

Hanns-Gregor Nissing | Münster

geb. 1969, Dr. theol., Programm- und Marketingleiter bei IUNCTUS, Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität der PTH Münster

nissing@iunctus.de

Eine Anthropologie in Gebetsform

Das Vater unser in der Auslegung des Thomas von Aquin

Seine Stellung als Lehrautorität der katholischen Theologie und Berufungsinstanz, die man mit ähnlicher Affirmativität zitiert wie im Sozialismus die Schriften von Karl Marx, hat Thomas von Aquin (1224/25–1274) seit geraumer Zeit verloren. Man mag diese Situation bedauern oder begrüßen – jedenfalls eröffnet sie die Chance, Thomas neu wahrzunehmen, neue Zugänge zu ihm und seinem Denken zu finden. Vielleicht nicht zufällig ist Thomas im Glaubensleben der Kirche in der Gegenwart vor allem noch mit seinen Gebeten und Hymnen zur Eucharistie präsent. So kann er gerade als geistlicher Lehrer in den Blick kommen.

Eine Erschließung der geistlichen Dimensionen seines Werks ist dabei unmittelbar verbunden mit seiner biblischen Theologie. Denn für den Predigerbruder Thomas ist die Heilige Schrift das zentrale Fundament seines Lebens und Lehrens: (1) Mit dem Ideal des apostolischen Lebens, wie es durch das Beispiel Christi und seiner Jünger bezeugt ist, bietet das Evangelium das Vorbild für eine Nachfolge in radikaler Armut und Wanderpredigt, wie sie die Bettelorden des 13. Jahrhunderts in größtmöglicher Buchstäblichkeit in die eigene Lebensform umzusetzen gedachten. (2) Darüber hinaus ist die Bibel für Thomas die wesentliche Grundlage für die Selbstvergewisserung der Theologie und ihre Ausformulierung als Wissenschaft, die zu seinen großen historischen Leistungen gehört, und entscheidende Norm und Berufungsinstanz für die Tätigkeit als Predigerbruder – ist Predigt doch vor allem anderen Auslegung der Heiligen Schrift.

Beide Dimensionen – die geistliche und die biblische – fallen zusammen in den *Auslegungen zum Vater unser* (*Collationes in Orationem Dominicam*), die Tho-

mas als Predigtreihe wohl in seinem letzten Lebensjahr in Neapel gehalten hat.¹ Das Vater unser ist ja nicht nur das zentrale Gebet der Christenheit, es ist zugleich auch durch die Heilige Schrift bezeugt als Gebet, das Christus selbst auf die Bitte seiner Jünger hin als Lehre und Modell allen Betens formuliert hat: „So sollt ihr beten (...)“ (Mt 5,9–13; Lk 11,2–4; zum Unterschied beider Fassungen vgl. S.th. II–II 83,9 ad 4).

In ihrer besonderen literarischen Gestalt als Predigten sind die Auslegungen des Thomas schließlich durch eine besondere Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Alltagsnähe der Darlegung gekennzeichnet. Sie bringen seine Persönlichkeit, seinen Glauben und seine Spiritualität in hervorragender Weise zum Ausdruck, indem sie das Herrengebet im Ausgang vom Menschen und seiner Selbsterfahrung erschließen. Mit einigem Überschwang bezeichnet Thomas das Vater unser als „das vollkommenste (*perfectissima*)“ aller Gebete: „In ihm wird nicht nur [1] um alles gebeten, wonach wir in richtiger Weise verlangen können, sondern auch [2] in derjenigen Reihenfolge, in der wir danach verlangen sollen; so lehrt uns dieses Gebet nicht bloß bitten, sondern formt auch unser ganzes Gemüt“ (S.th. II–II 83,9 c.).

Ich möchte daher im Folgenden zeigen, wie das Vater unser in der Interpretation des Thomas von Aquin als durch die Bibel bezeugtes Wort Gottes bzw. Christi bei den Grundgegebenheiten des Menschseins ansetzt, sie aufgreift und in das Modell einer ebenso elementaren wie umfassenden Selbstaussprache des Menschen vor Gott bringt. Das Herrengebet kann so als eine in nuce entfaltete Anthropologie in Gebetsform sichtbar werden. Dazu werde ich zunächst das allgemeine Verständnis des Gebets bei Thomas skizzieren, um daran anschließend zu zeigen, wie dieses Verständnis durch das Vater unser, seinen Aufbau und seine einzelnen Bitten, eine Formung und Ausrichtung erfährt, um eine umfassende Einübung ins Menschsein zu bieten.

Gebet als „Ausdruck der Sehnsucht“ und „Sprache der Hoffnung“

Was also ist das Gebet? Warum und wozu betet der Mensch überhaupt? Welchen Nutzen und welchen Zweck, welche Gegenstände, Gestalten und Ausdrucksformen kann es haben? – Das Leitmotiv, unter dem Thomas sich in der *Summa theologiae* diesen Fragen nähert, ist der Begriff der Sehnsucht oder des Verlangens (*desiderium*): Das Gebet ist „Ausdruck der Sehnsucht“ des Menschen – *desiderii interpres*. Ihre beiden Definitionsglieder markieren den Ausgangs- und den Ziel-

1 Vgl. Thomas von Aquin, *Das Vater unser. Auslegungen zum Herrengebet*. Übers. v. J. Pieper. Lateinisch-deutsch. München 2020. Wo nicht anders vermerkt, wird aus diesem Text nach der dortigen Abschnittsnummerierung zitiert. – Weitere Texte des Thomas, die im Folgenden angeführt werden, sind: *Summa theologiae* (= S.th.), *Compendium theologiae* (= Comp. theol.), beide in: S. Thomae Aquinatis *Opera Omnia* (= Editio Leonina). Rom – Paris 1882ff.; *Summa contra Gentiles*. Ed. P. Marc / C. Pera / P. Caramello. 3 vol. Paris – Turin 1961 (= S.c.G.).

punkt seiner Überlegungen, insofern (1) der Begriff *interpres* das Gebet als eine eigentümliche Sprachform des Menschen benennt, (2) das Wort *desiderium* dagegen dessen dynamische Grundausrichtung, in der der Mensch in seinem natürlichen Streben auf sein letztes Ziel und seine endgültige Erfüllung, die vollkommene Glückseligkeit, hingeeordnet ist.

„*interpres*“ – Das Gebet als elementare Sprachform des Menschen

Den „archimedischen Punkt“, aus dem Thomas seine Definition des Gebets entwickelt, bildet dabei die Wahrnehmung des Menschen als Person.

Der Mensch als Person

Als Person ist der Mensch durch die beiden Eigenschaften gekennzeichnet, (a) ein sprachbegabtes Lebewesen (*zoon logon echon*)² zu sein und (b) eine Herrschaft über die eigenen Akte (*dominium sui actus*), d.h. Ursächlichkeit, zu besitzen (vgl. S.th. I 29,1 c.).

In diesem Sinne erläutert Thomas den Ausdruck *oratio* etymologisierend als „Gedanken“ oder „Vernunft“ (*ratio*), „die durch den Mund zum Ausdruck kommt“: *oratio est quasi oris ratio*. – Die menschliche Vernunft aber kann sich theoretisch (als *ratio speculativa*) verhalten, sofern sie die Dinge lediglich erkennend erfasst, praktisch dagegen (als *ratio practica*), sofern sie darüber hinaus Wirkungen hervorbringt. Als solche kann sie in doppelter Weise Ursache sein: (i) indem sie anderen (oder sich selbst) eine Notwendigkeit auferlegt, was sprachlich durch den Befehl (*imperium*) geschieht, oder aber, (ii) indem sie anleitet und disponiert, was sprachlich durch die Bitte (*petitio*) zum Ausdruck kommt. Während sich (i) der Befehl an Untergebene richtet, richtet sich (ii) die Bitte an Gleichrangige und Übergeordnete, wie es bei Gott der Fall ist. Auf diesem Wege gelangt Thomas zu seiner ersten und für alle weiteren Überlegungen grundlegenden Kennzeichnung des Gebets: Das Gebet ist Bitte (vgl. S.th. II-II 83,1 c.).

Zweitursächlichkeit des Geschöpfes

Thomas versteht dieses Bitten vor allem als einen aktiv-gestaltenden oder planenden Akt des Menschen. Ausdrücklich hebt er hervor, dass es sich sowohl im Falle des Befehls, als auch im Falle der Bitte um eine „eigentümliche Anordnung“ (*ordinatio quaedam*) der menschlichen Vernunft handelt, deren Aufgabe es ist, zu ordnen. Und auch wenn der Mensch durch die Sprachform der Bitte zum Ausdruck bringt, dass er von jemandem anderen Hilfe erwartet in einer Angelegenheit, in der er selbst machtlos und unvermögend ist, so heißt „jemanden um etwas bitten“ für Thomas doch zunächst Mit-Ursache zu sein für das, was eine andere Person ausführt bzw. die Voraussetzung dafür zu schaffen, dass das Ge-

2 Vgl. bereits Aristoteles, *Politik* I 2 (1253a7–10).

wünschte geschehen kann. Eben diese Mitursächlichkeit macht das Gebet als Bitte für Thomas zu einem nicht nur sinnvollen, sondern sogar notwendigen Akt des Menschen, dem eine echte Wirksamkeit eigen ist – ohne dass damit die Unwandelbarkeit der göttlichen Vorsehung beeinträchtigt wird. Denn diese schließt andere Ursachen nicht aus, sondern fügt sie dem ein, was die von ihr errichtete Ordnung den Dingen auferlegt: „Und so widerstreiten die Zweitursachen der Vorsehung nicht, sondern verstärken ihre Wirkung“ (S.c.G. III 96, n. 2716).

Indem Gott dem Menschen die Würde der Mitursächlichkeit gibt, eröffnet er ihm die Möglichkeit, durch das Gebet gestaltend an seinem Plan mitzuwirken. Das Gebet wird so zu einem Akt der Partnerschaft und der Teilhabe an der göttlichen Vorsehung. Es ist ein Privileg des Menschen und bedarf eigentlich keiner eigenen Verpflichtung durch ein Gebot, sondern ist in seiner Angemessenheit (*convenientia*) unmittelbar evident: Das Gebet ist Ausdruck und Ausübung seiner Personalität als vernünftiges Geschöpf.

Wenn diese Mitwirkung im Modus der Bitte geschieht, so verbindet sich damit freilich eine zweifache Haltung seitens des Menschen: (a) die Ehrfurcht, die sich aus dem Bewußtsein des unendlichen Abstands ergibt, der zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer besteht, und die eine Anerkennung der existentiellen Bezogenheit wie eine Unterordnung unter ihn impliziert; (b) das Bewusstsein der prinzipiellen Begrenztheit der eigenen menschlichen Erkenntnis und der Undurchschaubarkeit der Vorsehung Gottes (vgl. S.c.G. III 96, n. 2710). In solchem Sinne bedarf es beim Beten nach Thomas stets eines Sich-Öffnens des Menschen für das vollendende Weiterführen des eigenen Willens durch Gott.

Gottesfreundschaft als Leitperspektive

Wesentliche Voraussetzung ist dabei für Thomas, dass es beim Beten nicht darum geht, seinen eigenen Willen gegen den göttlichen durchzusetzen oder Gott etwas gegen dessen Willen abzurufen, so dass menschlicher und göttlicher Wille „in Konkurrenz“ stünden. Vielmehr blicken und wirken Mensch und Gott sozusagen in dieselbe Richtung und sind auf dasselbe Ziel hin tätig, nämlich auf das Heil des Menschen. Zum entscheidenden Bindeglied, um das Verhältnis zwischen dem betenden Menschen und seinem göttlichen Schöpfer zu beschreiben, wird für Thomas der Begriff der Freundschaft (*amicitia*). Hierbei kommen der Menschwerdung Christi und seinem irdischen Leben eine zentrale Rolle zu: In seinem Erdendasein pflegte Christus freundschaftlichen Umgang mit den Menschen (*familiariter cum hominibus conversando*), um ihnen Vertrauen (*fiducia*) zu vermitteln und sie durch menschliches Verhalten an sich zu ziehen (vgl. S.th. III 40,1 c.). So wird das Gebet zum privilegierten Ort, diese Freundschaftsliebe mit Gott zu gestalten, und findet im Antlitz eines personalen Gegenübers seinen Bezugspunkt.

„desiderium“ – Das Verlangen nach endgültiger Erfüllung

Seine innere Dynamik gewinnt das Gebetskonzept des Thomas indessen durch das Motiv der Sehnsucht, die es zum Ausdruck bringen will. In einem „natürlichen Verlangen“ (*desiderium naturale*), das sein ganzes Dasein innerlich prägt und ihm seine eigentümliche Dynamik und Richtung verleiht, strebt der Mensch nach dem ihn endgültig erfüllenden Guten als seiner Vollendung. Es umfasst die ganze Person in all ihren geistigen, leiblichen und sinnlich-vegetativen Kräften – so dass es sich mit den Metaphern des „Hungerns“ und „Dürstens“ beschreiben lässt, des „Dürstens“ nach dem Trank Glückseligkeit (vgl. z.B. S.th. I–II 5,8 c.). Doch es findet in den vorläufigen Gütern im Diesseits – in Reichtum, Ansehen, sinnlicher Lust, Macht oder Ehre – keine Ruhe. Erst im vorzüglichsten Gut, das die besten und höchsten Fähigkeiten des Menschen vollkommen zu aktualisieren vermag, findet der Mensch sein Glück: in Gott und seiner beseligenden Anschauung und Erkenntnis

Als „Ausdruck“ oder „Übersetzung“ (*interpretatio*) dieses natürlichen Strebens wird das Gebet zum sprachlichen Vollzug der ganzheitlichen Verwiesenheit des Menschen auf Gott als sein beseligendes Ziel. Daher hat es auch in der ewigen Glückseligkeit sein vorrangiges Thema und seine leitende Perspektive. Als Sprachform, die ihn unmittelbar mit seinem Ziel verbindet, wird das Gebet zur Bejahung der Ursehnsucht des Menschen und zum bevorzugten „Weg zur Entfaltung der Grunddynamik seines Lebens“³. Es ist für den Menschen höchster Akt der eigenen Lebensgestaltung von innen her, Prozess des Wachsens und Reifens auf seine endgültige Vollendung hin.

Sprache der Hoffnung

In den Rahmen dieser Charakterisierung des Gebets als Ausdruck des Verlangens schreibt Thomas eine zweite, tiefergehende Bestimmung ein, die das Gebet als Sprache der Hoffnung (*oratio est interpretativa spei*, S.th. II–II 17,4 c.) bestimmt. In ihr „verdichtet“ sich die innere Dynamik des menschlichen Daseins, „das innere seinshafte ‚Noch nicht‘ des Geschöpfes“⁴. In seiner Existenz ist der Mensch ein Werdender, ein Pilger (*viator*), auf die ewige Vollendung hingeordnet, aber auch mit dem Los der unausweichlichen Sterblichkeit und des sicheren Todes belastet. Die „einzige Antwort, die der wirklichen Existenz-Situation des Menschen entspricht, ist: die Hoffnung.“⁵ Hoffnung besagt ein inneres seinsmäßiges Ausgespanntsein, das eine Hinordnung auf Erfüllung wie die Abwesenheit von Erfüllung zugleich umfasst.

3 L. Maidl, *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*. Paderborn u.a. 1994.

4 J. Pieper, *Über die Hoffnung*, in: ders., *Werke*. Bd. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik I*. Hamburg 1996, 258.

5 Ebd., 262.

Als „Sprache der Hoffnung“ betrifft das Gebet mithin stärker das seinshafte Fundament des Menschseins. Überdies setzt es den Schwerpunkt weniger auf sein Objekt, d.h. Gott als das erstrebte oder erhoffte Gut, als auf den Akt des Vertrauens in Gottes Treue und seine Verheißung. Seine zentrale Begründung findet dieses Vertrauen in der durch Christus geschenkten Gotteskindschaft: „Und weil wir durch ‚den Geist der Kindesannahme‘, den wir empfangen haben, ‚Abba, Vater‘ rufen, wie es in Röm 8,15 heißt, deshalb begann der Herr, um zu zeigen, daß wir aus dieser Hoffnung heraus beten müssen, sein Gebet mit der Anrufung des Vaters, indem er sprach: ‚Vater‘“ (*Comp. theol.* II 4, Z. 40ff.). Im Vater unser ist so „unsere ganze Hoffnung enthalten“, und zwar im Hinblick auf den Adressaten, den Grund und den Inhalt des Gebets (ebd.).

Das Vater unser als „Summe unserer Hoffnung“

Schon allein dadurch, dass es aus dem Mund Christi stammt, besitzt das Vater unser für Thomas eine besondere Würde. Daher muss in ihm auch eine innere Ordnung und ein leitender Sinn zu entdecken sein. So unterlegt Thomas seinen *Predigten zum Vater unser* eine Gliederung, in der er diese Ordnung und den Sinn des Gesamtaufbaus nachzuweisen versucht.

(1) Demnach ist dasjenige, was wir am meisten ersehnen und als erstes erbitten, Gott selbst bzw. seine Ehre („Geheiligt werde dein Name“). (2) Im Hinblick auf uns selbst dagegen erbitten wir dreierlei von Gott: (a) die Glückseligkeit des Ewigen Lebens als unser Ziel („Dein Reich komme“), (b) die Verwirklichung des Willens Gottes, der Gerechtigkeit und seiner Gebote als Weg dorthin („Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden“), und (c) das Notwendige, was wir auf diesem Weg zum Leben brauchen („Unser tägliches Brot gib uns heute“).

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

Die teleologische Grundstruktur des Vater unsers

In der systematischen Ordnung der Vater unser-Bitten erkennt Thomas mithin dieselbe zielgerichtete oder teleologische Struktur, die für das Beten allgemein wie für das Dasein des Menschen im Ganzen festzustellen ist. Sie wird in den ersten beiden Bitten doppelt akzentuiert, wenn es jeweils um Gott als das Ziel unserer Liebe geht, wobei die erstere seine Ehre betrifft („insofern wir Gott um seiner selbst lieben“), die letztere dagegen uns, die wir uns an seiner Ehre er-

freuen („insofern wir uns in Gott lieben“; vgl. S.th. II–II 83,9 c.). Denn mit Blick auf das Ziel des Menschen, sein Glück, ist, so Thomas, stets in zweierlei Hinsicht zu handeln: im Hinblick auf seine objektive (*finis cuius*) wie seine subjektive Seite (*finis quo*). Anders gesagt: im Hinblick auf die Glückseligkeit als Trank und als Trinken (vgl. S.th. I–II 1, 7f.).

Die Aspekte der Sehnsucht und Zielgerichtetheit des Herrenggebets sowie das damit verbundene Motiv der Glückseligkeit werden von hier aus zum „roten Faden“, der seine Auslegungen durchzieht. So lässt sich zeigen, wie die Ordnung des Vater unsers der Ordnung der menschlichen Sehnsucht entspricht, die zuerst auf das Himmlische und dann auf das Irdische geht, gemäß dem Herrenwort: „Sucht zuerst das Reich Gottes“ (Mt 6,33).

Die Inhalte der einzelnen Bitten

(1) *Die Anrede „Vater unser“*. – Zuvor noch gibt die Anrede „Vater unser“ die Tonart des Herrenggebets an: Der Name „Vater“ macht für Thomas nicht nur das völlig Neue und Andere der Gottesverkündigung Jesu sichtbar, zugleich eröffnet er mit dem Hinweis auf den Geist der Kindschaft nach Röm 8,15 die Möglichkeit, die einzelnen Bitten mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes nach Jes 11,1f. zu verbinden. In Anknüpfung an Augustinus' *Auslegungen zur Bergpredigt* ordnet Thomas daher jeder der sieben Vater unser-Bitten eine Gabe des Geistes zu und hebt damit die konstitutive Bedeutung des Heiligen Geistes für das Beten des Christen hervor: Das Vater unser ist ein Beten im Geist. Mit der Anrufung des Vaters mit dem Sohn im Heiligen Geist wird so der trinitarische Raum eröffnet, in dem alles christliche Beten seinen Platz findet.

In diesen Raum einbezogen sind zugleich die Mitmenschen, unsere Nächsten und die Kirche, worauf das Possessivpronomen „unser“ hinweist. Gottesliebe und Nächstenliebe, „beides wird kundgemacht in diesem Gebet. [1] Denn um die Gottesliebe in uns zu wecken, nennen wir ihn ‚Vater‘; [2] um aber die Liebe zum Nächsten in uns zu wecken, beten wir allgemein für alle Menschen ‚Vater unser (...)‘“ (n. 1024).

(2) *„Dein Wille geschehe“*. – Nach dem Ziel, dem die ersten beiden Bitten gelten, beschreibt die dritte Bitte den Weg zur Glückseligkeit. In ihrer Formulierung bringt sie dabei, so Thomas, sehr genau menschliches und göttliches Tun in Einklang: „Es ist nicht gesagt: ‚Mögen wir deinen Willen tun‘, damit es nicht scheine, als tue die Gnade Gottes nichts; und es ist auch nicht gesagt: ‚Tu deinen Willen‘, damit es nicht scheine, als tue unser Wille und unsere Anstrengung nichts. Sondern es heißt: ‚Es geschehe dein Wille‘ durch die Gnade Gottes und durch unsere Bemühung zugleich“ (n. 1066).

(3) *„Unser tägliches Brot gib uns heute“*. – Doch soll nicht nur um die ewigen und geistigen Güter gebetet werden, sondern auch um die notwendigen Dinge dieses Lebens. So verleiht die Brotbitte dem Vater unser die angemessene „Er-

nung“. Sie zeigt an, „daß auch die zeitlichen Güter uns von der Fürsorge Gottes zuteil werden“ (4, n. 1071). Darin einbezogen sind alle *temporalia*, alles Leibliche und Zeitliche. Wenn Thomas die Brotbitte darüber hinaus auf die Eucharistie bezieht, so mag dies angesichts seiner eucharistischen Frömmigkeit nicht verwundern. Bemerkenswerter ist dagegen die Bezugnahme auf das Brot des Wortes Gottes: denn aus seiner Kost wird im Menschen Verlangen und Hunger, „und aus dem Hunger erwächst die Sättigung des Ewigen Lebens“ (4, n. 1079).

(4) „*Vergib uns unsere Schuld*“. – Einen besonderen Knotenpunkt unter den Bitten des Herrengebets bildet die Vergebungsbitte, die Thomas sehr ausführlich erläutert. Er nutzt sie, um in realistischer Weise die *conditio humana* in den Blick zu nehmen und die umfassende Haltung des Betens einzuschärfen: Allzu großes Vertrauen auf die eigene Kraft führt den Menschen dazu, den eigenen Willen demjenigen Gottes vorzuziehen und dadurch dessen Recht zu verletzen. Eben hierin besteht das Wesen der Sünde bzw. der daraus folgenden Schuld (vgl. 5, n. 1081). Der Sinn der Bitte liegt folglich darin, dem Menschen zwei notwendige Haltungen nahezulegen: Demut (*humilitas*), die sich aus dem Bewusstsein ergibt, Sünder zu sein, aber auch Hoffnung (*spes*), die sich entgegen aller Verzweiflung auf die Vergebungsbereitschaft und Barmherzigkeit Gottes richtet und ihrerseits bereit ist, zu vergeben, denn „niemals kann Sünde vergeben werden, ohne daß einer in der Liebe ist“ (vgl. n. 1083).

(5) „*Und führe uns nicht in Versuchung*“. – Die Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden, ergibt sich für Thomas als logische Folge aus der vorangehenden: Wer um die Verzeihung der Sünden betet, sollte auch bemüht sein, fortan die Sünde und ihre Ursache zu meiden (vgl. 6, n. 1092). Dabei legt Thomas einen differenzierten Begriff von Versuchung zugrunde: „Den Menschen versuchen“ heißt, „seine Tugend erproben“. Da die Tugend sich sowohl auf das Wirken des Guten wie auf das Meiden des Bösen bezieht, kann eine Versuchung in beiderlei Hinsichten geschehen. (a) In der ersten Hinsicht lässt sich daher sogar Gott selbst als Versuchender namhaft machen: Er ruft zum Guten auf, indem er die Tugend prüft und zum Fortschritt in ihr anregt. Abraham und Ijob gelten hierfür als biblische Beispiele. – (b) Im Hinblick auf die Hinführung zum Bösen, wird niemand von Gott versucht, sondern vielmehr von der eigenen Sinnlichkeit, vom Teufel oder von der Welt. Zumal die Ausführungen zu den ersten beiden Dimensionen zeigen eine differenzierte Wahrnehmung der psychologischen Abläufe in uns wie der daran anknüpfenden „Strategie“ des Versuchers, die Thomas in der Metaphorik eines „geistigen Kampfes“ beschreibt (vgl. 6, n. 1093–1098). Die im Gebet erbetene Befreiung von der Versuchung präzisiert er dahingehend, „daß Christus nicht lehrt zu beten, daß wir nicht versucht werden möchten, sondern daß wir nicht in der Versuchung fallen. Wenn nämlich der Mensch die Versuchung besiegt, dann erwirbt er sich die Krone“ (n. 1099). Die leitende Perspektive bei der weiterführende Frage, wie Gott denn zum Bösen

hinführen könne, bildet daher der Blick auf die vorsehende Leitung Gottes, die ein Fallen des Menschen zu verhindern sucht (a) durch die Liebe („denn jede Liebe, wie gering sie auch sei, vermag der Sünde zu widerstehen“) und (b) durch das Licht der Einsicht und die Unterrichtung darüber, was wir tun sollen (vgl. n. 1100).

(6) „*Erlöse uns von dem Bösen*“. – Dieser Blick bestimmt auch die Auslegung der letzten Bitte. Denn zwar hat der Begriff des „Übels“ (*malum*) eine umfassende Bedeutung und vermag auch die in den vorherigen Bitten genannten Größen Schuld und Versuchung einzufassen. Doch konzentriert Thomas – gemäß seiner o.g. Textgliederung – den Sinn auf die zeitlichen Übel: auf „alles Unglück und alle Drangsale dieser Welt“ (7, n. 1102). Er tritt damit in eine merkliche Differenz zur Auslegungstradition, in der die Befreiung vom Bösen immer wieder auf „den Bösen“, d.h. den Teufel, bezogen wurde, der allerdings in der thomanischen Sündentheologie insgesamt eine eher geringe Rolle spielt. Die erbetene Erlösung von den zeitlichen Übeln kann verschiedene Gestalten finden: die Tröstung im Unglück, das Geschenk von Gütern, durch die die Übel vergessen werden können, oder auch die Verwandlung der Drangsal in Gutes. In ihr zeigt sich die höchste Weisheit des vorsehend sorgenden Vaters, „denn es ist die Aufgabe des Weisen, das Böse auf das Gute hinzuordnen“ (ebd., n. 1102–1105).

So eröffnet das Vater unser in der Deutung des Thomas von Aquin in seinem Aufbau wie in seinem Inhalt dem Menschen die Möglichkeit, sein Verlangen und seine Hoffnung umfassend zu interpretieren. In seinem Beten kann Gestalt gewinnen, worauf er seiner inneren Form und Ausrichtung nach tendiert. „Wegen seiner Kürze, Prägnanz und Einfachheit eignet [sich das Vater unser] (...) als Wegbegleiter für jeden Menschen.“⁶

6 L. Maidl, *Desiderii interpres*, 219 [s. Anm. 3].