Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 48 (1992)
Heft: 1

Artikel: Thomas von Aquino zu Matthäus 6, 9/10
Autor: Schmidt, Martin Anton
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878102

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: 16.07.2025

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

Thomas von Aquino zu Matthäus 6, 9/10

Von der *«Lectura super Matthaeum»*, die Thomas als Pariser *Magister regens* hielt – wahrscheinlich, als er dieses Amt zum ersten Mal versah, zwischen 1256 und 1259 –, ist eine Hörernachschrift *(reportatio)* in vier Handschriften auf uns gekommen.[1] Hier wird das Unservater in knapper, aber inhalts- und beziehungsreicher Weise erklärt. Textaufgliederung und Kommentar, in den eine sparsame, aber sorgfältige Dokumentation aus Schrift und Kirchenvätern eingearbeitet ist, sind derart aufeinander abgestimmt, dass der Text des Herrengebetes als ein nach innen und nach aussen zusammenhängendes und beziehungsreiches Ganzes fassbar wird. Wir beschränken uns hier auf die Auslegung der Anrede und der ersten drei Bitten.[2]

Einleitung

«Dominus dicit ‹Sic orabitis›, non «Hoc orabitis»», da er kein anderes Gebet verbieten will, sondern «die (rechte) Weise des Betens lehrt *(docet sic orare)*». Und diese kann in drei Wörtern zusammengefasst werden, in welchen die aristotelische Unterscheidung zwischen formaler, bewirkender und finaler Ursache anklingt, deren Erläuterung aber aufzuzeigen vermag, was diesen Text vor allen anderen auszeichnet, ihm seine besondere Autorität und Heilswirksamkeit gibt. «Kurz» ist dieser Text, damit das in ihm enthaltene Gebet *«tam indoctis quam doctis»* fasslich sei und «(uns) Vertrauen gebe», dass wir das Erbetene «leicht erlangen *(daret fiduciam de facile impetran-*

[1] M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (= DThA, Ergänzungsband 2), (Paris 1950) Heidelberg – Graz 1960, 278; Weisheipl (A.2) 331. Unzulänglichkeiten des Reportators (etwa in der Einbettung der Zitate) mögen auch zu Mt 6, 9/10 in Rechnung zu stellen sein. Ich kann hier nicht darauf eingehen. Ich zitiere und übersetze nach der Handausgabe von R. Cai (in der Reihe der sog. Marietti-Ausgaben), Turin [5]1951.

[2] Zu Thomas' Glossen zu Matthäus innerhalb seiner *«Catena aurea in IV Evangelia»* (um 1265) s. J. A. Weisheipl, Thomas von Aquin, (New York 1974) Graz 1980 (321–354: Bibliographie der Werke des Thomas), 330f.; zu seinen *«Collationes super Pater noster»* (problematisch verkürzter und bearbeiteter Text auf Grund einer Reihe von 1273 zu Neapel gehaltenen Fastenpredigten) ebd. 349. Mt 6, 9/10 wird in den Glossen in etwa gleichem Umfang erklärt wie in der *Lectura* (ausführlicher in der patristischen Dokumentation, kürzer im eigentlichen Kommentar); die entsprechenden Ausführungen der *Collationes* sind mehr als doppelt so lang. Wir können diese Auslegungen, in denen Thomas' exegetische Methode weniger deutlich zutage tritt als in der *Lectura*, hier nicht berücksichtigen, s. u. A. 10. Zur *«Summa Theologiae»* (STh) s. u. zur ersten Bitte.

do)». «Vollkommen» ist dieses Gebet, weil Gott, dessen «Werke vollkommen sind», «es uns selber gegeben hat *(ipse ... tradidit hanc [orationem])*». «Wirksam» ist es kraft seiner Vermittlung durch Christus (nach Lk 11, 2): «*Item efficax; unde Apostoli dicebant: ‹Doce nos orare.› Ipse autem sic dixit: ‹Pater noster, qui es in caelis, etc.›*» In aller Knappheit[3] haben wir somit erfahren, dass die einzigartige Autorschaft dieses Gebetes dem einen leichten und vertrauensvollen Zugang zu Gott gewährt, der sich in der Weise der im folgenden auszulegenden Gebetsworte an Gott wendet. Jeder der drei genannten Vorzüge wird aus der Schrift belegt. Zum ersten wird Jes 10, 23 zitiert. Zum zweiten bedeutet das Fehlen eines Zitates, dass die Schrift unzählig oft die Vollkommenheit der Werke Gottes preist. Der dritte wird durch Lk 11, 2 und den ganzen, nun zu kommentierenden Text des Unservater nach Mt belegt.

Anrede

Die Haupteinteilung des Unservater gewinnt Thomas, wie es Augustin tat,[4] mit dem bekannten Begriff der Rhetorik: «*Et in hac oratione, sicut in oratione rhetorum, (Christus) duo facit: Primo captat benevolentiam; secundo docet quid petendum.*» Doch wird das Wohlwollen des Angeredeten hier in anderer Weise gewonnen als in profaner Bittrede. Diese geht darauf aus, ihn «sich geneigt zu machen *(ut flectat eum ad se)*». Doch Gottes Wohlwollen gewinnen wir so, «dass wir zu ihm erhoben werden *(ut elevemur ad eum)*». Wäre hier nicht auch eine Bewegung Gottes zu uns herab, seine Herabneigung zu erwägen? Doch nicht so, dass wir Gott zu uns «biegen»! Und da hier unmittelbar in Frage steht, wie der Betende Gottes «Wohlwollen» oder Geneigtheit «gewinnt», setzt der Theologe dem menschlichen Wohlwollen, um das sich der Rhetoriker kümmert, entgegen, was sich für den Betenden aus der Menschwerdung Gottes ergibt: das «Erhobenwerden» des Menschen zu Gott.[5]

Dass dieses Geschehen primär Gottes Sache und nicht unsere ist, zeigt die Textanalyse *(divisio)* der Anrede: «Für den, der (hier) der Gebende ist, ist zweierlei erforderlich: dass er (geben) kann und dass er (es) will *(Requiruntur duo ad dantem: quod possit, et velit)*. Und dass er will, sagt (das Wort)

[3] Umfang nach Zeilenzahl der Marietti-Ausgabe: Einleitung 14, zur Anrede 82, *divisio* der Bitten 35, zur ersten Bitte 15, zur zweiten 12, zur dritten 25, zur dritten mit der ersten Bitte 6.

[4] *De sermone Domini in monte* II 4, 15.

[5] Vgl. *STh* III q. 1 a. 2.

‹Vater›; wenn er Vater ist, will er (ja), was seinen Kindern nützt *(vult utilitatem filiorum).» «Qui es in coelis»* aber deutet auf das Vermögen Gottes. «Wenn nämlich dieser Vater im Himmel ist, vermag er *(potest)* (zu tun), was er will.»

Nach dieser sprachlichen Aufgliederung der Anrede erläutert Thomas ihren Gehalt mit dem theologischen Ternar Glaube / Hoffnung / Liebe.[6] Zum ersten beinhalten die Worte «Unser Vater», «was für den Unterricht im Glauben gilt *(quod valet ad fidei instructionem)*». «Zwei Irrtümer» sind da fernzuhalten, «welche auf das Beten zerstörend wirkten *(qui destruebant orationem).»* Sowohl die Leugnung der Vorsehung Gottes («dass Gott sich um menschliche Dinge nicht kümmere *[Deum non habere curam de humanis]*», mit Zitat Ez 9,9) als auch die Gleichsetzung der Vorsehung mit Notwendigkeit *(«...providentia dat necessitatem rebus»)* «zerstört» Christus mit seiner Anrede: «Wenn (Gott) nämlich Vater ist, sorgt er für Kinder *(providet filiis)*» – wozu Thomas Sap 12,13 zitiert. Als Gottes Kinder sind wir aber nicht seine Sklaven, sondern mit freiem Willen begabt: *«Si ergo sumus liberi, habemus libertatem arbitrii.* Also hängt etwas von uns ab *(aliquid est a nobis).»*

Hoffen aber heisst uns der zweite Teil der Anrede, der uns «zeigt, dass (für uns, wenn wir so beten) alles zu erlangen ist *(ostendit omnia impetrablia),* (gerade) wenn (Gott) selber unbewegt ist *(quando ipse immobilis est)*». Thomas scheint die aristotelische *prima causa* im Sinn zu haben, die, alles bewegend, selber unbewegt ist. Nicht aber lediglich die Erstursächlichkeit, sondern die Providenz würdigt er, die über den Ursachen und ihren Wirkungen waltet und, sie miteinander verknüpfend, dafür sorgt, dass unsere Bitten nicht wirkunslos, d. h. unerfüllt, bleiben: «Denn so, wie er, ‹der im Himmel ist›, selbst die Hervorbringung der Wirkungen durch (ihre) Ursachen geordnet hat *(disposuit effectus produci ex causis)*, hat er vorgesehen, dass eine bestimmte Bitte durch ein bestimmtes Gebet uns gewährt werde *(ita providit talem petitionem per talem orationem nobis dari).* Daher vermag (dieses Gebet) die Hoffnung zu beflügeln *(unde valet ad sublevandum spem).»* Hierzu wird Lk 11,13 zitiert. Das ist kein Zeugnis von einer metaphysischen Unbewegtheit Gottes, sondern vom «Vater», der für seine Kinder ebenso der Ihre wie «im Himmel» seiner Macht ist.

Gottes Liebe zu würdigen, ist wiederum Auslegung der Anrede «Vater». Diese «hat Wert und Sinn, damit wir Liebe üben *(‹Pater› valet ad exercitan-*

[6] Als Einteilungsschema für Gesamtdarstellungen der Theologie gebraucht von Augustin *(«Enchiridion»)*, ähnlich von Peter Abaelard *(«Sic et non»)* und in dessen Schule. Vgl. M. A. Schmidt, Scholastik (= KiG G/2, 67–181), Göttingen 1969, 89 u. 104.

dum caritatem); es ist nämlich naturgemäss *(naturale)*, dass vom Vater der Sohn geliebt werde» – und daher, möchten wir hinzufügen, die Liebe des Vaters erwidert. In den dazu zitierten und kurz erklärten drei Bibelworten Eph 6,7, Mt 5,45 und Mal 1,6 geht es tatsächlich um unsere Liebe zum himmlischen Vater in Gehorsam, *imitatio* und Demut.

Ein besonderer Abschnitt gilt dem *«noster»* der Anrede. Wir werden auf das menschliche *«genus»*, das uns als Mitmenschen eint, hingewiesen. «Unser Gemüt wird (im *‹noster›*) auf den Nächsten hingeordnet; denn wenn Einer der Vater aller (Menschen) ist, dann darf niemand den verachten, der gattungsmässig sein Nächster ist *(non debet contemnere quis proximum ratione generis)*. Ebenso sagt (Christus) ‹Unser Vater›. Er sagt (hier) nicht ‹Mein Vater›, weil Christus bewahren wollte, was ihm eigen ist; denn er ist in einer gewissen Einzigkeit *(quadam singularitate)* Gottes Sohn. Daher sagt er Joh 20 (17): ‹Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater›, weil (er den Vater) anders als ‹seinen› denn als ‹euren› (versteht) *(quia aliter meum, aliter vestrum)*. Ebenso hat er (damit uns) gelehrt, dass wir für alles Volk beten sollen *(item docuit pro toto populo orare)*. Chrysostomus sagt[7]: ‹Angenehmer ist Gott ein Gebet, das nicht aus einer (eigenen) Notlage (des Beters) dargebracht wurd, sondern (als Fürbitte) aus Brüderlichkeit *(Dulcior est apud Deum oratio quam non transmittit necessitas, sed fraternitas)*.›»

Nun wird das zweite Glied der *captatio benevolentiae,* das nach der obigen Analyse das Vermögen Gottes anspricht, eingeführt: *«Secundo ad captandum benevolentiam dicitur ‹Qui es in caelis›.»* Nun war aber schon zuvor von der himmlischen Macht Gottes, die nach dem zweiten Teil der Anrede «unsere Hoffnung zu beflügeln vermag», die Rede. Der Ternar von I Kor 13,13a wurde also ohne Unterbrechung entfaltet; das Begriffspaar *velle/posse* hingegen wird in gespaltener Weise durchgeführt. Der Ternar hat also die Führung übernommen. Was Thomas jetzt noch zum Vermögen Gottes sagt, stimmt am Schluss mit dem zuvor unter dem Begriff der Hoffnung Subsumierten zusammen, geht aber von einem andern Aspekt des «Himmels» aus. Thomas hat sich in seinen kurz gehaltenen Erläuterungen immerhin nicht gescheut, verschiedene Gliederungsgrundsätze, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, zu berücksichtigen, um der Anrede des Unservater nach Gestalt und Gehalt gerecht zu werden.

Weiter also zu *«Qui es in caelis»*: Dies ist nicht *«pro corporali loco»* zu verstehen – wozu Jer 23,24 zitiert wird –, sondern *«propter eminentiam»*. Diese «Erhabenheit» Gottes wird uns Menschen so fassbar gemacht, dass wir zwar Gott uns nicht örtlich in der Höhe, aber doch nach Analogie lokaler

[7] Ps. – Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum, homilia* 14, PG 56, 711.

Vorstellungen als über uns erhaben denken können. Und darin zeigt sich wieder Gottes Vorsehung: «Daher wird durch dieses (Reden von Gottes Sein im Himmel) für die Schwachen gesorgt *(Unde per hoc infirmis providetur)*, damit sie durch das, was unter den Körpern zuhöchst steht *(quod supremum est in corporibus)*, (recht) erwägen *(considerent)*, dass sie Gott gehorchen müssen. Deswegen beten wir gegen Osten (gewandt), weil vom Osten der Himmel (zum Zenith) bewegt wird *(quia ab oriente vertitur caelum)*. Wie sich daher der Leib zum Himmel wendet *(convertitur)*, so wendet sich der Geist zu Gott. Damit also der Geist vom Irdischen hinweggerufen werde *(revocetur a terrenis)*, sagt er: ‹Unser Vater, der du im Himmel bist.›»

Dafür, dass nach einer «anderen» Auslegungstradition *(Aliter)* «unter ‹den Himmeln› die Heiligen verstanden werden», zitiert Thomas Jes 1, 2 und Ps 21(22), 4 und fügt lediglich hinzu: «Er gibt (uns) nämlich Vertrauen, dass wir (die Erfüllung unserer Bitten) erlangen *(fiduciam impetrandi)*, da sie nicht ferne *(longe)* von uns sind.» Im Rückblick auf das zuvor unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung Gesagte, lässt sich dieser knappe Satz so verstehen: Gott, der unsere «Hoffnung beflügelt», dass unsere Bitten gewährt werden, gibt uns durch die Vermittlung der Heiligen das «Vertrauen», das dieser Hoffnung entspricht. Hier haben wir also zwei verschiedene Auslegungstraditionen, die nach scholastischer Konkordanzmethode denselben Gedanken nach verschiedenen Aspekten ausdrücken.[8]

Textanalyse *(divisio)*[9] der sieben Bitten

«Nunc, captata benevolentia, accedit ad petitiones.» Thomas verwendet ein Gliederungsschema, das er in seiner *«Summa Theologiae»* nur geringfügig ändern wird.[10] Eine solche *divisio* beabsichtigt nicht, an den Text irgend-

[8] Vgl. Chenu (A. 1) 154–174.

[9] Zu dieser Methode in hochscholastischen Kommentaren: Chenu (A. 1) 180–198. 281–286; Th. Domanyi, Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin (= Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 39), Bern 1979, 197–201. In der Erklärung der Anrede fanden wir eine *divisio* integriert.

[10] *STh* II-II q. 83 a. 9: erste Bitte: *«gloria Dei»*; zweite: *«gloria Dei, secundum quod volumus frui»*; dritte: *«merita»*.

welche Kategorien von aussen heranzutragen oder gar in ihn hineinzuzwingen. Vielmehr soll mit dieser Methode der im Text liegende Sinn, sein eigenes inneres Sinngefüge herausgearbeitet werden. Die sieben Bitten erscheinen nicht als zufällige oder lückenhafte Aneinanderreihung, sondern entfalten eine vollkommene und umfassende Ordnung des Gebetes (vgl. Einleitung).

Nach dem Grundsatz, dass «jeder Bitte» ein bestimmter «Wunsch» entspricht *(Sed omnis petitio habet desiderium)*, «ist daher in diesem Gebet alles enthalten, was ein Mensch wünschen kann, und (zwar) in der Ordnung, in der er es wünschen soll». Jedem Wunsch nach einem Guten entspricht ein Wunsch, das diesem Guten entgegenstehende Übel zu vermeiden. «Der Mensch nämlich wünscht, Gutes zu erlangen und Böses zu vermeiden.» Die Ordnung aller Wünsche und damit dieses Gebetes: «Ein Wunsch richtet sich auf *(tendit in)* ein Ziel. Daher ist in jedem (Fall) das Ziel dasjenige, was zuerst zu wünschen ist *(unde in unoquoque quod primo desiderandum est, est finis)*. Das Ziel aber ist Gott; daher ist die Ehre Gottes zuerst zu erbitten *(unde honor Dei primo est petendus)*. Und das kommt zur Sprache *(tangitur)*, (wenn wir bitten): ‹Geheiligt werde dein Name.›»

An zweiter Stelle, der zweiten Bitte entsprechend, kommt, was wir nicht an sich, sondern im Hinblick auf uns selber erbitten: *«Item petenda sunt quae ad nos pertinent, et primum est gloria Dei.»* Diese «Herrlichkeit Gottes» wird aber 14 Zeilen weiter auch als (unsere) «Seligkeit *(beatitudo)*» bezeichnet, die «Ehre Gottes» der ersten Bitte später auch als «Herrlichkeit Gottes». Diese wäre somit der Oberbegriff für das, was im Hinblick auf Gott auch «Ehre», im Hinblick auf uns auch «Seligkeit» heisst.

Zum dritten: *«Item virtutes et merita bona; et hoc tangitur: ‹Fiat voluntas tua.›»* Von den inneren Kräften *(virtutes)*, die uns befähigen, das vorgenannte Ziel zu erreichen, wird die Erklärung dieser Bitte im Sinne der von Augustin geprägten Gnadenlehre handeln.

Mit der vierten Bitte kommen wir aus dem Bereich innerer Instrumentalität in den Bereich der uns auf dem Weg der Gnade unterstützenden Faktoren, der nach der traditionellen Auslegung dieser Bitte leiblichen und geistlichen Speise für dieses Leben und für das ewige: «Zeitliche oder geistliche Hilfsmittel des sterblichen Lebens *(subsidia mortalis vitae, sive temporalia, sive spiritualia)*» nennt Thomas sie hier.

In der fünften, sechsten und siebenten Bitte gilt es, die den Gütern der vier ersten Bitten entgegenstehenden «Hindernisse *(impedimenta)*» zu überwinden. Der ersten Bitte allerdings steht nichts hindernd entgegen: «Denn Gott ist immer zu ehren, ob man es so haben will oder nicht *(quia semper est honorandus Deus, sive velis, sive nolis habere)*.» Die fünfte Bitte richtet sich

gegen die Sünde als Hindernis zur *«beatitudo»*, die sechste gegen die Versuchung, welche *«virtutes et bonas operationes impedit»*, die siebente gegen Übel, welches *«habere necessaria huius vitae impedit»*.

Erste Bitte

In der *«Summa Theologiae»* wird die scholastische Lehrfrage *(quaestio)*[11], «ob die sieben Bitten des Herrengebetes in angemessener Weise *(convenienter)* (der Heilsordnung) zugewiesen werden *(assignentur)*», mit folgendem Einwand eröffnet: «Es scheint, dass die sieben Bitten des Herrengebetes in unpassender Weise *(inconvenienter)* zugewiesen werden. Es ist nämlich überlüssig *(vanum)*, zu bitten, jenes, das immer heilig ist, möge geheiligt werden.» Dies wird mit Lk 1,49b belegt. Gleicherweise, so fährt dieser Einwand fort, scheinen auch die zweite und dritte Bitte überflüssig, wie aus Ps 144(145),13a bzw. Jes 46,10b ersichtlich. In der Widerlegung dieses ersten Einwandes *(«Ad primum...»)*[12] zitiert Thomas Augustin[13]: «Nicht als ob der Name Gottes nicht heilig wäre, sondern damit er von den Menschen heilig gehalten werde», lehre Christus diese Bitte. Und Thomas erläutert dazu, die Bitte ziele «auf die Ausbreitung der Herrlichkeit Gottes unter den Menschen *(ad Dei gloriam in hominibua propagandam)*». Im Matthäus-Kommentar beginnt Thomas mit einer Fragestellung im Sinne jenes Einwandes: «‹Dein Name werde geheiligt.› Er ist immer geheiligt worden. Wieso *(quomodo)* also bitten wir? Im Sinn Augustins ist auch Thomas' Antwort: Die Bitte bedeute, dass Gott, «der in sich heilig ist, auch unter uns offenbar gemacht werde *(manifestetur in nobis);* nicht, dass er für sich (an Heiligkeit) zunehmen möge *(non quod accrescat sibi)*, sondern uns wächst die Offenbarung seiner Herrlichkeit zu *(sed nobis accrescit manifestatio gloriae suae)*», wenn wir so beten. Damit hat Thomas ein grundsätzliches Problem dieser Bitte – sowie auch der zweiten und dritten[14] – nicht nach dem umständlichen

[11] Während in der *STh* und den Quästionenwerken des Thomas die Lehrfrage *(quaestio)* in jedem *articulus* nach dem gleichen Schema durchgeführt wird (Einwände, Gegeneinwand, allgemeine Problemlösung *[responsio, corpus articuli]*, Widerlegungen zu den einzelnen Einwänden), wird in seinen Schriftkommentaren die laufende Erklärung durch Lehrfragen in verschiedenen Formen oder Exkurse unterbrochen. S. dazu Domanyi (A. 9) 202–230.

[12] *STh* (wie A. 10) *ad* 1.

[13] *De sermone* (A. 4) II 5,19.

[14] In der *STh* (A. 10) geht die erste Widerlegung (*ad* 1) auf die drei ersten Bitten ein und zitiert dabei Augustin, *De sermone* (A. 4) II 5,19. 20.

Lehrfragenschema der *STh*, sondern einfach fragend und antwortend gelöst, sachlich nicht anders als in der *STh*, hier aber ganz auf die *«manifestatio gloriae suae»* ausgerichtet und damit auf die Textanalyse der sieben Bitten bezogen, in welcher «Gottes Herrlichkeit» eine wichtige Stelle einnimmt. Allerdings sahen wir diese dort auf die zweite Bitte bezogen und nicht die erste. Thomas bleibt hier zu knapp, um dem Eindruck einer Inkonsequenz im Gebrauch der nah verwandten Wörter «honor» und «gloria» zu entgehen. In der folgenden Erklärung der zweiten Bitte ist dann von «Gottes Herrlichkeit» überhaupt nicht die Rede, welche doch nach der Textanalyse gerade der zweiten Bitte zugeordnet ist. Nun fehlt aber in der Auslegung der zweiten und dritten Bitte etwas, das sachlich und auch nach der *STh* durchaus zu allen drei Bitten gehört, die Frage nämlich, ob das Beten im Hinblick auf Gottes Namen, Reich und Willen nicht überflüssig, sinnlos sei. Es ist anzunehmen, dass Thomas, nachdem er dieses Problem im Zusammenhang mit der ersten Bitte behandelt hat, es dem Leser überlässt, bei den beiden anderen Bitten entsprechend zu fragen und zu antworten. (Vielleicht hat er in der Vorlesung seine Hörer aufgefordert, solches selber zu tun.) Ebenso kann angenommen werden, dass Thomas seinen Lesern zutraut, *«gloria Dei»* als einen Oberbegriff zu erkennen, zu dem sowohl die erste als auch die zweite Bitte passt.[15]

So kurz der ganze hier der ersten Bitte ausdrücklich gewidmete Abschnitt ist,[16] finden sich in ihm doch noch zwei weitere (mit *«Aliter»* eingeführte) Auslegungsmöglichkeiten berücksichtigt. Nach Chrysostomus[17] könnte gemeint sein, dass wir Gott bitten sollen, uns das Tun guter Werke zu ermöglichen, durch die sein Name bei uns geheiligt wird. Oder die Bitte könnte nach Cyprian[18] bedeuten: «Heilige uns in deinem Namen.» Auch diese Auslegungen aus der Tradition lassen sich als verschiedene Aspekte einer Wahrheit erkennen. Wie Thomas ihr gegenseitiges Verhältnis versteht, zeigt er durch die Anordnung der drei verschiedenen Auslegungen. Was er an zweite und dritte Stelle setzt, verbindet *«Sanctificetur»* und *«nomen tuum»* nicht so direkt miteinander, wie es die erste Auslegung tut. Diese stützt sich zudem ausdrücklicher – wenn auch nicht ohne Problematik, wie wir sahen – auf die vorausgehende *divisio* der sieben Bitten. Nicht von ungefähr kommen in der zweiten und dritten Auslegung andere zu Wort, während in der ersten Thomas sich zwar an Augustin anlehnt, aber den Zusammenhang innerhalb dieses Kommentars mit seinen eigenen Worten herstellt.

[15] S. o. A. 10 und zur Textanalyse bei der zweiten Bitte.
[16] S. o. A. 3.
[17] *In Matthaeum homilia* 19, PG 57, 279.
[18] *De oratione dominica* 12.

Zweite Bitte

Thomas lässt unausgesprochen, was analog zur ersten Bitte hier mit Augustin gefragt und geantwortet werden könnte (s. o.). Diese besonders kurze Erklärung enthält wiederum drei Auslegungsmöglichkeiten, je nach Zeit und Weise des Kommens der Gottesherrschaft, welchem diese Bitte gilt. Auch hier beginnt Thomas mit der Auslegung, die einerseits die einfachste ist und anderseits sich dem Zusammenhang der ganzen Erklärung des Unservater am besten einfügt, für die er auch keinen Kirchenvater zitiert, wohl aber Mt 25, 34, womit Thomas die eschatologische Auslegung *«Fac nos ad regnum tuum pervenire»* dokumentiert. Dann kommen (mit *«Aliter»* und *(Vel sic»* eingeleitet) die Auslegung des Augustin (Zitat)[19], Gott habe mit dem Kommen des Erlösers «zu herrschen begonnen» – womit nicht das Kommen des Reiches schlechthin, sondern das Kommen seiner «Vollendung» erbeten werde (dazu noch Lk 21, 31 zitiert) – und schliesslich die auf Röm 6, 12 (Zitat) sich berufende Auslegung, die das *«regnum Dei»* ins Innere des Beters verlegt: «Mögest du in uns herrschen, nicht die Sünde!»

Dritte Bitte

Auch für diesen Abschnitt hat Thomas vorgearbeitet, wenn er so zu ihm überleitet: «Aber jemand kann nicht zum himmlischen Reich kommen» – erste Auslegung der zweiten Bitte –, «wenn er nicht himmlisch wird; daher bitten wir, dass wir himmlisch werden *(ut fiamus caelestes).*» Die ganze Bitte bedeutet somit: «Mache uns himmlisch!» Die Rede vom «himmlischen» Menschen würde hier etwas überraschend erscheinen, wenn wir uns nicht erinnerten, dass Thomas schon die Anrede des Unservater als eine *captatio bevolentiae*, «damit wir zu Gott erhoben werden», erklärt hatte. Des weiteren war in der Erklärung der Anrede «Vater» unter dem Gesichtspunkt der Liebe mit Mt 5, 45 der Begriff der *«imitatio»* Gottes eingeführt worden.

Thomas sieht im Bereich dieser Bitte das Tun des Menschen unmittelbarer angesprochen als bisher: «Daher bitten wir (in dieser Bitte), dass Gottes Wille durch uns erfüllt werden möge.» Doch das vermögen wir nicht unabhängig von dem, was Gott in uns tut: «Und das wäre vergebens *(frustra)* (erstrebt), wenn es nicht von Gott wäre. Daher sagen wir ‹Dein Wille geschehe›, weil Gott in uns wirkt *(quia Deus operatur in nobis).*» Damit ist die augustinisch-mittelalterliche Gnadenlehre nach dem Aspekt der *«gratia*

[19] *De sermone* (A. 4) II 6,20 (vgl. 10,36) – nicht wörtlich.

operans» angesprochen. Aus dieser wachsen (womit sie zur *«gratia cooperans»* wird) die «Tugenden und Verdienste», die in der *divisio* dieser dritten Bitte zugeordnet wurden. Auch hier denke ich, dass Thomas die Tugenden und Verdienste hier nicht noch einmal erwähnen will, weil er schon zuvor ihnen ihren Platz im Verständnis der dritten Bitte zugewiesen hatte.

Was er dann zum zweiten Teil dieser Bitte sagt, hat wieder seinen Bezug auf das *«qui es in caelis»* der Anrede. Was Thomas dort über das «Vermögen *(posse)*» Gottes gesagt hatte, wiederholt er hier nicht, führt es aber sinnvoll weiter: «Aber was (wirkt Gott in uns)? (Dass es) ‹wie im Himmel, so auch auf Erden (geschieht)›, d. h. dass wir, so wie die Engel (Gottes Willen) im Himmel tun, wir Irdische (ihn) auf Erden tun.» Von den Engeln hätte schon in früheren Zusammenhängen die Rede sein können. Sie kommen aber nach ihrer existentiellen Bedeutung für uns am besten hier zur Sprache, geben dem *«ut fiamus caelestes»*, das so eindringlich die Erklärung dieser Bitte eröffnet hatte, kosmische Fülle.[20] Himmel aber nicht als Lokalität verstanden, sondern *«propter eminentiam»*: Diese Erkenntnis zur Anrede gilt auch hier und heisst uns den himmlischen Kosmos nicht physikalisch, sondern symbolisch verstehen.

Andere Auslegungen führen weiter in die Metaphorik hinein (dreimal *«Vel aliter»*). «Wie im Himmel, so auf Erden» kann bedeuten: 1) wie in Christus, so in der Kiche; 2) wie durch die Heiligen (vgl. o. zur Anrede), so auch durch die Sünder, für deren Bekehrung also gebetet würde (Zitat Ps17[18], 29); 3) *«Sicut spiritus concordat voluntati tuae, sic et caro»* (Zitat Röm 8, 23).

Es kommt noch (eingeführt mit *«Et nota quod»*) eine Anknüpfung der für diese Bitte wichtigen Gnadenlehre an die erste Bitte.[21] Hätte deren Text *«Sanctificemus»* anstelle von *«Sanctificetur»,* entstünde der falsche Eindruck, dass unser Heil von unserm freien Willen allein abhange, nicht von Gott und unserem freien Willen. Richtigerweise *«ad salutem requiritur persona Dei, et liberum arbitrium»*. Wer «Gottes Person» in diesem Gebet ist, das hat ja die Erklärung der Anrede in diesem Kommentar verhältnismässig ausführlich erläutert. Mit der durch das ganze Gebet durchgeführten Anrufung des Vaters im Himmel als Du, insbesondere auch mit *«nomen tuum»*, *«regnum tuum»* und *«voluntas tua»* der drei ersten Bitten wird *voluntas nostra* und was wir sonst in der ersten Person des Singulars oder des Plurals uns zuschreiben, immer auf die zweite Stelle gewiesen.

Martin Anton Schmidt

[20] Vgl. J. M. Lochman, Unser Vater, Gütersloh 1988, 72–74.
[21] Vgl. Lochman (A. 20) 41f.