Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 1-2

Artikel: Gotteserfahrung im Gebet und Kirchenreform : Girolamo Savonarola und Thomas von Aquin

Autor: Bendel-Maidl, Lydia

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761219

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LYDIA BENDEL-MAIDL

Gotteserfahrung im Gebet und Kirchenreform

Girolamo Savonarola und Thomas von Aquin*

Nicht nur in der Gegenwart, sondern durch alle Jahrhunderte hindurch oszillierte das Bild Girolamo Savonarolas. Von den einen schon zu Lebzeiten als Prophet und heiligmäßiger Mann verehrt, gab er anderen durch seine heftige Kritik an weltlichen und kirchlichen Würdenträgern wie durch seine Konzeption und Durchsetzung eines «Neuen Jerusalem» in Florenz nach Vertreibung der Medici (1494) zahllose Anlässe für Feindschaften. Ein Bereich, der unverdächtig, ja auch von den Gegnern – wenn auch unter Neid – anerkannt werden mußte, war sein tiefes Gebetsleben. Sowohl in Predigten und Briefen wie auch in kleinen Traktaten sucht Savonarola andere zu diesem ihm fundamentalen Akt, der sowohl als Weg wie als Ziel von allen Menschen zu erstreben sei, anzuleiten, darin ganz dem Ordensideal folgend: *contemplata aliis tradere.*[1] In seiner Hochschätzung für den großen Lehrer und Heiligen seines Ordens, Thomas von Aquin, die bereits in der Jugend von seinem Großvater geweckt wurde und bis zum Lebensende prägend ist[2], bildet die thomanische Gebetstheologie die Grundlage für die eigenen Ausführungen. Ein Vergleich soll den Blick schärfen für die Eigenart beider Konzeptionen: Welche Aussagen des Thomas

* Für Professor Dr. Ulrich Horst O.P. zum 65. Geburtstag.

[1] Zur Bedeutung dieses von Thomas formulierten Grundsatzes für Savonarola vgl. SCALTRITI, Giacinto O.P., Il Tomismo del Savonarola, in: *Aquinas* 7 (1964) 345–383, hier 345; 365.

[2] Vgl. SCHNITZER, Joseph, Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance, München 1924, 2 Bde., 10. An verschiedenen zentralen erscheinenden Themen (apologetisches Moment, dogmatische Entwicklung, politisches Moment, Themen der Quaestiones disputatae) sucht Giacinto M. SCALTRITI die Bedeutung des Thomas für Savonarola aufzuzeigen. Er markiert dabei die deutlichen Parallelen und bewußten Übernahmen; inwiefern dabei durch Akzentsetzungen, Auslassungen, andere Kontexte usw. aber auch Veränderungen erfolgten, wird nicht deutlich.

haben für Savonarola bleibende Aktualität? Nimmt der Frate andere Akzentuierungen vor? Läßt sich dabei ein Zusammenhang mit Hauptanliegen seines Wirkens erkennen? Erweist sich also die Gebetstheologie als Focus des Menschen-, Welt- und Gottesbildes eines Denkers?

Die Untersuchung will, ausgehend von den Aussagen in den ausschließlich dem Gebet gewidmeten Werken Savonarolas, wesentliche Aspekte, die Größe und Grenze beider Theologien spiegeln, herausarbeiten.

I. Kurze Vorstellung der einzelnen Schriften Savonarolas über das Gebet

Von den ausschließlich dem Gebet gewidmeten Schriften bilden die zentralen das Fundament dieser Untersuchung:

Der *Sermone dell'orazione* wurde zum ersten Mal in Florenz am 20. Oktober 1492 in Florentiner Volkssprache veröffentlich, doch beschäftigte er Savonarola bereits länger; ein Entwurf findet sich in einer Handschrift aus dem Jahr 1483. Umstritten ist, an wen er adressiert ist. Wer ist die angesprochene «Madonna»? Wer verbirgt sich hinter den Siglen «M.A.d.S.», die Savonarola im Vorwort verwendet? In der jüngsten Publikation zum Thema stellt Tito Sante Centi die These auf, daß Savonarola diese Gedanken über das Gebet zunächst einer religiösen Frauengemeinschaft in Ferrara mündlich vortrug, wohl noch in der Zeit vor seinem Wechsel nach Florenz (ca. 1479–1482). Die angesprochene M.A.d.S. sei aber nicht, wie bisher vermutet, eine Nonne, die Vorsteherin der Gemeinschaft, sondern, wie er mit textinternen und -externen Zeugnissen aufzeigt, Maria Angela degli Sforza, die Braut des Herzog Ercole d'Este von Ferrara; es sei durchaus möglich gewesen, daß diese fromme Frau im Kloster die Predigten hörte und Savonarola um eine schriftliche Ausarbeitung bat.[3]

In denselben Jahren entstand eine Auslegung des Vaterunsers – ein erster Entwurf im Lauf des Jahres 1484, eine Überarbeitung mit Erweiterung des Materials und Strukturierung nach dem alten mystischen Stufenschema von *lectio-meditatio-oratio-contemplatio* im Jahr 1493. Gewidmet ist das Werk Filippo Valori, dem Botschafter der Florenti-

[3] Vgl. CENTI, P. Tito Sante, O.P. (Hg.), Girolamo Savonarola, Itinerario spirituale, in: *Sacra Doctrina*, Nuova Serie, 38 (1993) 313–614, hier 328–330. Er gibt auch eine Übertragung des Textes in modernes Italienisch (ebd. 494–524). Eine kritische Ausgabe, nach der im folgenden zitiert wird, erstellte FERRARA, Mario in: Girolamo Savonarola, Operette spirituali, Vol. I, (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola), Rom 1976, 187–224.

ner Signoria am Römischen Hof, der sich sehr um die Trennung des Konvents von San Marco von der Lombardischen Kongregation bemühte. Die ursprüngliche Fassung ist in Latein, bereits 1494 erfolgte eine Übersetzung ins *volgare fiorentino*.[4]

Einen eigenen Traktat widmet Savonarola der Verteidigung und Empfehlung des mentalen Gebetes (Trattato in defensione et commendazione dell'orazione mentale). Ausgangspunkt ist ihm, wie er selbst vorausschickt, die Erfahrung, daß sich unter unerfahrenen und ungebildeten Laien hartnäckig die Meinung ausbreite, mentales Beten komme nur den Mönchen zu, ihnen selbst allein das mündliche Gebet. Die Klarstellung, die ihm durch vielfache Versuche in seinen Predigten nicht gelungen sei, unternimmt er nun in schriftlicher Form, und zwar betont in *vulgare* geschrieben, damit jeder interessierte Mensch sich selbst unterweisen könne.[5] Zur Datierung sind nur Hypothesen möglich; der vorliegende Text wurde – innere und äußere Gründe sprechen dafür – vor dem Traktat über das Gebet verfaßt und wohl ebenfalls im Jahr 1492 zum ersten Mal veröffentlicht.[6]

II. «Oportet semper orare» (Lk 18,1)

In Orientierung an dieser Weisung Jesu wählt Savonarola für seine systematische Darstellung des Gebetes im Traktat über das Gebet einen Aufbau in drei Teilen: Notwendigkeit (oportet), Beständigkeit (semper) und Beschaffenheit (orare) des Gebetes. Diese Vorgehensweise zeugt bereits von den Prioritäten Savonarolas: So hoch er Thomas von Aquin schätzt, übergeordnet ist das Zeugnis der heiligen Schrift.[7]

[4] Vgl. CENTI, Itinerario 331f. (s. Anm. 3). Der Text ist in modernem Italienisch veröffentlicht ebd., 525–569. Eine kritische Ausgabe, nach der im folgenden zitiert wird, erstellte FERRARA, Mario in: Girolamo Savonarola, Operette spirituali, Vol. I, (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola), Rom 1976, 225–277.

[5] Eine kritische Ausgabe wurde erstellt von FERRARA, Mario: Girolamo Savonarola, Operette Spirituali, Vol. I, Rom 1976, 157–185, hier: 159f.

[6] Vgl. CENTI, Itinerario, 388 (s. Anm. 3).

[7] Vgl. dazu aus einer Predigt, die Savonarola am 7. März 1498 zum Fest des hl. Thomas hält: «Cominciamo oggi noi a fare orazione, che è S. Tommaso (...) Io gli volsi sempre gran bene, e lo ebbi in riverenza fin dal secolo (...) Egli ebbe grandissima dottrina e grande giudizio, e dice sempre: *dicendum est sic, cioè egli è da dire così*, dando giudizio saldo di ogni cosa. Io non so nulla, pure quel poco che so, io l'ho perchè sono stato sempre nella sua dottrina. Lui fu veramente profondo; e quando io voglio diventare piccolino, lo leggo, e parmi che lui sia un gigante e io nulla. Scrisse tanti libri e tanti ne vide, che è una cosa grande (...). Sappiate dunque che è

Hinzu kommt, daß Savonarola auf gute Einprägsamkeit bedacht ist;[8] die transparente dreiteilige Struktur eignet sich für die Vermittlung besser als der differenzierte Aufbau bei Thomas in siebzehn Artikeln.[9] In dieser Dreiteilung trennt Savonarola aber keineswegs klar zwischen den einzelnen Aspekten, sondern seine Kernanliegen bringt er in jedem Kapitel zur Sprache, formal um eine klare Struktur bemüht, inhaltlich eher narrativ. Thomas unterscheidet dagegen begrifflich exakter: Er spricht nicht von der Notwendigkeit des Gebetes, sondern im Nachdenken über die Vorsehung Gottes und das Tun des Menschen könne der Mensch nur Einsicht in die Konvenienz erlangen;[10] davon getrennt behandelt er die Wirkungen des Gebetes.[11] Inhaltlich finden sich bei Savonarola immer wieder Anklänge an Thomas; er hat dabei neben der Summa theologiae besonders Thomas' Predigten zum Vaterunser vor Augen. Die besonders deutliche und einprägsame Strukturierung, auf die es Thomas in diesen Predigten ankam, geht verloren zugunsten eines meditativen Eindringens, wechselnd in der Darstellungsform (zwischen Auslegung und Gebet) und in der Perspektive (vom Anfänger im geistlichen Leben bis hin zum *vir sanctus*).

1. Warum ist es notwendig zu beten?

Welche Bedeutung kommt dem Gebet angesichts der unfehlbaren und sicheren Vorsehung Gottes und seinem unwandelbaren Willen zu? Diese theologisch grundlegende Frage nimmt Savonarola zu Be-

la sua dottrina che vi ha illuminati; prima, dico, quella delle Sacre Scritture, e poi la sua; e benchè io non ve l'abbia citata così ogni volta, o è stato perchè al momento non mi ricordavo il punto, o per non perdere tempo nell'allegare. Ma vi dico che è stata la sua.» (Prediche sull'Esodo, in: Opera Omnia. Edizione Nazionale XI, ed. BELAR-DETTI, Rom 1955, 316f.).

[8] Savonarolas große pädagogische Fähigkeiten zeigen sich in seinem bedeutenden Wirken als Erzieher der Jugend; er vermochte die Jugendlichen Roms so sehr zu begeistern, daß sie zu einer Säule seiner Reformbewegungen wurden; vgl. SCALTRITI O.P., Il Tomismo, 357 (s. Anm. 1).

[9] Vgl. *Summa Theologiae* (STh) II–II 83. Für die Grundstruktur der thomanischen Gebetstheologie sei verwiesen auf MAIDL, Lydia, Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin, Paderborn 1994 (VGI, NF Bd. 38). Auch in den Auslegungen zum Vaterunser beschreitet Savonarola mit dem Stufenschema «lectio-meditatio-oratio-contemplatio» – bei Thomas gewinnt dieses nirgends konstitutive Bedeutung – den pädagogischen Weg der Anleitung zu einem tiefen christlichen Leben.

[10] Vgl. STh II–II 83,2.

[11] STh II–II 83,15 und 16.

ginn des Vorwortes zu seinem Traktat über das Gebet vorweg.[12] Deutlich orientiert an Thomas' Ausführungen in STh II–II 83,2 lautet seine Antwort, Gott habe die vernunftbegabte Kreatur nicht nur auf ein höchstes Ziel hin ausgerichtet, auf die Schau und Freude am göttlichen Wesen, sondern auch das Mittel zur Erreichung dieses letzten Glücks vorherbestimmt: nämlich das gute Handeln des Menschen. Beides, Ziel und Mittel, kann der Mensch nicht von sich aus erreichen. Nur das Gebet kann ihm weiter helfen. Voll Demut vor der Hoheit Gottes muß der Mensch nicht nur die unaussprechliche Glückseligkeit erbitten, sondern ebenso Gnade und Liebe, um verdienstvoll handeln und dadurch diese erreichen zu können.[13]

Mit der eindringlichen Mahnung, daß das Gebet umso inständiger und unablässiger sein müsse, je größer die Gefahr sei, das Erbarmen Gottes zu verlieren, stellt Savonarola den Bezug zur Gegenwart und seiner Adressatin her: In einer Zeit, in der das Böse immer mehr zunehme, der Glaube völlig verschwinde und selbst in der Kirche nur mehr Frevel und geheuchelte Heiligkeit zu finden sei, ja in der Gutes zu tun als Sünde und eine Sünde als ein gutes Werk gelte, sei das kontinuierliche Gebet um das eigene Heil und das der anderen von absoluter Dringlichkeit.[14]

Unter dem Einfluß der Ausführungen des Aquinaten – dieser Bezug wird aber noch nicht erwähnt[15] – betont Savonarola im Vorwort nicht so sehr die unmittelbare Ausrichtung des Gebetes auf die letzte Glückseligkeit des Menschen, sondern seine Notwendigkeit für die Gestaltung des Lebens, für das gute Handeln des Menschen: Ohne Ausrichtung an Gott kann der Mensch weder erkennen, was das Gute ist, noch es in die Tat umsetzen.

Savonarolas eigenes intensives Bemühen um ein gutes Leben, um die Verwirklichung des dominikanischen Ideals in einem Leben radikaler Armut, des Studiums und der Verkündigung des Evangeliums auf der Basis intensiven Gebetes bildet den Hintergrund, der seinen

[12] Die Vorstellung der Aussagen Savonarolas folgt im groben seinem Vorgehen im Traktat über das Gebet, doch werden einzelne Aspekte systematisierend gebündelt und nur die zentralen Charakteristika herausgearbeitet.

[13] Sermone dell'orazione, 189f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

[14] Ebd., 190f.

[15] Vgl. dazu Savonarolas persönlichen Hinweis auf seine «Nachlässigkeit» in der Angabe seiner großen Quelle, Thomas von Aquin (s.o. Anm. 7).

Aussagen besonderes Gewicht und Glaubwürdigkeit verleiht[16], wenngleich er der Adressatin gegenüber – in Demut und gemäß einem alten Topos – seine Unwürdigkeit für eine so bedeutsame Unterweisung betont, fehlten ihm doch geistliche Erfahrung und Eloquenz.[17] Der eigentliche Lehrer des Gebetes sei der Heilige Geist.[18]

Als erstes Argument für die Notwendigkeit des Gebetes führt Savonarola ins Feld, daß es ein Gebot Gottes sei. Eine gänzliche Vernachlässigung des Gebetes sei daher immer eine Todsünde, eine weniger gravierende Vernachlässigung auf jeden Fall eine läßliche Sünde.[19] Auch bei dieser formal-juridischen Argumentation denkt Savonarola – wie im Vorwort – von Gott her, von Gottes Geboten und seiner Vorsehung für den Menschen, an denen dieser sich ausrichten muß. Das Gebot Gottes ist von eminenter Bedeutung, weil es den Menschen Gottes Willen zeigt; es ist daher fest und unveränderlich.[20] Doch versucht er sofort das Motiv für dieses Gebot einsichtig zu machen: Jeder ist verpflichtet, das eigene Heil zu suchen, das er nur bei Gott über das Gebet finden kann. Ebenso groß ist die Verpflichtung, sich nach Kräften um das Heil des anderen zu bemühen; für Sünder, die sich in der äußersten geistlichen Not befinden, kann dies nur über das Fürbittgebet geschehen.[21] Obwohl Savonarola auch hier mit keinem Wort Thomas erwähnt, erinnern Passagen der Argumentation an Aussagen des Aquinaten in seinem Sentenzenkommentar, die er in der Summa theologiae nicht mehr wiederholt: Begrifflich exakt unterscheidet Thomas zwischen einer festgelegten Verpflichtung zum Gebet, die die ministri Ecclesiae mit ihrem Amt als Mittler zwischen Gott und Menschen betrifft, und einer nicht determinierten Ver-

[16] Savonarolas heiligmäßiges Ordensleben zog viele Menschen an; so schnellte in den sieben Jahren seines Priorats in San Marco die Zahl der Eintritte auf 130 hoch; im Jahrzehnt vorher waren es nicht mehr als 18; nach seinem Tod wurden es auch rapide weniger; 1500: 3; 1501: 8; 1502: 2; vgl. SCHNITZER, Savonarola, 368 (s. Anm. 2).

[17] Sermone dell'orazione, 192 (Ed. Ferrara, s. Anm. 3). Mit Thomas unterscheidet Savonarola zwei Weisen der Erkenntnis, zum einen aufgrund des Studiums, zum anderen aus der Erfahrung; vgl. SCALTRITI, Il Tomismo, 365f. (s. Anm. 1). Gerade für das Gebet ist ihm eine Unterweisung, die nicht nur aus dem Studium stammt, wichtig.

[18] Sermone dell'orazione, 192.

[19] Ebd., 193.

[20] Zur Bedeutung des Gesetzes für Savonarola in Orientierung an der thomanischen Lehre vgl. SCALTRITI, Il Tomismo, 368–370 (s. Anm. 1).

[21] Sermone dell'orazione, 193f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

pflichtung, die jeden Menschen aus der notwendigen Sorge um die geistlichen Güter trifft.[22] Savonarola beschränkt sich auf die zweite Bedeutung – ein interner Hinweis, daß die Adressatin nicht durch ein Gelübde zu bestimmten Gebeten, dem Hl. Officium, verpflichtet ist.

Wenngleich Verpflichtung, sucht Savonarola deutlich zu machen, daß es eine höchst angenehme Pflicht, ein süßes Band der Liebe sei. Denn als Akt der vernunftbegabten Kreatur sei Beten das Bemühen, mit dem eigenen Schöpfer sich zu unterhalten, die eigenen Bedrängnisse seufzend und weinend zu erzählen und voll Hoffnung um Gnaden zu bitten.[23] Gebet ist für Savonarola ein Akt der Vereinigung: Es vereinigen sich der eigene Intellekt mit dem unvergleichlichen göttlichen Licht und der eigene Affekt mit der unermeßlichen göttlichen Güte, und zwar durch das süße Band der Liebe; der Geist (mens) erhebt sich über alles Geschaffene und wird letztlich eine Einheit mit Gott, seinem Schöpfer. In auffallender Weise spricht Savonarola hier vom Dialog mit Gott, dem Schöpfer; das anschließende Gebet, das er in seine Erörterungen einbaut, ist aber, wie meistens, an Jesus gerichtet.[24] Im Hintergrund stehen wiederum thomanische Aussagen. Nach Thomas ist das Gebet ein religiöser Grundakt des Menschen gegenüber Gott, seinem Schöpfer. Betend, und das heißt für Thomas primär bittend, unterwirft der Mensch sich Gott und bekennt ihn als Urheber all seiner Güter.[25] Während Thomas den Schwerpunkt auf den rationalen Akt des Bittens legt, betont Savonarola die Vereinigung von Intellekt und Affekt im Gebetsakt selbst mit Gott. Thomas spricht vorsichtiger, indem er eine Aussage des Johannes von Damaskus aufgreift, vom Aufsteigen des Intellektes zu Gott, von der Annäherung, die sich im Gebet vollzieht, während ihm die Unio das letzte Ziel ist, das der Mensch als endgültige Vollendung, auf Erden aber nur durch eine besondere Gnade erreicht.[26] Der Charakter vertrauensvollen persönlichen Umgangs mit Gott im Gebet ist auch Thomas wichtig; die Formulierung Savonarolas klingt an das Chrysostomus-Zitat bei Thomas an[27], doch betont der Aquinate stärker, daß dieses

[22] 4 Sent 15,4,1 qla 3 c.

[23] Das von Savonarola verwendete Verbum *confabulare* verweist deutlich auf ein Chrysostomus-Zitat, das Thomas heranzieht; vgl. STh II–II 83,2 ad 3; vgl. Sermone dell'orazione, 194f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

[24] Semone dell'orazione, 194f.

[25] STh II–II 83,3

[26] STh II–II 83,1 ad 2.

[27] STh II–II 83,2 ad 3.

Vertrauen erst durch immer neue Gebetserfahrungen wachsen muß, daß genau dieses Hineinwachsen in das Vertrauen zu Gott Ziel des Betens sei.[28] Savonarola erwähnt diesen Aspekt später noch einmal mit derselben Akzentverschiebung gegenüber Thomas: Unter Verweis auf das Beispiel des Mose zeigt er als Gipfel eines häufigen Gebetes das Sprechen mit Gott von Angesicht zu Angesicht. Er betont dies wiederum nicht als besondere Gnade, sondern als durchaus mögliche Erfahrung bei intensivem Gebetsleben. Diese Vertrautheit mit Gott sei aber nicht nur für die Beter selbst erfüllend, sondern führe andere Kreaturen dazu, daß sie diesen so eng mit Gott verbundenen Menschen Verehrung erweisen oder auch gehorchen; Savonarola spielt, ohne den Namen zu nennen[29], darauf an, daß einige Heilige der Vergangenheit durch ihr Gebet den Gehorsam von unvernünftigen Kreaturen erlangten.[30]

Das Elend (miseria), und zwar das Elend der Sünde, das jeden Menschen hindert, Gott zu schauen und dadurch in seinem unersättlichen Sehnen sein Glück zu erlangen, ist für den Frate eine zweite Notwendigkeit, um zu beten. Nicht der schöpfungstheologische Aspekt, der unermeßliche Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf ist Fundament, wie Thomas unterstrich, sondern die Beleidigung Gottes, die als Strafe den ewigen Tod verdient.[31] Wichtig ist Savonarola daher die Frage, ob ein Mensch wissen könne, ob er in der Gnade Gottes

[28] Compendium Theologiae (CTh) II,2. STh II–II 83,2 ad 3; 9 ad 5.

[29] Vielleicht klingt hier die Konkurrenz zu den Minoritenbrüdern nach.

[30] Sermone dell'orazione, 204f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

[31] Ebd., 195f. Ähnlich ist auch die Differnz zwischen beiden in der Auslegung zum Vaterunser: Zur Anrede «Vater» unterstreicht Thomas, welche Würde, Auszeichnung und Nähe zu Gott dem Menschen durch Gott selbst geschenkt ist; eine Gnade, die ihn freilich auch zu Verehrung, Nachahmung, Gehorsam und Geduld gegenüber Gott verpflichtet (vgl. In Orat Dom nr.1028–1032, zit. nach Ed. R.A. VERARDO, Thomas von Aquin, Opuscula Theologica, 2 Bände, Turin-Rom 1954, Bd. 2, 219–235). Viele dieser Aspekte greift Savonarola auf (vgl. Expositio Orationis Dominicae 230f., 239f., 254–256, 269f., Ed. Ferrara, s. Anm. 4), setzt aber gerade in seinen Ausführungen auf der Stufe der *oratio* Schwerpunkte anders: Nicht, daß Gott den Menschen bereits bei der Erschaffung mit der besonderen Würde der Gottebenbildlichkeit auszeichnete, arbeitet er wie Thomas heraus, sondern den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf: geschaffen aus dem Nichts, Staub und Asche ist der Mensch, er kann kein einziges Haar weiß machen; wie ein Toter lebt er in den Dunkelheiten der Unwissenheit, voller Sünden, wie ein Wurm und Dreck vor Gott, der unzählige große, wunderbare, unerforschliche Werke vollbringt. Dieser Gott läßt sich in seiner Güte und Liebe von den sündigen Menschen Vater nennen. (Vgl. Expositio Orationis Dominicae, 255).

sei oder nicht. Mit der Argumentation des Aquinaten – er handelte darüber in einem anderen Kontext[32] – antwortet Savonarola: Da kein Mensch, wenn nicht durch eine besondere Offenbarung, dies mit Sicherheit wissen könne, müsse er ständig in Furcht sein und beten, damit der Schmerz über die Sünden, wenn er es schon nicht in der Vergangenheit war, zumindest in der Gegenwart ausreichend für die Versöhnung mit Gott sei.[33] Als wichtige Komponente des Gebetes wird also sein satisfaktorischer Wert gesehen, ein Aspekt, der in der Tradition von großer Bedeutung war, zusammenhängend mit der Trias Fasten-Beten-Almosen als den Werken der Buße; in diesem Kontext wurde das Gebet auch in den Sentenzen des Petrus Lombardus behandelt; Thomas versuchte, diesen Aspekt stärker zurückzudrängen und den Blick für die grundlegend anthropologische Bedeutung des Gebetes zu schärfen.[34]

In Einklang mit dem Grundanliegen des Aquinaten sieht Savonarola aber auch für Menschen, die sich gewiß sind, in der Gnade Gottes zu stehen, die Notwendigkeit zum Gebet, denn «Wer glaubt zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle» (1Kor 10,12). Kein Mensch wisse, ob er in der Gnade verharren könne – mit zwei auch der Adressatin bekannten Beispielen sucht er dies zu erhärten. Voll Furcht müsse der Mensch also Gott bitten, in seinem Herzen zu wohnen und ihn nicht zu verlassen.[35]

Als notwendig und nützlich betont Savonarola auch das Fürbittgebet für andere – Thomas hingegen unterstreicht gerade für das Fürbittgebet, daß es weniger den Charakter der Notwendigkeit als den der Liebe trage und daher Gott besonders angenehm sei.[36] Kurz erwähnt Savonarola die Notwendigkeit, für das körperliche Wohl anderer zu beten, vorausgehend müsse der Mensch aber nach Kräften selbst zu helfen versuchen; übersteige dies seine Grenzen müsse er Gott bitten, Hilfe zu schicken und ihnen Geduld in ihren Bedrängnissen zu schenken.[37] An erster Stelle muß aber das Gebet für deren geistliche Not stehen.

In der Gegenwart sei diese Not, wie bereits im Vorwort unterstrichen, besonders groß, sie reiche bis hinein in die Kirche selbst, bis

[32] STh I–II 112,5c. Vgl. MAIDL, Desiderii, 188–190 (s. Anm. 9).
[33] Sermone dell'orazione, 196. (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).
[34] MAIDL, Desiderii, 125–140 (s. Anm. 9).
[35] Sermone, 197 (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).
[36] STh II–II 83,7.
[37] Sermone dell'orazione, 198f.

hin zu denen, die selbst Vorbilder eines heiligen Lebens sein sollten. Ja, die Verderbnis des Klerus sei der Grund für die gegenwärtigen Anfechtungen und Unruhen.[38] Savonarola stellte eigens zehn Regeln für die rechte Art des Betens in Zeiten der Bedrängnis zusammen, die er in seinen Fastenpredigten in San Lorenzo in Florenz wohl 1494 und noch einmal 1497 darlegte.[39] Gerade in schwierigen Zeiten bedürfe das Volk der besten Führer und Hirten, die zu trösten, ermutigen und stärken verstehen. Denn angesichts einer großen Drangsal führten Schwachheit und Mangel an natürlichem und übernatürlichem Licht, dessen Kraft im Laufe anhaltender Not zudem geschwächt werde oder ganz verloren gehe, leicht zum Abfall vom Guten. Es reichen daher den geistlich schwächeren Menschen das eigene Licht oder die in der Vergangenheit gehörten Worte nicht aus, sondern sie bedürfen der aktuellen Hilfe von außen.[40] Die Bitte muß sich daher auf die Führer und Hirten richten, daß Gott sie zu Reue und Umkehr führe, aber auch auf die Beter selbst, die inmitten einer Vielzahl von bösen Menschen in besonderer Gefahr seien. Gott möge auf dem Weg der Drangsale Gutes bewirken.[41] Ganz im Geist der thomanischen Gnadenlehre unterstreicht Savonarola, daß neben der äußeren Hilfe auch die innere Hilfe durch die Gnade und die Gaben des Heiligen Geistes nötig sei. Zu bitten ist daher um den Geist der Unterscheidung, d. h. um Lebendigkeit und Scharfsinn der Urteilskraft, um die wirklich guten von den schlechten Menschen unterscheiden zu können; das apokalyptische Gepräge der Aussagen wird bestärkt durch die Berufung auf Christi Wort von den Pseudopropheten (Mt 24,11).[42] Ausdrücklich arbeitet Savonarola die grundlegende Bedeutung des Gebetes für die heilige Mutter Kirche heraus, denn von deren Heil hänge unser geistliches Wohl ab.[43] Diese Mahnung gewinnt besonderes Gewicht vor dem Hintergrund von Savonarolas persönli-

[38] Compendium revelationum, ed. CRUCITTI, Angela, Rom 1974, 1–245 (in Volgare und Latein), hier 142 (Edizione nazionale delle opere die Girolamo Savonarola).

[39] Zu den literarkritischen Fragen s. Girolamo Savonarola, Operette spirituali Vol. II, Ed. FERRARA, Mario, Rom 1976, 313–317 (Edizione nazionale delle opere die Girolamo Savonarola). Hier findet sich auch eine kritische Edition des Textes der Dieci Regole, 173–176.

[40] Ebd., 173.

[41] Sermone dell'orazione, 197. Vgl. auch Dieci regole, 175f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 39).

[42] Dieci regole, 173f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 39).

[43] Sermone, 197f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

chem Engagement, seinem radikalen Einsatz für eine Erneuerung der Kirche, mit der Vision, daß es ausgehend von der Erneuerung in Florenz zu einer Erneuerung der ganzen Kirche kommen könnte.[44] Der Impuls dazu muß durch die Umkehr des einzelnen gegeben werden.

Den grundlegenden Nutzen des Gebetes für den Menschen sieht Savonarola darin, daß ihm die Erfahrung der Vereinigung mit Gott, der Gegenwart seines Schöpfers, den er liebt, eine Glut der Liebe und eine Fülle von Tugenden schenke: Indem sich dem Menschen durch diese Präsenz Herz und Sinn weitet, um Gott immer mehr zu kosten, indem er so überfließt in glühender Liebe, richtet sich sein Sorgen immer mehr auf die göttlichen Dinge, auf die Befolgung der göttlichen Gebote. Wie der, der das Gebet vernachläßigt, unvermeidlich vielen Sünden verfällt, so wird ein dem Gebet hingegebener Mensch reich an Tugenden.[45] Was er als weitere Vorteile – die Zahl sieben verweist auf den Symbolcharakter der Reihung – vorträgt, sind erläuternde Weiterführungen dieses Kerngedankens.[46]

Die Glut der Liebe ist nach Meinung Savonarolas von großem Nutzen für eine Beständigkeit im geistlichen Leben, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Zum einen halte sie den Versucher fern, denn er befürchte, gegen diese Glut der Liebe nicht ankämpfen zu können.[47] Sie führe andererseits zu einem Leben in größerer Reinheit, denn sie sensiblisiere auch für die Kleinigkeiten, für die läßlichen Sünden, die den Menschen für schwerere, auch für Todsünden disponieren. Die Fülle der durch das Gebet erlangten Liebe zu Gott zeige sich schließlich in äußeren Handlungen, die ein Mensch mit grosßem Engagement und fröhlichem Gesicht ausführe, wie auch in Worten, die voll der Liebe zu Jesus Christus seien. Diese Taten entflammten auch andere Menschen, gut zu handeln, mehr als dies Worte, seien sie auch noch so eloquent gesetzt, vermögen.

Auf dem Hintergrund seiner eifrigen Studien der Bücher der Propheten wie auch des Schicksals Jesu und eigener Erfahrungen betont Savonarola aber auch, daß Menschen, je glühender sie Gutes tun und reden, umso heftiger von bösen Menschen geschmäht und verfolgt werden.[48] Auch hier hilft das Gebt weiter: In der vom Gebet genähr-

[44] Vgl. dazu SCALTRITI, Il Tomismo, 348f (s. Anm. 1).

[45] Sermone, 199 (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

[46] Ebd., 199–206.

[47] Ebd., 202. Diesen Gedanken wiederholt Savonarola häufig; vgl. auch Expositio orationis Dominicae, 275 (Ed. Ferrara, s. Anm. 4).

[48] Sermone dell'orazione, 200–203 (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

ten Freude auf das ewige Leben könne der Mensch das gegenwärtige Leiden, wie Paulus sagte (Röm 8,18), nicht nur geduldig, sondern sogar mit Freude ertragen.[49]

Mit aufrichtigem und heiterem Herz könne ein betender Mensch Jesus Christus dienen, denn die durch das Gebet wachsende Liebe mache alles angenehm. Für einen in solcher Weise Liebenden gewinne auch das Schwere, das er aus Liebe tut, höchste Süßigkeit.[50]

Die Erfahrung zeige, daß diese Fröhlichkeit von Menschen, die sich dem Gebet widmen, eine fortwährende sei. Savonarola führt dies zurück auf die gleichsam kontinuierliche Gegenwart ihres geliebten Schöpfers und auf die feste Hoffnung auf die Verheißung Gottes, daß er dem, der bittet, alles gebe, worum er bitte. Diese Hoffnung erzeuge Freude, und die Freude schenke sowohl dem geistlichen wie leiblichen Leben des Menschen Frische und Jugend.[51] Hier gibt Savonarola zunächst keinen Hinweis auf Erfahrungen der Ferne, der dunklen Nacht. Erst später bezieht er ein, daß Menschen, die sich dem Gebet hingeben, nicht immer diese Freude empfinden. Er gibt dafür folgende Erklärung: Die Erfahrung dieser geistlichen Freude komme häufig vor; manchmal verberge Gott aber diese Süßigkeit entweder wegen irgendeiner Nachlässigkeit oder eines Mangels in der körperlichen oder geistigen Disposition des Beters oder um ihn in der Demut zu üben. Daher schärft der Frate ein, daß das Gebet immer aus tiefster Demut kommen müsse, aus dem Bewußtsein, daß der Mensch völlig unwürdig sei, diesen Geschmack wie jede andere Gnade zu erlangen. Nach Kräften müsse sich der Mensch bemühen, den Geist zu Gott erhoben zu halten, Gott als gegenwärtig zu betrachten, alle irdischen Tröstungen zu meiden. Häufig solle er Inkarnation und Passion Jesu Christi wie die Verherrlichung der Heiligen betrachten. Die Erfahrung der geistlichen Tröstung im Gebet hält Savonarola für notwendig, denn nur so könne sich der Mensch ganz von den Äußerlichkeiten der irdischen Dinge losreißen und sich Gott annähern und dadurch vollkommen werden.[52]

Persönlich wird Savonarola nach vielen Erfahrungen der innigen Verbindung mit Gott im Gebet im Kerker Qualen innerer Trocken-

[49] Ebd., 204.
[50] Ebd., 203.
[51] Ebd., 204.
[52] Ebd., 206f.

heit und Gottverlassenheit erleben, auf dem letzten Gang aber wieder Tröstungen erfahren.[53]

Letzter Grund für Notwendigkeit und Nützlichkeit des Gebetes ist nach Savonarola also, daß es Geschmack an den göttlichen Dingen schenke, einen Wohlgeschmack, den alle irdischen Vergnügungen nicht geben können; die Gegenwart des höchsten Gutes sei für den, der dieses über alles liebt, eine unaussprechliche Freude.[54] Gebet und Betrachtung der göttlichen Dinge gelten dem Frate als die vollkommensten Übungen, die ein Mensch auf Erden vollbringen kann, denn sie geben ihm Anteil an einem Funken des ewigen Lebens (scintilla della vita eterna). Wenn sich in diesem Leben einer selig nennen darf, so sicherlich nur ein Mensch, der dem Gebet und der Kontemplation hingegeben, der in Jesus verliebt ist. Der größte Teil unseres Lebens muß daher dafür aufgewendet werden.[55] In seiner Verteidigung des mentalen Gebetes ist Savonarola noch deutlicher: Das Gebet schenkt dem Menschen bereits Wandel im Himmel. Der Mensch darf daher zwar nicht hauptsächlich (principalmente) die geistlichen Freuden ersehnen oder erbitten – an erster Stelle müssen die Ehre Gottes, das Heil seiner Seele und das Heil seiner Nächsten stehen –, doch darf er dies, um Gott noch inniger dienen zu können. Aus dem Kosten des Himmels kann auch der Einsatz für Gott in der Welt, in den guten Handlungen von besonderer Liebesglut durchdrungen sein.[56]

Entgegen der augustinisch-franziskanischen Linie des ekstatischen Verständnisses der Gottesliebe folgt Savonarola dem physischen Verständnis des Aquinaten.[57] Die caritas ist Freundschaft mit Gott. Ebenso wie es nicht gegen eine wahre Freundschaft sei, wenn der Mensch an erster Stelle das Wohl seines Freundes ersehne und an zweiter Stelle bitte, mit ihm in Freude und Liebe zu leben, so könne der Mensch auch bitten, mit Gott in Freude vereint zu werden und am Leben seiner geistlichen Güter teilzuhaben, weil er dabei nichts will, als in all seinen Akten zur Ehre und zum Ruhm Gottes beizutragen.[58]

[53] Vgl. SCHNITZER, Savonarola, 631 (s. Anm. 2).

[54] Sermone dell'orazione, 206 (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

[55] Ebd., 207.

[56] Orazione mentale, 173–175 (Ed. Ferrara, s. Anm. 5).

[57] Zur Unterscheidung vgl. PESCH, Otto Hermann, Liebe, in: EICHER, Peter (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1991, Bd.3, 220–239, bes. 225–230.

[58] Orazione mentale, 175 (Ed. Ferrara, s. Anm. 5).

2. Immerwährendes Beten

In enger Orientierung an Thomas von Aquin entwickelt Savonarola seine Aussagen über die Beständigkeit, das Fortwähren des Gebetes. Daß er sich hierbei auch eingangs explizit – zum ersten Mal – auf Thomas beruft, hängt wohl damit zusammen, daß er einen Gedanken referiert, der ihm als originär und originell thomanisch erscheint: Selbstverständlich könne ein Mensch nicht fortwährend beten, da er sich auch um anderes kümmern müsse. Die Forderung Jesu, immerfort zu beten, beziehe sich auf das Sehnen der Liebe, das den Menschen dazu treibe, immer wieder zu beten; dieses Liebessehnen müsse andauern, zwar nicht dem Akt, aber der Kraft nach, was bei allem Handeln, das aus der Liebe (caritas) heraus geschehe, gegeben sei.[59] Daß dem Frate dieser Gedanke zum Herzstück seines Gebetsverständnisses geworden ist, ist bereits aus dem ersten Kapitel offenkundig.

Als Erklärung für das Fortwähren des Gebetes – für Thomas ist dabei der eben zitierte Gedanke zentral – stellt Savonarola, ohne eine Wertung vorzunehmen, noch andere Deutungsmöglichkeiten vor, die der Aquinate eher beiläufig erwähnt.[60] Auch das gute Handeln bringt Savonarola nicht in inneren Zusammenhang mit dem Sehnen der Liebe wie Thomas, sondern als eine weitere Deutungsmöglichkeit.[61] Ohne die exakte begriffliche Zuordnung des Aquinaten, aber unter Rückgriff auf die von diesem im Sentenzenkommentar angegebene Quelle[62] führt er eine Konkretion dieses guten Handelns an: Wenn der Beter einem anderen Almosen oder andere Wohltaten erweist, so werden diese Akte des Mitleids und der Frömmigkeit für ihn beten – Thomas spricht von der Wirkung, die das eigene Tun hat: Der Empfänger wird für den Geber beten; so setzt sich dessen Gebet fort, auch wenn dieser gerade ruht.[63] Savonarola unterstreicht diesen Aspekt, seinem Grundanliegen einer moralischen Umkehr und Erneuerung entsprechend, mit Nachdruck; er nennt dabei die klassischen Anliegen alttestamentlicher Propheten, seine reichen Vorbilder, die in

[59] Sermone dell'orazione, 208 (Ed. Ferrara, s. Anm. 3). Vgl. STh II–II 83,14 c.

[60] STh II–II 83,14 ad 4. Savonarola betont, daß fortwährend bete, wer immer zu den angemessenen Zeiten bete, seien sie von den Statuten der Kirche festgelegt, wie das Stundengebet, oder durch ein Gelübde einer Person oder durch eine Notlage (vgl. Sermone dell'orazione, 208, Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

[61] Ebd., 209.

[62] Vgl. 4 Sent 15,4,2,3 ad 2: Vitas Patrum.

[63] STh II–II 83, 14 ad 4.

Form der sieben Werke der Barmherzigkeit, wie auch die Kunstgeschichte bezeugt, nahegelegt wurden: Almosen geben, Witwen und Waisen verteidigen, die Traurigen trösten, die von bösen Menschen Unterdrückten nach Kräften aufrichten; all dies geschehe zur Ehre Gottes.[64]

Als weiteren zu dieser Thematik gehörigen Aspekt behandelt Savonarola wie Thomas – ihm auch explizit folgend – die Frage, wie lange der eigentliche Gebetsakt sein solle: Thomas' Aussage, daß, da die Länge im Verhältnis zum erstrebten Ziel stehen müsse, ein Gebet nur so lange andauern solle, als es nützlich ist, um die Glut des inneren Sehnens zu entfachen[65], wird zur Kernaussage für Savonarola in der Wesensbestimmung des Gebetes. Ein Fortführen des Gebetes, auch wenn sich bereits Widerwillen einstelle, sieht er als höchst gefährlich an: Da der Mensch im Gebet keinen inneren Trost mehr finde, suche er später äußeren, sinnlichen Trost; dies führe häufig zu Zerstreuung.[66] Umgekehrt weist er in der Verteidigung des mentalen Gebetes darauf hin, daß es keine Entschuldigung sei, wenn Laien betonten, sie könnten wegen ihrer Sorge um weltliche Dinge die Sammlung für das innere Gebet nicht finden. Grund dafür sei ihre zu große Verstrickung, ihre zu große Liebe zu den weltlichen Dingen. Jesu Forderung, immerfort zu beten, gelte auch den Laien, auch sie können zu gewissen Zeiten ihren Geist vor Gott sammeln und beten, sowohl vokal wie mental.[67]

Nach einer guten Vorbereitung – Savonarola gibt hierzu vielfache Ratschläge[68] – müsse der Mensch, wenn er merke, daß sein Geist aufgerüttelt sei, unter Seufzern und Tränen oder auch mit innerer Freude – ganz wie der Geist ihn lenke – sein Gebet verrichten, aber nur so-

[64] Sermone dell'orazione, 209f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

[65] STh II–II 83,14 c.

[66] Sermone dell'orazione, 210f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 3).

[67] Orazione mentale, 127f. (Ed. Ferrara, s. Anm. 5).

[68] Notwendig sei zum einen die vollkommene Lösung von allen irdischen Dingen (vgl. Sermone dell'orazione, 220 (Ed. Ferrara, s. Anm. 3). Auch Thomas betont, daß die zeitlichen Güter nur sekundär erstrebt werden dürfen, insofern sie auf dem Weg zum Heil dienlich sind. Er arbeitet dabei aber stärker den positiven Wert der irdischen Güter heraus: Die *temporalia* sind uns gegeben für den Unterhalt unseres leiblichen Lebens und als organische Grundlage für unsere Tugendakte; Gott sorgt auch für sie vor; ihre Gewährung kann unser Vertrauen in Gottes Vorsehung stärken (vgl. MAIDL, Desiderii 239–243, s. Anm. 9). Außerdem helfe die möglichst fortwährende Betrachtung von Leben und Leiden Christi wie auch der Werke der Schöpfung oder auch der heftigen Strafen der Hölle (vgl. Sermone, 206, 211, 221, s. Anm. 3).

lange diese Glut (fervor) andauere. Dann solle er sich erheben und andere gute Taten vollbringen und schließlich wieder zum Gebet zurückkehren.[69] Auf diese Weise werde allmählich beim Beten und guten Handeln die Glut andauern und das Herz des Menschen in kurzer Zeit voll Frieden und Heiligem Geist sein.[70] Wenn man im Gebet im Herzen angerührt werde, solle man sich dieser Empfindung, wenn keine andere Verpflichtung bestehe, hingeben, solange sie andauere, denn man könne sicher sein, daß dies die Präsenz des Bräutigams Jesu sei. Savonarola gibt aber dann doch den Rat, sich einem geistlich erfahrenen Begleiter anzuvertrauen, daß nicht doch der Teufel, verkleidet in eine Lichtgestalt, den Menschen in sein Netz fangen könne.

Der Frate ist der Überzeugung, daß ein auf diese Weise beständig vollzogenes Gebet den Menschen in kurzer Zeit zu einer solchen liebevollen (süßen) Empfindung im Herzen führe, daß das Gebet nicht mehr eine Unterhaltung auf Erden, sondern ein fortwährendes Gespräch im Himmel mit dem geliebten Bräutigam Jesus sein werde.[71] Die Empfindungen, die Erfahrungen von Trost, Freude oder Tränen der Reue sind ihm entscheidend. Er bewegt sich also mehr in dem Bereich, den Thomas der *devotio* und auch der *contemplatio* zuweist.[72]

Ganz Savonarolas persönlichem Zeugnis entsprechend folgen einige Hinweise aus seiner persönlichen Erfahrung. Gegenüber vorgeformten Gebeten oder Psalmen, die bereits die Länge des Gebetes vorgeben, bevorzugt er die im Dominikanerorden geübte Gebetsweise des *breviter et succincte* und der *orationes furtivae*[73], die selbst in Kniebeugen bestehen können.[74]

3. Qualität und Wirkung des Gebetes

Im dritten Teil – über Qualität und Wirkung - des Gebetes greift Savonarola viele Aspekte auf, die Thomas in der STh entfaltet, ohne sich jedoch auf ihn zu beziehen. Als drei Hauptfrüchte des Gebetes arbeitet er wie Thomas heraus, daß es verdienstlich sein, die Gewäh-

[69] Wie Thomas verweist Savonarola mit einem Zitat aus Augustins Brief an Proba über das Gebet auf das Beispiel der ägyptischen Mönche, die jeweils kurz, aber häufig beteten. Bei andauernder Aufmerksamkeit solle es aber nicht schnell abgebrochen werden. Vgl. MAIDL, Desiderii, 211f (s. Anm. 9).

[70] Sermone dell'orazione, 211 (s. Anm. 3); Orazione mentale, 172f. (s. Anm. 5).

[71] Ebd., 213f.

[72] Vgl. STh II–II 82,4; 180,7.

[73] Vgl. dazu MAIDL, Desiderii, 275 (s. Anm. 9).

[74] Sermone 213 (Ed. Ferrara, s. Anm. 3). §

rung des Erbetenen erlangen und geistliche Süße und Trost bringen könne.[75] Den Aspekt des Verdienstes behandelt Savonarola sehr kurz: Je mehr ein Gebet der Liebe entspringe, umso verdienstvoller ist es. Am verdienstvollsten ist es daher, für den Feind zu beten, denn dies zeugt von einer vollkommenen Liebe[76] – auf diesen Hinweis reduziert Savonarola die Problematik dieser ethischen Hochforderung Jesu, die Thomas differenziert darlegt.[77]

Tiefste Demut als Grundhaltung betont Savonarola als Voraussetzung, soll das Erbetene gewährt werden, denn von sich aus könne der Mensch nichts, sei er reiner Sünder, unwürdig aller Wohltaten Gottes; von Gott allein kommt das Gute, all unsere guten Taten kommen von ihm, er wirkt sie durch uns, wir sind wie ein Werkzeug in der Hand Gottes. Daher haben wir keinen Grund uns zu rühmen, sondern schulden Gott unseren Dank.[78] Das Bild vom Werkzeug (instrumentum) in der Hand Gottes ist eine von Thomas häufig und in verschiedenen Kontexten gebrauchte Metapher.[79] In Hinsicht auf den Menschen als ein beseeltes Instrument Gottes (instrumentum animatum) betont der Aquinate immer, daß er nicht nur wie ein unbeseeltes Werkzeug bewegt wird, sondern kraft seines freien Willens sich auch selbst bewege, frei handle.[80] Die extreme Formulierung Savonarolas, daß Gott alle guten Taten durch uns wie durch ein Werkzeug in seiner Hand wirke, ohne auch auf das Mitwirken des Menschen hinzuweisen, erinnert sehr an ein Gebet, das Thomas zugeschrieben wurde, wohl aber nicht von seiner Hand stammt.[81]

Als weitere Bedingungen für die Erhörung des Gebetes beschreibt Savonarola die von Thomas im Sentenzenkommentar und in der STh aufgeführten Bedingungen *ad salutem*, *pro se* – denn der andere kann auch unwürdig sein –, *perseveranter* – denn Gott wartet auf den geeigneten Zeitpunkt, um zu gewähren; oft will er durch ein Hinausschieben den Menschen dazu führen, im Guten gefestigt und noch

[75] Vgl. STh II–II 83,15 mit Sermone dell'orazione, 214 (s. Anm. 3).

[76] Sermone, 214 (s. Anm. 3).

[77] STh II–II 83,8.

[78] Sermone, 215 (s. Anm. 3).

[79] Von besonderer Bedeutung dabei die Bestimmung der Sakramente als *instrumenta salutis/gratiae* und der *humanitas* Christi als *instrumentum coniunctum* mit seiner *divinitas* (STh III 62,5c).

[80] Vgl. STh I–II 68,3 ad 2; III 64, 8 ad 1.

[81] So im Gebet des Sehnens nach dem Himmel. Vgl. dazu MAIDL, Lydia, Gebet eröffnet Geschichte. Thomas von Aquin und Johann Michael Sailer zum Beten des Menschen, in: *MThZ* 45 (1994) 577–588, hier 586.

demütiger zu werden. Halte der Mensch diese Bedingungen ein und bitte voll Vertrauen, dürfe er der Erhörung gewiß sein.[82] Hier schiebt der Frate einige Differenzierungen – sie lassen nicht die konkreten Probleme anklingen, die Thomas anspricht[83] – zur vorausgehenden generellen Konstatierung nach, daß der Mensch gemäß Jesu Verheissung (Mt 7,7f.) alles, worum er bitte, empfangen werde.[84]

Die dritte Frucht, das Empfangen von geistlichem Trost im Gebet, stellt einen besonderen Anspruch: Der Beter muß durchgehend konzentriert sein; es reicht nicht – wie bei den beiden anderen Früchten – die Kraft der ersten Konzentration aus.[85] Daß Savonarola gerade dieser Aspekt besonders wichtig ist, ist aus den vorausgehenden Ausführungen bereits klar. Hier zeigt er es, indem er mit der Empfehlung verschiedener Gebetsweisen, die die Heiligen pflegten, praktische Hilfestellung zu geben sucht. Er denkt dabei sicher insbesondere an seinen Ordensvater Dominikus, von dem neun Weisen des Gebetes überliefert wurden;[86] zwei davon erwähnt Savonarola: sich auf die Erde niederwerfen und in Kreuzform stehend beten. Als weiteren Ansporn erwähnt er das Singen eines Psalms. Zugleich ermutigt er aber jeden, seine Gebetsweise zu finden; alles, was einem Menschen zu Hingabe und Betrachtung verhilft, kann angewendet werden.[87]

4. Verinnerlichung der Frömmigkeit: der innere Kult des einzelnen Christen

Ein besonderes Anliegen ist Savonarola die Problematik des lauten und leisen Betens. Aus dem eigenen Traktat zu diesem Thema ist deutlich, daß der Frate dabei gegen Mißverständnisse und Fehlformen in seiner Zeit ankämpfen will: Beim Gottesdienst beschränke sich das Volk darauf, laut zu singen oder zu sprechen; inneres Beten wird allein den Mönchen zugewiesen. Argumente für das vokale Gebet werden ganz verschiedene vorgebracht: Es sei das Gebet nach dem Vor-

[82] Vgl. STh II–II 83,15 ad 2; Sermone dell'orazione, 215f. (s. Anm. 3).

[83] Vgl. MAIDL, Desiderii, 233–245 (s. Anm. 9).

[84] Sermone, 205f. (s. Anm. 3).

[85] Savonarola greift dabei ein Bild auf, das Thomas im Sentenzenkommentar, nicht in der STh, zur Veranschaulichung für das Immerwähren des Gebetes gebrauchte: Wer einen Stein wirft, gibt den ersten Anstoß, im Flug verbleibt dem Stein die Kraft des Wurfes; vgl 4 Sent 15,4,3,4c. Sermone, 217 (s. Anm. 3)

[86] Vgl. TAURISANO, Ignazio, Quomodo Sanctus patriarcha Dominicus orabat, in: *ASOP* XV (1922) 93–106.

[87] Sermone, 217 (s. Anm. 3)

bild Christi und der Lehre der Heiligen Schrift; es bringe mehr Früchte, da es dem Menschen selbst und auch anderen hilfreich sei. Das mentale Gebet komme den Engeln zu, nicht den Menschen; da in ihm der Mensch leicht ins Phantasieren komme, habe der Teufel gute Angriffspunkte; im mentalen Gebet finde der Mensch oft zu geistlichem Trost und besonderen Gefühlsregungen, die er auf Erden, der Zeit des Kampfes und der Buße, noch nicht suchen dürfe.[88] Savonarola weist diese Einwände in beiden Schriften mit ähnlicher Argumentation, in den Grundgedanken orientiert an Thomas, entschieden zurück, mit dem Ziel, besonders zum mentalen Gebet zu ermutigen. Dabei hat er grundlegend das persönliche Einzelgebet im Blick: Als innerer Akt der Gottesverehrung ist jedes laute Gebet nur dann Gebet, wenn es mit innerem Beten verbunden ist; zumindest zu Beginn muß durch den inneren Akt ein erster Impuls gegeben werden. Umgekehrt muß das innere Gebet nicht immer mit stimmlichem Ausdruck verbunden sein, denn der Geist kann sich auch ohne Worte zu Gott erheben, und auch die Bitte muß nicht laut ausgesprochen werden, sondern es reicht das Sehnen des Geistes.[89] Wenn ein Mensch also nicht durch ein Gelübde oder ein kirchliches Gebot zum lauten Gebet – das Stundengebet mußte laut gebetet werden – verpflichtet sei, stehe es ihm frei, auch nur leise zu beten. Savonarola sieht unter Berufung auf Augustinus und Thomas den Sinn von lautem Vortrag und anderen körperlichen Gesten darin, daß sie Hilfen, Werkzeuge sein können, um den Geist zu Gott zu erheben.[90] Im Sinne dieser Instrumentalität sollte beim lauten Sprechen von vorgegebenen Gebeten die Aufmerksamkeit nicht mehr auf die Aussprache der Worte oder das Herausfinden ihres Sinnes gerichtet sein als auf Gott selbst.[91] Wenn der Geist zu Gott erhoben sei und die lauten Worte hinderten, müsse sie der Beter weglassen, um ganz mit Gott vereint sein zu können. Dazu rät Savonarola sogar denjenigen, die zum lauten Gebet verpflichtet seien; sie sollten es abbrechen und zu einem anderen Zeitpunkt wiederaufnehmen, denn, wenn das Ziel erreicht sei, sei das Mittel zum Ziel überflüssig.[92]

[88] Vgl. Orazione mentale, 161–164 (s. Anm. 5).

[89] Ebd., 168.

[90] Ebd., 168f. Vgl. STh II–II 83,12. Dazu MAIDL, Desiderii, 268–271 (s. Anm. 9).

[91] Orazione mentale, 167 (s. Anm. 5); vgl. STh II–II 83, 13c.

[92] Orazione, 168f. (s. Anm. 5); Sermone, 217f. (s. Anm. 3) Vgl. dazu STh II–II 83,12c.

Während Thomas bei den äußeren Zeichen stärker den Charakter der Hilfe betont, unterstreicht Savonarola den Aspekt des Hinderlichen. Den Hintergrund benennt er klar: Es gäbe in der Gegenwart viele Männer und Frauen, die sich jahrelang dem lauten Gebet und Zeremonien hingegeben haben und trotzdem die gleichen geblieben sind; ohne Geist und Geschmack für das Göttliche sind sie weiterhin Liebhaber des Irdischen, zeigen keine Reue, sondern Neid, Stolz und Hartherzigkeit. Die Diagnose Savonarolas: Ritualisierung, Veräußerlichung verhinderten, daß sie von Gott erleuchtet wurden und innere Freude erhielten; daher zerstreuen sie sich mit äußerlichen Tröstungen.[93] Die Mahnung Savonarolas gilt daher jedem Christen, egal welchen Standes: Im Bemühen, sich durch Reue und Beichte von den Sünden zu reinigen, die Sorge um die irdischen Dinge zu lassen und in Glaube und Liebe gute Werke zu tun, hilft die Hingabe an das wahre Gebet, d. h. das mentale Gebet, das, so wie es der heilige Geist jedem eingibt, durch das vokale Gebet unterstützt werden soll: Es führt den Beter immer mehr von der Liebe zum Irdischen weg und läßt ihn die Liebe Christi erlangen.[94]

Bisweilen folge daraus eine so starke geistige Erhebung, daß die Seele alles Irdische vergißt, ja nicht einmal mehr weiß, wo sie sich befindet, völlig außer sich ist. Mit Thomas betont Savonarola, daß eine solch intensive geistige Erfahrung oft wiederum körperlichen Ausdruck suche, in Ausrufen der Freude oder anderen Akten[95] – von Savonarola selbst wird dieses berichtet.[96] Gott werde es bei wirklichen Erfahrungen seiner Gegenwart nicht zulassen, daß dieses, wenn es in der Öffentlichkeit geschieht, sich zum Ärgernis, sondern zur Erbauung anderer auswirke.[97]

Einen anderen Aspekt, den Thomas im selben Kontext erwähnt, läßt der Frate aber außer Acht, was besonders verwundert, da er auf die Reinigung von der Sünde besonderen Wert legt: Zum inneren Beten kann das stimmliche hinzukommen als eine Art Erstattung des Geschuldeten, indem der Mensch mit allem, was er von Gott empfangen hat, Gott dient, d.h. nicht nur mit dem Geist, sondern auch mit dem Leib; besonders bei satisfaktorischen Gebeten sei dies ange-

[93] Orazione, 183–185 (s. Anm. 3).
[94] Ebd., 184f.
[95] Sermone dell'orazione, 218–220 (s. Anm. 3). Vgl. STh II–II 83,12c.
[96] Vgl. SCHNITZER, Savonarola, 615 (s. Anm. 2).
[97] Orazione mentale, 181f. (s. Anm. 3).

messen.[98] Savonarola stellt wiederholt das Beten der Engel als Ideal vor Augen: Das mentale Gebet ist die Art, in der auch Engel beten, und daher denen eigen, die schon beginnen, das Unterpfand des ewigen Lebens zu kosten.[99] Den Engeln müssen wir ähnlich werden in der Reinheit, der Liebe und der Kontemplation in diesem Leben, damit wir dann fähiger sind, die ewige Seligkeit zu empfangen, denn wir werden an derselben Herrlichkeit teilhaben wie die Engel.[100] Daneben betont er durchaus, daß das Überfließen der inneren Freude auf den Leib, so daß auch dieser eine ungewohnte Süßigkeit verspüre, eine Teilhabe an dem ewigen Leben nach der Auferstehung sei, weil die Herrlichkeit der Seele dann auf den Leib überströmen werde und beide sich im lebendigen Gott freuen werden.[101] Das Streben des Menschen muß also nach engelgleicher Reinheit und Liebe Gottes gehen; die leiblichen Akte sind notwendige Hilfen, weil der Geist des Menschen oft schwach ist, Hilfen, die aber bei zunehmender geistlicher Vollkommenheit immer mehr wegfallen werden. Die vollkommene Seligkeit des Menschen ist freilich wiederum eine leiblich-seelische.

Die notwendige Zusammengehörigkeit aller inneren Akte der Gottesverehrung exemplifiziert der Frate in seiner Auslegung des Vaterunsers, in der er ein altes vierstufiges Schema aus der monastischen Tradition aufgreift[102]: *legere, meditari, orare* und *contemplari* seien die inneren Akte des Kultes, auf die alle äußeren Zeremonien hingeordnet sein müssen.[103] Nicht als den spezifischen geistlichen Weg eines höheren Standes sieht er diese Akte, sondern als notwendiges Bemühen für jeden Christen. Denn durch diese Akte des Intellekts können Hoffnung, Liebe, Hingabe und andere affektive Akte entfacht werden, so daß der Mensch Gott mit allen seinen Kräften, Intellekt und Affekt, preise und in der Erkenntnis und Liebe Gottes wie auch des Nächsten vollkommen werde. Um zu diesem Gipfel des geistlichen

[98] Vgl. STh II–II 83,12c. MAIDL, Desiderii interpres, 269f (s. Anm. 9).

[99] Sermone dell'orazione, 219 (s. Anm. 3).

[100] Orazione mentale, 178f. (s. Anm. 3).

[101] Sermone, 220. (s. Anm. 3).

[102] Zum monastischen Hintergrund vgl. MAIDL, Desiderii, 113f (s. Anm. 9).

[103] In der *lectio* wird versucht, den Literalsinn der Heiligen Schrift zu ergründen; doch soll dies nicht so sehr durch das Studium von Kommentaren geschehen, als vielmehr mit Hilfe des übernatürlichen Lichtes, um das der Mensch Gott zu Beginn bittet, und aus der eigenen Erfahrung. Der Meditierende forscht nach den verborgenen mystischen Sinngehalten des Textes. Wer zu dieser geistlichen Einsicht gelangt ist, will das Erkannte in die Tat umsetzen, so daß er im Gebet Gott bittet, ihn durch seine Gnade zur Liebe und zum Handeln zu führen.

Lebens zu gelangen, bedarf es aber einer beständigen Übung.[104] Später nimmt er diese euphorische Bejahung zurück: Nur wenige gelangen zur Kontemplation, da sie große innere Reinheit und Ruhe verlange, die sich erst allmählich auf dem aufgezeigten Stufenweg einstellten.[105] Was die *sancti viri* auf dieser höchsten Stufe kosten und sehen, sei individuell sehr unterschiedlich. Auch könne es nicht in Worten ausgedrückt, sondern nur angedeutet werden, um die noch Unerfahrenen in der Sehnsucht danach anzustacheln, dies nicht zu wissen, sondern auch selbst zu erfahren.[106]

Diese vier Schritte des Eindringens in die Worte der Heiligen Schrift und des Fruchtbarmachens für das eigene Leben wendet Savonarola exemplarisch am Vaterunser an. Das Gebet des Herrn wählt er zum einen, weil es allen vertraut sei, zum anderen, weil er es als Schlüssel zum Verständnis der anderen biblischen Texte betrachtet.[107]

Bei zahlreichen inhaltlichen Parallelen[108] und bereits erwähnten Differenzen ist ein markanter Unterschied zu ergänzen: Thomas gibt in der Auslegung der Bitte «Adveniat regnum tuum ... » für das «Reich Gottes» zwei Deutungsmöglichkeiten: Christi Herrschaft über die ganze Welt möge sich durchsetzen, indem alle ihm unterworfen werden; vollendet werde dies erst am Ende der Zeit sein. Es könne aber auch das Reich des Paradieses gemeint sein, wohin wir zu gelangen bitten.[109] Savonarola setzt das Reich Gottes mit dem ewigen Leben gleich und kontrastiert dieses mit unserem irdischen Dasein als Pilger im Tal des Elends (in hac valle miseriae); die Bitte ziele darauf, daß wir dieser Welt schnell entrissen werden.[110] Während der Aquinate in der Bitte auch die eschatologische Vollendung der Schöpfung, und zwar in der universalen Weite, eingefangen sieht, beschränkt sich Savonarola auf die Perspektive des einzelnen mit seinem Streben nach dem persönlichen Heil, das er im Entfliehen aus dem immer notwen-

[104] Expositio Orationis Dominicae, 227–230 (Ed. Ferrara, S. Anm 4).

[105] Ebd., 266.

[106] Ebd., 268f.

[107] Ebd., 229.

[108] Vgl. z.B. die Auslegung zu *Pater noster* bei Savonarola, Expositio Orationis Dominicae, 239f. (meditatio), und Thomas, In Orat Dom (nr.1029–1032) (s. Anm. 31).

[109] In Orat Dom (nr.1052–1054) (s. Anm. 31).

[110] Expositio Orationis Dominicae, 259f. (s. Anm. 4).

dig leidvollen irdischen Zustand findet.[111] Auf derselben Linie einer Verschiebung in der Wertung liegt es, wenn Savonarola zur vierten Bitte zwar wie Thomas hinweist, daß mit dem Brot sowohl das geistliche Brot von Wort und Sakrament Gottes wie auch der leibliche Unterhalt gemeint seien[112], aber auf keiner der Stufen auf einen von Thomas unterstrichen Aspekt eingeht: Wenn wir um etwas bitten dürfen, das uns im irdischen Leben vollkommen gewährt werden kann, so soll uns daraus das Vertrauen erwachsen, daß Gott auch die ersten drei Bitten, deren Anbrechen wir im Irdischen nur erfahren können, einst vollkommen erfüllen wird.[113]

III. Zusammenfassende Wertung und Ausblick

Stilistisch unterscheiden sich beide Denker eminent: Thomas ist bemüht um begriffliche Schärfe, Kürze, klare und stringente Argumentation. Savonarola schreibt sehr leidenschaftlich und engagiert; immer wieder geht die Darstellung über in ein persönliches Gebet. Ständig versucht er den Bezug auf die Situation seiner Adressaten und seiner Zeit herzustellen.

In der Terminologie zeigt er sich geschult an jener des Thomas, übernimmt dabei aber nicht alle Feinheiten der Unterscheidung. Im Aufbau bemüht er sich generell um Einprägsamkeit; die pädagogische Vermittlung ist ihm wichtiger als eine klare systematische Scheidung; so kommt es oft zu logischen Unklarheiten, Doppelungen, variierenden Wiederholungen, um eine Sache mit möglichst vielen Facetten einzuprägen.

Inhaltlich beruft sich Savonarola zwar in den erwähnten Schriften nur wenige Male direkt auf Thomas – besonders dort, wo ihm ein Gedanke als besonders originell erscheint –, die Grundgedanken hat er ihm aber entlehnt. Dabei zeigt er sich nicht nur mit der Summa theologiae vertraut, sondern auch mit dem Sentenzenkommentar und mit Thomas' Predigten über das Vaterunser.[114] Im einzelnen zeigen

[111] Vgl. ähnlich auch die Aussagen zur dritten Bitte; vgl. Savonarolas Expositio Orationis Dominicae, 260f., 273 (s. Anm. 4) mit Thomas, In Orat Dom (nr. 1060–1069) (s. Anm. 31).

[112] Expositio Orationis Dominicae, 234f., 244–246, 261f., 274; In Orat Dom (nr. 1070–1079).

[113] In Orat Dom (nr. 1071).

[114] Zu seiner umfassenden Thomaskenntnis vgl. SCALTRITI, Il Tomismo, 363 (s. Anm. 1).

sich deutlich verschiedene Akzentuierungen, die sich auf folgende Grunddifferenzen zurückführen lassen:

Thomas setzt das Gebet in wesentlichen Zusammenhang mit der Tugend der Hoffnung: Im Gebet spricht der Mensch sein Sehnen und seine Hoffnung vor Gott aus, er soll wachsen im Vertrauen auf diesen. Dadurch wird er gestärkt auf seinem Weg des Lebens, wird er fähig, gegen die Schwierigkeiten anzukämpfen, sich all dem Harten zu stellen, immer wieder neu Kräfte für die Gestaltung seines Lebens aufzuwenden, im Vertrauen, daß er zum letzten Ziel, zur vollen Erfüllung all seiner Sehnsüchte gelangen wird, zum letzten Glück bei Gott. Von Bedeutung ist ihm daher die Ausrichtung des Gebetes als eines Aktes der praktischen Vernunft auf die konkrete Lebensgestaltung; es ist primär Bitte, Bitte um den rechten Lebensweg und im letzten Bitte um die Vereinigung mit Gott; im Irdischen wird diese Unio dem Menschen nur durch außergewöhnliche Gnade zuteil. Was ihn vielmehr stärkt in der Hoffnung und im Vertrauen, daß auf Gott ganz und gar Verlaß ist, ist die Erfahrung, daß er einzelne irdische Güter, um die er gemäß den Bitten des Vaterunsers auch bitten darf, von Gott in vollkommener Weise erlangt: Der Gott, der dies schenkt, wird auch in den himmlischen Gütern in der Ewigkeit vollkommene Erfüllung schenken.

Hingegen unterstreicht Savonarola den Zusammenhang des Gebetes mit der *caritas* – für Thomas ist das Sehnen der Liebe als *causa* des Gebetes von Bedeutung, er ordnet dies direkt – und hier ist er begrifflich differenzierter – der *devotio* als dem willentlichen Akt der Gottesverehrung zu. Durch diese andere Zuordnung betont Savonarola stärker das Ziel als den Weg, stärker den Menschen, der im Gebet bereits einen Vorgeschmack des Himmels findet, als den Menschen, der darin in seinem Unterwegssein, als *homo viator* in allen Beschwerlichkeiten gestärkt wird. Der Mensch wird für Savonarola fähig, diese Nöte zu bewältigen, weil alle Akte aus der Erfahrung der Süßigkeit Gottes ebenfalls eine Süßigkeit gewinnen; weil der Mensch sie aus Liebe zu Gott tut. Dabei betont Savonarola noch stärker als Thomas die unendliche Distanz zwischen dem sündigen Menschen und Gott, während der Aquinate die geschöpfliche *relatio* des Menschen zu Gott als Fundament für sein Beten aufweist. Völlige Lösung vom Irdischen mit all seinen Verlockungen, Konzentration auf das innere religiöse Leben fordert daher der Frate, damit die totale Hingabe an Gott möglich sei. Im Vergleich mit der Rigorosität Savona-

rolas mißt Thomas den zeitlichen Gütern und der Leiblichkeit des Menschen stärkeres Gewicht bei.

In der eschatologischen Spannung setzen beide deutlich andere Akzente. Zu beachten sind dabei der unterschiedliche zeitgeschichtliche Hintergrund und die unterschiedlichen Intentionen mit den Werken. Thomas entwickelt seine Aussagen primär in Werken, in denen es ihm um die systematische Darlegung von theologischen Problemen geht, die die Thematik involviert. Savonarola hat praktisch-pädagogische Intentionen mit einem dezidiert politischen Interesse.

Thomas unterstreicht zugleich die Vorläufigkeit alles Irdischen wie dessen Bedeutung für die noch ausstehende ewige Vollendung. Der Schwerpunkt liegt auf der Tugend der Hoffnung als zentralem Ausdruck für das Dasein des Menschen als *homo viator*. Ontologische Kategorien bilden die Basis der Überlegungen.

Bei Savonarola läßt sich eine Spannung ausmachen: Für die geistliche Erfahrung betont er, daß der Mensch durch ein intensives christliches Leben sich bereits auf Erden vom Irdischen lösen und mit Gott wie im Himmel verkehren könne. Die Tugend der *caritas*, das Verkosten der Liebe Gottes steht als Leitbild im Mittelpunkt. Dieses liebende Gott-Anhangen kontrastiert er mit der Anhänglichkeit des Menschen an das Irdische. In Radikalität fordert er daher die Abkehr vom Irdischen, betont er die Welt als Jammertal. Dieser Ansatz führt zu einer spannungsvollen Konsequenz: Der Vergänglichkeit der Welt korrespondiert zum einen ein Reich Gottes, das als jenseitige Größe gedacht wird. Zum anderen bewegen ihn die persönliche Erfahrung der Nähe Gottes und die Überzeugung, daß dieselbe jedem zuteil werden kann, zu radikalen aszetischen, ethischen und politischen Forderungen, die zum Aufbau des Reiches Gottes bereits auf Erden führen sollen. Während der Gedanke einer jenseitigen Endgestalt wohl primär aus der Kontrastierung, aber auch als bleibender Trost und Verheißung bei allem irdischen Scheitern zu sehen ist, bestimmt der letztere sein persönliches Agieren: Er übt eine mit den Schreckensbildern der Apokalyptik angereicherte scharfe Kritik am gelebten Christentum seiner Zeit, die sowohl kirchliche Würdenträger, Mönche und sonstige Religiosen wie auch alle Laien betrifft. Sein Hauptvorwurf ist, daß sie zu große Liebe zur Welt und zu wenig Liebe zu Gott zeigten. Immer wieder findet sich daher die Mahnung, sich vom Irdischen, vom Streben nach Ruhm, Reichtum und Vergnügen in dieser Welt zu lösen, einfach, arm, sittlich gut zu leben, auf Ausgleich

der großen sozialen Unterschiede zu sinnen.[115] Mit dieser prophetischen Kritik hatte er Erfolge: Die Reform des Klosterlebens in San Marco in Orientierung an der ganzen Strenge der Regel zog eine überwältigende Anzahl von Novizen an; aus einer allgemein verbreiteten Furcht vor dem Weltende und dem strengen Zorngericht Gottes kam es in Florenz zu einem Sittenwandel; nach der Vertreibung der Medici versuchte Savonarola eine politisch-gesellschaftliche Gestaltung im Dienst des Evangeliums: der einzelne solle seine Fähigkeiten und Tugenden zum Wohl aller einsetzen, es solle Ausgleich, Gerechtigkeit im Staat geschaffen werden, ein Reich mit Christus an der Spitze.[116] Starke millenaristische Hoffnungen, konzentriert auf Florenz, dominieren in dieser Zeit Savonarolas Schriften und Predigten[117]: Gottes Reich auf Erden sollte von Florenz aus anbrechen.[118]

Als Weg zur Reform ist ihm das Gebet von großer Bedeutung: Wie gegenwärtig Gebet und Gottesdienst praktiziert werden, seien sie völlig unfruchtbar; sie führten die Menschen nicht zu einer Veränderung, zu einem Sinneswandel, denn sie würden nur mit den Lippen, nur äußerlich, nur im Bemühen um möglichst prunkvolle Meßgewänder und Zeremonien ausgeführt, während die innere Beteiligung fehle – ein Mißstand, den Savonarola bereits bei den alttestamentlichen Propheten eindringlich angeprangert fand. Daher komme es nicht zu einer Abwendung von der Welt, vom Irdischen und zu einer Hinwendung und Liebe zu Gott, sondern es entstehe gerade umgekehrt immer mehr Ekel vor dem Gebet, man mache dabei ja keine inneren, spirituellen Erfahrungen. Aufgrund dieser inneren Leere suchte der Mensch immer mehr Zerstreuung in den irdischen Dingen

[115] Zur damaligen wirtschaftlichen und sozialen Situation s. ANTONETTI, Pierre, Histoire de Florence, Paris 1976, bes. 106–111, 130f.; MÜLLER, Achatz Frhr. von, Überregionale Identität und rituelle Integration im Florentiner Quattrocento, in: SEIBT, Ferdinand/EBERHARD, Winfried (Hgg.), Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit, Stuttgart 1987, 279–291.

[116] Zur Bedeutung thomanischer Gedanken, vor allem seiner Schrift «De regimine principum» für Savonarolas politisches Konzept s. SCALTRITI, Il Tomismo, 354–357 (s. Anm. 1). Vgl. auch PREISER, Werner, Girolamo Savonarola als Staatsmann und politischer Denker, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 25 (1972) 549–564.

[117] Vgl. dazu WEINSTEIN, Donald, Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance, Princeton 1970.

[118] Vgl. dazu Savonarolas Schrift *Compendium revelationum* von 1495, eine Mischung von Apologie und Vision, die tiefen Einblick in Savonarolas Spiritualität ermöglicht (s. Anm. 38).

und Freuden. Savonarola scheint es daher zentral, dem Menschen wieder Geschmack am Gebet gewinnen zu lassen. Dies ist der primäre Sinn des Betens: Der Mensch soll dazu gelangen, daß Gott wirklich gegenwärtig wird, daß er Christi Gegenwart spürt durch die Süssigkeit, die Tröstungen, die sich einstellen, oder auch die Reue und Trauer über seine Sünden, die er empfindet, u.a. mehr. Diese Erfahrung muß der Mensch suchen, denn nur dann wird ihn das Gebet verwandeln können, wird er immer mehr von der Liebe zu den irdischen Dingen weggezogen werden, wird er immer lieber das Gebet suchen, wird er immer mehr Gott und Gott allein lieben. Aus dieser Leidenschaft für Gott wird er auch in seinem Leben, in all seinen Taten ein zündendes Beispiel seines Glaubens und seiner Liebe ablegen. Seine ganze Kraft wendet Savonarola also dafür auf aufzuzeigen, daß es dem Menschen möglich ist, das Ziel der Unio mit Gott zu erreichen – nicht nur ausnahmsweise, wie es bei Thomas erscheint. Die eigene Erfahrung steht dahinter[119], die Savonarola nicht für besondere Gnade hält, sondern für etwas, das Gott allen schenken will, wenn sie sich wirklich darum bemühen. Es ist ihm daher ein Anliegen, seinen Mitmenschen praktische Hinweise für diesen Aufstieg zu geben. Dabei erweckt er den ermutigenden Eindruck, daß es sich bei beständiger Übung um einen kontinuierlichen Aufstieg handelt. Nur nebenbei läßt er anklingen, daß Gott, wenn es dem Menschen zum Heil ist, etwa um ihn nicht stolz werden zu lassen, die geistlichen Tröstungen auch wieder vorenthalten kann.

In einer Zeit gesteigerter individueller Frömmigkeit[120] setzt Savonarola stärker als Thomas den Akzent auf das Individuum: Das gemeinschaftliche Beten wird nicht als eine Hilfe dargelegt. Es entsteht vielmehr der Eindruck, daß die Gemeinschaft anderer dem eigentlichen Ziel, der Vereinigung mit Gott, die der einzelne auf seinem spezifischen Weg erlangen kann, eher hinderlich sei, denn sie drängt dazu, laut zu beten, sich also festzulegen und nicht mehr frei empfänglich für das persönliche Wirken und die Dynmik des Heiligen Geistes zu sein. Savonarola beschäftigt sich in der Verteidigung des mentalen Gebetes ausdrücklich mit dem Gebet des einzelnen. Doch auch im

[119] Die zahlreichen Dichtungen Savonarolas sind ein Widerhall seiner persönlichen Gottesliebe; mehr als die Hälfte seiner Gedichte hat sie zum Gegenstand; vgl. SCHNITZER, Savonarola, 617 (s. Anm. 2).

[120] Vgl. HEIMANN, Heinz-Dieter, Europa 1500: «Ordnung schaffen» und «Sich-Einordnenlassen» als Koordinaten eines Strukturprofils, in: SEIBT, Europa 1500, 526–563, hier 548 (s. Anm. 115).

Traktat über das Gebet nimmt er das gemeinschaftliche Gebet nicht in den Blick. Als Ansatzpunkt für eine Reform scheint es ihm nicht geeignet; der Impuls muß durch das persönliche Gebet kommen; dann kann auch das gemeinschaftliche Gebet wieder von innen heraus neue Kraft gewinnen; in San Marco hat er es als Ausstrahlung seiner eigenen Spiritualität erfahren.

Aus den Aussagen Savonarolas spricht ein großes Vertrauen in den einzelnen Gläubigen. Zwar hebt er die Vorbildfunktion der kirchlichen Würdenträger heraus, doch beklagt er zugleich, daß die Kleriker seiner Zeit dieser Aufgabe in keiner Weise gerecht werden: Je höher der geistliche Rang, umso verdorbener seien die Sitten.[121] Daher setzt er nicht auf den Klerus als Träger der Reform, sondern richtet sich an die Laien; von unten her wollte er eine Erneuerung bewirken.[122] Alle Christen haben den Heiligen Geist empfangen; alle sollen sich von ihm leiten, sich bewegen lassen von der Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott, die den Menschen seit der Inkarnation noch intensiver bedränge.[123] Nicht möglichst strenge Regelung des religiösen Lebens und Kontrolle von außen fordert der Frate, sondern er vertraut auf das Mühen des einzelnen. Nur von innen her, aus der inneren mystischen Erfahrung Gottes im Gebet könne wieder Gottesliebe aufbrechen, die das Leben zu wandeln vermag. Alle Christen sollen sich daher bei allem, was sie tun, egal wo sie sind, um ein Leben in Betrachtung der göttlichen Dinge bemühen; das ganze Leben soll sakralisiert werden. Grundlegend ist die Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott.

Hatte Joachim von Fiore, dessen Ideen die westliche Apokalyptik der folgenden Jahrhunderte nachhaltig beeinflußten, als eine Kraft zur Durchsetzung des Guten im Kampf gegen den Antichrist das Auftreten von *viri spirituales*, die er in den beiden Bettelorden erkannte, prophezeit, spielen diese bei Savonarola keine Rolle, trotz seines Bemühens um Erneuerung des eigenen Ordens. Der Frate setzt vielmehr einen in die Zukunft weisenden neuen Akzent: Ein ganzer populus, und zwar der *populus Fiorentinus*, eine Gemeinschaft von Laien

[121] Vgl. dazu BUCKSTEEG, Josef, Savonarola (1452–1498), in: *Wort und Antwort* 37 (1996) 39–44, hier 43.

[122] Adressaten waren wohl wie auch bei seinen politischen Plänen besonders das untere und mittlere Bürgertum; vor allem suchte er und gelang es ihm, die Kinder und Jugendlichen zu gewinnen. Vgl. ANTONETTI, Histoire de Florence, 127, 132f. (s. Anm. 115).

[123] Vgl. SCALTRITI, Il Tomismo, 358f., 361f., 372 (s. Anm. 1).

und Klerikern, die ein sittlich gutes christliches Leben führen, kann Vorbote und Träger der neuen Zeit der Herrschaft Gottes sein.[124]

Das persönliche Gebet und die religiösen Erfahrungen des einzelnen haben immer ekklesiologische Relevanz: Sie müssen ausgerichtet sein auf des Heil der anderen, auf das Heil der gesamten Kirche, denn ihr verdankt sich der einzelne Gläubige. Er lebt als Teil des *corpus Christi mysticum* sein Leben mit Christus und wirkt daher an der Auferbauung der Kirche mit.[125] Die Frömmigkeit des einzelnen wird zum Weg für die Reform der Kirche. In seinem prophetischen Sendungsbewußtsein, aber auch entsprechend dem politischen florentinischen Selbstbewußtsein in dieser Zeit mißt Savonarola der religiösen und moralischen Erneuerung von Florenz eine exemplarische Funktion zu; durch sie werde es zur Reform der gesamten Kirche kommen.[126] So bedeute die Notwendigkeit, für das Heil der Universalkirche zu beten, speziell für die florentinische Kirche und Stadt zu beten.[127]

Besonders Gewicht erhalten diese Ausführungen dadurch, daß sie eminente politische Bedeutung erlangen. Savonarola stellt zwar nicht wie Thomas auf der theoretischen Ebene den Bezug des Gebetes auf die konkrete Lebensgestaltung heraus, doch wenn er es als Weg zur und Raum der Erfahrung Gottes beschreibt, ist es für ihn selbstverständlich, daß ein Mensch, der Gottes Liebe erfahren hat, sich für diesen Gott und seine Botschaft einsetzen, nach Gottes Geboten leben und dadurch zu einer Erneuerung des gemeinschaftlichen Lebens in Kirche und Staat beitragen wird. So kann das endzeitliche Reich Gottes in dieser Welt anbrechen.

Unterschiede, zu denen Savonarola in den Aussagen zum Gebet gerade bei seiner Kenntnis und Hochachtung für Thomas kommt,

[124] Zu diesem persönlichen Akzent Savonarolas in den apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit s. MCGINN, Bernard, Apocalyptic Spirituality. Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Meontier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituales, Savonarola, New York u.a. 1979, 182–275, bes. 190f.

[125] Zur Nähe dieses Konzepts zu Thomas s. SCALTRITI, Il Tomismo, 362f (s. Anm. 1).

[126] Vgl. dazu ANTONETTI, Pierre, Savonarola. Ketzer oder Prophet. Eine Biographie, Zürich 1992, 127. In dieser Zeit wird wiederholt von Florentinern die verpflichtende geschichtliche Beziehung zwischen Florenz und Rom unterstrichen. Im Zuge des Konflikts mit Mailand wird dieser als Entscheidung über Freiheit und Tyrannis für ganz Italien propagiert. Vgl. dazu: MÜLLER, Überregionale Identität, 280 (s. Anm. 115). Savonarola verquickt politisches und moralisches Sendungsbewußtsein.

[127] Vgl. Discreto e ordinato modo di vivere in religione, in: Operette spirituali, Ed. M. FERRARA, vol.II, Rom 1976, 149–155, hier 154.

spiegeln nicht nur unterschiedliche Zeiten und Intentionen, sondern auch die Verschiedenheit in den Charakteren. Wird für Thomas gewöhnlich konstatiert, daß sein nüchterner Stil wenig bis keine Rückschlüsse auf die Persönlichkeit zulasse, werden Stil und Positionen gerade im Vergleich mit Savonarola durchaus sprechend: Gegenüber Savonarolas Tendenzen zu Extremen, zu Radikalität und Rigorismus zeigt sich Thomas als ausgeglichener, gemäßigter Denker, der die Schöpfungswirklichkeit sehr ernst nimmt: der irdische Weg, der dem Menschen aufgegeben ist, den er ohne die Tugend der Hoffnung nicht bewältigen kann; die Notwendigkeit auch der weltlichen Güter auf diesem Weg. Er hütet sich vor extremen Einschätzungen des einzelnen (in bezug auf die Möglichkeiten der Erfahrung Gottes in der Weise einer *unio*) wie auch der Zeit (im Vergleich mit der apokalyptischen Erwartung des Frate).

Mit der Individualisierung und Verinnerlichung intensiviert Savonarola Tendenzen, die sich bereits bei Thomas finden; ein anderer Akzent ist hingegen die betonte Verankerung der Frömmigkeit in der mystischen Erfahrung des einzelnen – geistliche Traditionen, wie sie vor und auch teils neben Thomas durchaus lebendig waren[128], kommen dadurch neu zum Tragen. Ist dies eine Reaktion auf eine zu kühl und nüchtern empfundene Gebetstheologie des Aquinaten? Interessant wäre es, ausgehend von diesen Differenzen, breiter in den Werken beider Denker zu untersuchen, ob Savonarola mit seinen Neuakzentuierungen auf «Defizite» in der Theologie des Aquinaten hinweist, zumindest insofern man diese als Antwort auf Fragen eines Menschen im ausgehenden 15. Jahrhundert verstanden wissen will. Eventuell könnte eine Untersuchung des *Triumphus crucis* von Savonarola, in der dieser auf Thomas' *Summa contra gentiles* zurückgreift, weiterhelfen; dieses Werk fand zur Zeit Savonarolas und in der unmittelbaren Folgezeit sehr großen Anklang, traf also die Fragen und Anliegen der Zeit.[129]

Vielleicht hat Thomas bei seinem Verstummen nach dem Erlebnis vom Nikolaustag 1273 nicht nur die Grenzen des theologischen Redens von Gott generell gespürt, sondern auch spezifisch die Unzulänglichkeit seiner Art des Redens von Gott; vielleicht spürte er,

[128] Vgl. MAIDL, Desiderii, 106–122 (s. Anm. 9).
[129] Vgl. SCALTRITI, Il Tomismo, 351–353 (s. Anm. 1).

daß sich bereits Neues anbahnte.[130] War dieses Neue eine erneute Betonung der subjektiven Erfahrung, wie sie in der Folgezeit etwa bei den deutschen Mystikern deutlich wird?

Zusammenfassung

In Savonarolas Kampf gegen Mißstände in der Kirche, die er gerade auch in den Reihen des Klerus beklagt, erweist sich das Gebet als möglicher «Raum» einer inneren Erneuerung für alle Christen als wichtiger Ansatzpunkt seiner Reformbestrebungen. Wenngleich er in Grundgedanken dem großen Dominikanertheologen Thomas von Aquin folgt, setzt er gemäß der veränderten Zeitsituation und dem entschieden protreptischen Charakter seiner Schriften andere Akzente. Hatte Thomas das Gebet in spezifischer Zuordnung zum Wegcharakter christlichen Lebens als Dolmetsch der Hoffnung (spei interpretativa) bestimmt, unterstreicht Savonarola die mystische Dimension: Die tröstende Erfahrung der Gegenwart Christi, der Vorgeschmack des Himmels im Gebet als Frucht kontinuierlicher Übung ist ihm Ermutigung in der Situation dieser Welt, in diesem «Jammertal». In dieser gegenüber dem Aquinaten stärkeren Betonung des spirituellen «Schon» des Kostens der Gegenwart Gottes drängt er voll Radikalität den Wert der Leiblichkeit und materiellen Güter für den Menschen zurück.

[130] Vgl. BAUMANN, Urs, «Mit Zungen der Menschen!» In: WILS, Jean-Pierre (Hg.), Warum denn Theologie? Versuche wider die Resignation, Tübingen 1996, 9–50, hier 10f.