

zieht B. ein Fazit ihrer Untersuchung: Die Katharer sind eine der vielen religiösen Bewegungen, in deren Rahmen Frauen eine Glaubens- und Lebensmöglichkeit hatten. Zwar fehlten auch hier (wie überhaupt im Christentum des 12. und 13. Jahrhunderts) die materiellen und rechtlichen Grundlagen zu einer wirklichen Emanzipation, aber es gelangen doch sogenannte „kleine Fluchten“. – Ein Literaturverzeichnis schließt die vorliegende Arbeit ab. Ich habe das Büchlein mit Interesse gelesen; um so mehr, als ich im letzten Sommer (1994) meine Ferien in Südfrankreich (Albi, Carcassonne, Foix) verbringen und entdecken konnte, daß dort die Erinnerung an die Katharer noch heute überall lebendig ist.

R. SEBOTT S. J.

MAIDL, LYDIA, *Desiderii interpres*. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 38). Paderborn: Schöningh 1994. 400 S.

Unter den vielen Einzelthemen thomanischer Theologie gehört das Lehrstück vom Gebet zu denjenigen, die sich gegenüber dem Versuch einer vergegenwärtigenden Aneignung besonders sperrig verhalten. In der seit einigen Jahrzehnten geführten Diskussion um das theologische Verständnis des Bittgebetes gilt Thomas entgegen einer sonst verbreiteten Tendenz, ihn zu einem Modernen *avant la lettre* zu stilisieren, den meisten Autoren als der Hauptvertreter eines überholten, in der Sache nicht aktualisierbaren Antworttypus. Im einzelnen sind es vor allem drei Vorwürfe, die ihm in diesem Zusammenhang gemacht werden: der angeblich intellektualistische Charakter seiner Gebetslehre, eine die menschliche Freiheit aufhebende Zuordnung von geschöpflicher Bitte und göttlichem Vorauswissen (bzw. eine „ungeschichtliche“ Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit) und eine legalistisch verengte Perspektive, die das Gebet unter die Akte der natürlichen Gottesverehrung rechnet und in ihm, da die *religio* wiederum als Teilaspekt der Gerechtigkeit gesehen wird, primär eine moralische Pflicht des Menschen gegenüber Gott sieht. Die jüngste Arbeit zum thomanischen Gebetsverständnis, eine am Münchener Grabmanninstitut unter der Leitung von Ulrich Horst angefertigte Studie von Lydia Maidl, geht auf diese kritischen Bezugnahmen gegenwärtiger Gebetstheologie auf Thomas nur am Rand ein. Gerade weil ihr vorrangiges Interesse kein aktualisierendes, sondern ein historisch-darstellendes und systematisch-verstehendes ist, kann sie Fehlurteile wie die genannten in beiläufigen, in die historischen Analysen eingestreuten Bemerkungen zurechtrücken.

Die Verfasserin stellt ihrer systematischen Darstellung, die umfangmäßig den Hauptteil ihrer Arbeit ausmacht (125–322), eine historisch-genetische Untersuchung des werkimmanenten Kontextes (insbesondere der „Kernstellen“ 4 Sent 15, 4; ScG III 95 f.; CTh II; STh II-II 83 und der Predigten zum Vaterunser), der literarischen Quellen und der inneren Entwicklung der thomanischen Gebets-theologie voran. Dieser Überblick zeigt, wie Thomas sich zu seinen zentralen Aussagen vorantastet, indem er das Gebet in immer neuen Anläufen in wechselnde theologische Zusammenhänge hineinstellt. Während er im SK wenigstens formal noch an die Einordnung des Gebetes unter die satisfaktorischen Bußwerke gebunden ist (zusammen mit Almosen und Fasten gilt das Gebet als ausreichende Genugtuung für die läßlichen Sünden), analysiert er das Gebet und insbesondere das Bittgebet in den folgenden Werken als Prüfstein des Verhältnisses von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit (ScG), als sprachliche Artikulation der menschlichen Hoffnung (CTh), als dem kreatürlichen Wesen des Menschen angemessener Vollzug seiner Rückkehr zu Gott und als der diesen Weg zusammenfassende Grundakt seines ganzen Lebens (STh). Die Vaterunser-Auslegung eines zunächst auf italienisch gehaltenen Predigtzyklus behandelt dagegen vorwiegend praktische Fragen des individuellen Betens und der Einordnung des Gebetes in die tägliche Lebensgestaltung seiner Hörer. Die vergleichende genetische Betrachtungsweise kann verdeutlichen, daß Thomas die traditionellen Elemente wie die unglückliche Parallelisierung von *oratio* und *argumentatio*, die Assoziation der Beweisführung vor einem Gerichtsforum oder die kontroverse Einteilung der affektiven und rationalen Elemente zugunsten einer strengen theologischen Charakterisierung des Gebetes als Selbstübergewinnung des Menschen an Gott, als rationaler Ausdruck seiner kreatürlichen Sehnsucht und als von der

Liebe getragenes Verlangen zur Vereinigung mit Gott zurückdrängt. Entsprechend verlagert sich die Quellenbenutzung von der Verwertung der Glossenzitate im SK zu den Vätertexten, die Thomas nach seinen patristischen Studien in Neapel aus persönlicher Lektüre bekannt waren. Unter den Kirchenvätern, die seine Gebetslehre besonders beeinflusst haben, hebt die Verfasserin vor allem Augustinus (das Gebet für die Feinde als vollendeter Ausdruck der Liebe, die Lehre von der *praeparatio animi*, die Einordnung des Gebetes in den Tugendtraktat der STh), Johannes Chrysostomus (das Gebet als freier, fast spielerischer Austausch mit Gott, der lebendig und persönlich gehaltene Ton der Darstellung), Cyprian (das Gebet als Vollzug kirchlicher Einheit) und den Damaszener (die Zusammengehörigkeit von rationalem und affektivem Moment in der Aufstiegsbewegung zu Gott, die beiden wichtigsten Definitionen des Gebetes als *petitio decentium a Deo* und als *ascensus intellectus in Deum*) hervor, wobei sie den einzelnen Autoren jeweils eine theologische Sacheinsicht zuordnet, zu der sich Thomas von ihnen inspirieren ließ. Das Verhältnis zu seinen unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen ist vorwiegend durch die Abkehr von der in Bonaventura noch lebendigen monastischen Tradition bestimmt. Thomas stellt sich entsprechend der apostolischen, auf eine Versöhnung von Wissenschaft und Seelsorge ausgerichteten Zielsetzung seines Ordens auf die Seite der Viktoriner, die das Gebet in viel stärkerem Maße auf das moralische Handeln und die praktische Lebensgestaltung ausrichten wollten. In der Entwicklungslinie, die die Verfasserin bezüglich der Verknüpfung von Gebet und Tun in der mittelalterlichen Theologie angelegt sieht, ordnet sie Thomas zwischen Hugo von St. Viktor und der auf Weltgestaltung zielenden Mystik Meister Eckharts ein, nach welcher der Mensch seine eigene Vollkommenheit nur im Mitwirken mit Gottes Wirken findet (118 f.).

Die Fülle der sorgfältigen Analysen, durch die der Hauptteil das thomanische Gebetsverständnis in seiner systematischen Verbindung mit anderen Themenkomplexen (Gebet und *desiderium naturale*, Gebet und Prädestination, das Gebet im Übergang vom Alten zum Neuen Bund, das Gebet und die göttlichen Tugenden, unser Beten und das Fürbittebetet der Heiligen, unser Beten als Teilhabe am Gebet Christi, die trinitarische Struktur des Betens) erschließt, kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Schon die Vielfalt der in dieser Studie angeführten Aspekte ist ein sprechender Beweis dafür, daß die thomanische Gebetstheologie von der gegenwärtigen Diskussion meist nur in ihren Einseitigkeiten und für sich gesehen problematischen Inhalten, aber nicht in der komplexen Zusammenschau wahrgenommen wird, in der die Einseitigkeiten als sinnvolle Momente des Ganzen verstehbar werden. Dies sei hier nur exemplarisch anhand der drei anfangs genannten Standardvorwürfe an Thomas dargestellt. So meint die Kennzeichnung des Gebetes als rationaler Akt und seine Zuordnung zu den verstandesgemäßen Fähigkeiten des Menschen alles andere als eine intellektualistische Verkürzung. Das Gebet gründet vielmehr in der natürlichen Sehnsucht des Menschen nach Gott, in der Offenheit seiner geistigen Natur für den Empfang der Gnade – einer Offenheit, die sich gerade im Gebet in einer dem Menschen als Geistwesen entsprechenden Weise, nämlich im geistigen Akt der Interpretation, vollzieht (daher der Titel *desiderii interpretis*). Durch das Gebet wird die Sehnsucht des Menschen vom Niveau einer bloß latenten ontischen Tendenz auf die Ebene eines bewußten, Verstand und Willen umkreisenden geistigen Vollzugs gehoben. Wenn der Mensch im Gebet seine Bedürftigkeit und die kreatürliche Sehnsucht seines Wesens vor Gott ausspricht, wird sein Begehren und Wünschen wie in einem Filter gereinigt und so Ausdruck des vernunftgemäßen Verlangens nach dem, was uns unserem letzten Ziel näherbringt (wobei Thomas wie kein mittelalterlicher Theologe vor ihm auch die Bitte um die zeitlichen Güter gutgeheißen hat; vgl. 126–139). Der rationale Charakter des Gebetes ist deshalb im letzten nichts anderes als ein Ausdruck für das Privileg des Menschen, seine Verwiesenheit auf Gott im bewußten Streben und im sprechenden Einklang mit Gott realisieren zu dürfen. – Was den zweiten Einwand anbelangt, so gehört das Gebet für Thomas tatsächlich zu den von Gott vorhergesehenen und in seiner ewigen Weisheit angeordneten Zweitursachen. Es will nicht auf den göttlichen Willen selbst einwirken, seine Disposition ändern oder die Vollkommenheit seiner universalen Weltordnung umgestalten. Vielmehr soll der Mensch durch sein Bitten das erwirken, wovon Gott in seiner Treue und Beständigkeit verfügt hat, daß es sich auf die Bitte des Menschen hin erfüllen soll. Dennoch wird das

Bitteget dadurch nicht auf ein nachträgliches Sich-Einfügen in eine statische, immer schon vorgegebene Ordnung reduziert. Der *ordo* der göttlichen Vorsehung stellt sich vielmehr als „ein höchst dynamisches Beziehungsgefüge“ (146) dar, dessen Zusammenwirken sich auf jeder Seinsstufe anders gestaltet. Entsprechend dem besonderen Rang der geistigen Kreatur meint das Gebet jenen freien Akt des Vertrauens und der Hingabe, durch den sich der Mensch Gott so eröffnet, daß dieser sich ihm schenken kann. An dieser Stelle betont die Verfasserin, daß die thomanische Gebetstheologie gerade in ihren denkerischen Aporien als ein Weg verstanden werden muß, der den Menschen zur existentiellen Annahme seiner Endlichkeit und Fehlbarkeit führen kann. Insofern stellt die Gebetstheologie innerhalb des vorherrschenden sapientialen Denkens eine Art existentielles Gegengewicht dar, das die thomanische Theologie vor vorschnellen Antworten (etwa auf die Theodizeefrage) bewahrt (144–159).

Das Verfahren einer integrativen Interpretation, das Einzelaspekte der thomanischen Gebetstheologie über ihren unmittelbaren Kontext hinaus in einem weiteren Zusammenhang betrachtet, erlaubt es schließlich, auch der Zuordnung des Gebets zur Tugend der natürlichen Gottesverehrung einen guten Sinn abzugewinnen. Die besondere Nähe des Gebetes zur *religio* ist nicht als Opposition zu den theologischen Tugenden oder zum inneren Wachstum der Gnade gedacht. Vielmehr ist es innerhalb der Gesamtheit aller religiösen Akte das Spezifikum des Gebetes, daß der Mensch Gott die ihm geschuldete Ehre erweise und in der freien und bittenden Unterwerfung unter seinen Schöpfer den ihm zukommenden, gegenüber allen anderen Kreaturen herausgehobenen Ort in der Schöpfung einnimmt. Das Gebet läßt sich innerhalb des hoffenden und liebenden Ausgreifens nach Gott gerade nicht mehr auf festumrissene, äußere Verpflichtungen begrenzen; es hat vielmehr eine immer größere Hingabe an Gott und ein immer intensiveres Vertrauen in seine Vorsehung zum Ziel. Der Tugendcharakter des Gebetes, der dieses zu einem Grundakt des moralischen Lebens macht, meint deshalb nicht allein eine moralische Pflicht, sondern ein In-Beziehung-Setzen des ganzen Lebens zu Gott. Das Gebet steht so in einem Kreislauf von Hoffen und Vertrauen, Sehnsucht und Bitte, Erfahren der Gnade und Fortschreiten im Guten, der alle affektiven, willentlichen und rationalen Fähigkeiten des Menschen in Gang setzt. Diese Deutung, die im Gebet einen notwendigen dispositiven Beitrag zur Mehrung, Intensivierung und Vollendung der habituellen Einigung des Menschen mit Gott sieht, findet schließlich auch in den praktischen Gebetsanweisungen des Thomas (das Gebet soll nicht zu lang sein, es soll nur so lange andauern, wie es der Hingabe dient) und in seinem Verständnis des immerwährenden Gebetes (das Gebet soll das ganze Leben „informieren“, Gebet und Leben sollen „koextensiv“ werden) eine Stütze (273–277).

Die vorliegende Studie erweist sich durch ihre souveräne Textkenntnis, durch ihre Vertrautheit mit den zurückliegenden Kontroversen der Thomasinterpretation sowie durch ihre sorgfältigen Einzelanalysen als ein herausragender Beitrag zur gegenwärtigen Thomasforschung. In der Hinwendung zu einem scheinbar abseits liegenden Randthema gelingt es ihr insbesondere, die geistliche Tiefendimension der thomanischen Theologie im Ganzen freizulegen. Störend machen sich allenfalls einige im Text als Fremdkörper erscheinende Schlagwörter wie das „Revolutionäre“ an Thomas, oder die „Pragmatisierung“, „Demokratisierung“, „Individualisierung“ und „Rationalisierung“ seiner Gebetstheologie (106; 120 f.) bemerkbar. Hier fragt man sich als Leser, ob das Ergebnis dieser sorgfältigen Studie ohne die vereinzelte Verneigung vor dem wissenschaftlichen Modejargon nicht ebenso überzeugend ausgefallen wäre. E. SCHOCKENHOFF

LÖFFELBERGER, MICHAEL, *Marsilius von Padua*. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im „Defensor pacis“ (Schriften zur Rechtsgeschichte 57). Berlin: Duncker & Humblot 1992. 271 S.

Die Dissertation Löffelbergers (L.) ist unter der Anleitung von Sten Gagnèr erarbeitet worden, dessen Arbeiten über die Vorbereitung der Moderne im Mittelalter bahnbrechend gewirkt haben. L. hat sich den „Defensor pacis“ von 1324 (DP) als Untersuchungsgegenstand vorgenommen, er untersucht die Forschungslage, verweist auf das Geleistete und merkt die noch offenen Fragen an. Die drei zentralen Vorhaben des „De-