem, et fiduciam te finaliter amplectentem.

(...)

Estote, fratres, humiles sine fictione, maturi sine ponderositate, agiles sine levitate, timentes sine desperatione, sperantes sine praesumptione, obediens sine contradicione, hilares sine dissolutione, patientes sine murmuratione. (S. 37)

De cordibus vestris abiicite curiosas cogitationes, indignas affectiones, sinistras intentiones, violentas occupationes, tristitiam inutilem, privatum amorem et sensum utique singularem. (S.33)

Quantum est in vobis, semper studeatis habere intellectum Deum cognoscentem, affectum Deum diligentem, diligentiam ipsum quaerentem, sapientiam ipsum invenientem, conversationem sibi placentem, perseverantiam ipsum fiducialiter expectantem. (S.30)

Der Brief Humberts zeigt sich in unzweifelbarem Zusammenhang mit dem Gebet. Beim Gebet zur Erlangung von Tugenden sind die Parallelen etwas weniger⁹⁴, doch entspricht er wie auch die anderen Gebete inhaltlich und sprachlich den von Humbert vortragenen Anliegen⁹⁵.

Sicher kann Thomas in diesem dominikanischen Geist Gebete formuliert haben. Ebenso kann es sein, und dies ist wahrscheinlicher, daß Gebete, die ganz in dieser frühesten dominikanischen Tradition verwurzelt sind, später Thomas von Aquin, dem großen Theologen und Heiligen des Ordens, zugeschrieben wurden.

⁹⁴ Vgl. das Gebet mit Passagen aus dem Brief, S. 29, 31, 34–36, 38–39.

⁹⁵ Hinweise, inwieweit dabei eine Nähe zu thomasischen Gedanken besteht, sowie die Übersetzung einiger Texte s. in Maidl / Pesch, Thomas von Aquin, 105–115.