

Vater unser.

Gebete im Neuen Testament.

Neutestamentliche Vorlesung im Sommersemester 2019
mit einem Beitrag von Esther Brünenberg-Bußwolder

Vorlesungsplan

	1.	Einführung: Beten – Hören und Sprechen, Atmen und Denken mit Gott
11. 4.	1.1	Beten als Nerv der Theologie. Neutestamentliche Dimensionen
	1.2	Jesus als Beter und Lehrer des Betens Ein heimliches Leitmotiv der Christologie
	2.	Das hohepriesterliche Gebet: Joh 17 im Horizont des Paschafestes
18. 4.	2.1	Joh 17: Kontext und Aufbau
	2.2	Das Gebet Jesu für sich, die Jünger und alle, die glauben werden
	3.	Gottes menschliche Sprachen Gebete im Umkreis des Neuen Testaments
25. 4.	3.1	Loben, Danken, Bitten, Klagen und Anklagen. Die Gebete des Psalters <i>von Esther Brünenberg-Bußwolder</i>
2.5.	3.2	Bejubeln, Bedrängen, Besänftigen, Beschwören. Griechische und römische Gebete <i>(Lektüresitzung)</i>
	4.	Das Gebet Jesu für das Volk Gottes Das Vaterunser bei Matthäus und Lukas
9. 5.	4.1	Zwei Seiten einer Medaille. Das Vaterunser im synoptischen Vergleich
16. 5.	4.2	Die Anrede. Gott als Vater
	4.3.	Dreimal Du
23. 5.	4.3.1	Dein Name
	4.3.2	Dein Reich
	4.3.3	Dein Wille
6. 6.	4.4	Dreimal Wir
	4.4.1	Unser Brot
	4.4.2	Unsere Schuld
27. 6	4.4.3	Unsere Versuchung und Erlösung

	5.	Beten ohne Unterlass Paulinische Spiritualität
4. 7.	5.1	Paulus als Beter. Performative Spiritualität in den Briefen
	5.2	Die Worte des Geistes. Inspiriertes Gebet bei Paulus
	6.	Theologie im Gebet – Gebet in der Theologie Exegese im Diskurs
11. 7.	6.1	Religiöse Sprachlehre. Das Gebet im Religionsunterricht
	6.2	Friedensgebet. Chancen und Grenzen interreligiösen Betens
	6.3	Gottes Segen. Gotteslob. Gottesbitte. Gott sei's geklagt. Gott sei Dank. Gebet in Liturgie und Dogmatik

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Gebete sind die Sprache des Glaubens – nicht nur im Reden, sondern mehr noch im Hören und immer wieder auch im Schweigen. Das Neue Testament ist eine Schatztruhe voller Gebete, die zu Herzen gehen und den Verstand schärfen.

Im Zentrum steht das Vaterunser. Es ist das Gebet, das Jesus selbst seine Jünger gelehrt hat. Es ist ein ökumenisches Gebet; es baut eine Brücke zwischen Christentum und Judentum; es ist auch für anderen Religionen und den Agnostizismus nicht anstößig, sondern einladend. Es steht allerdings nicht allein, sondern in einer langen Reihe anderer Gebete: Bitten und Klagen, Lob und Dank. Die Psalmen Israels werden neu entdeckt und mit neuen Gebeten verbunden, die durch das Kommen Jesu Christi inspiriert werden.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall des Gebetes und des Vaterunsers rekonstruiert sie den biblischen Resonanzraum und die Verbindung mit dem Evangelium.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der Gebete und des Vaterunsers rekonstruiert sie die Genese, die Struktur, den „Sitz im Leben“ und die Stellung im religionsgeschichtlichen Kontext, um aus dieser Situierung theologische Bedeutungen zu generieren.

Bei der christologischen und ekklesiologischen Thematik ist der geschichtliche Kontext ebenso wichtig wie die theologische Ambition. Die Gebete, mit dem Vaterunser als Zentrum, sind zu Identitätsfaktoren des Christentums geworden, haben aber eine große hermeneutische Anschlusskraft.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung verschafft einen Überblick über die Gebete, die in das Neue Testament eingegangen sind und ihm seinen Stempel aufgedrückt haben. Sie vermittelt die Fähigkeit, die Weite der Gattung zu erfassen, die Tiefe der Spiritualität und die Festigkeit der Verbindung mit der Ethik. Sie stärkt die Kompetenz, die Gebetstexte historisch-kritisch aus den Bedingungen ihrer Entstehungszeit zu erschließen und sie kanonisch in das Ganze der Heiligen Schrift einzuordnen, um sie theologisch und spirituell für heute zu erschließen.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien.

- Zwei werden vom Dozenten entwickelt:
 - der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist;
 - Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das die *Basics* in komprimierter Form darstellt,
 - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der wichtigsten Texte,
 - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Im Zusammenspiel der drei Leitmedien funktioniert die Vorlesung als aktivierendes Medium der Hochschuldidaktik.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol wird die Prüfung in die MAP entweder von M 7 oder von M 8 eingebracht; individuelle Studienleistung auf freiwilliger Basis ist ein Essay.

Im MEd (neue Ordnung) wird die Vorlesung in die MAP von M B eingebracht. Im alten MEd gehört sie zu Modul D; individuelle Studienleistung ist ein Essay.

Im MA wird sie, je nach Maßgabe der StPO, in die Module II oder III oder IV oder V eingebracht.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Donnerstag 14-15 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: elisa.koch@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Die Essaythemen werden persönlich in der Sprechstunde festgelegt.

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

Facebook: www.facebook.com/neues.testament.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturliste

Übergreifende Darstellung

- Böckler, Annette M.*, Jüdischer Gottesdienst: Wesen und Struktur, Jüdische Verlagsanstalt, Berlin 2002.
- Eisele, Wilfried* (Hg.), Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet (QD 256), Freiburg - Basel - Wien 2013,
- Fenske, Wolfgang*, „Und wenn ihr betet ...“ [Mt. 6,5]. Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (StUNT 21), Göttingen 1997.
- Fischer, Georg – Knut Backhaus*, Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB-Themen 14), Würzburg 2009.
- Jeremias, Joachim*, Abba, Göttingen 1965.
- Klein, Hans/Mihoc, Vasile/Niebuhr, Karl-Wilhelm* (Hgg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus. 4.-8. August 2007 (WUNT.1 249), Tübingen 2009.
- Greeven, Heinrich*, Gebet und Eschatologie im Neuen Testament, Gütersloh 1931.
- Hengel, Martin*, Das Gebet im Neuen Testament, in: Thornton, Claus-Jürgen, Theologische, historische und biographische Skizzen, Kleine Schriften VII (WUNT.1 253), Tübingen 2010, 175-178.
- Schelbert, Georg*, Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias (N TOA 81), Göttingen 2011.
- Siffer, Nathalie/Fricke, Denis*, La Prière dans le Nouveau Testament, Regards croisés, (CRSR 2), Strasbourg 2012.
- Söding, Thomas*, Der betende Jesus, in: Ambo. Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz 2: Gebet (2017), 68-94.
- , Macht und Ohnmacht des Gebetes. Die Verkündigung Jesu in seiner Beziehung zu Gott, in: zur debatte 5/2012, 21ff.
- Stolle, Volker*, Das Gebet der Gemeinde Jesu Christi nach dem Neuen Testament, in: KuD 37 (1991), 307-331.

Das Vaterunser

- Aune, David E.*, Apocalyptic and the Lord's Prayer, in: Ders., Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity, (WUNT.1 303), Tübingen 2013, 75-93.
- Berger, Klaus*, Das Vaterunser. Mit Herz und Verstand beten, Verlag Herder, Freiburg i.Br. 2014.
- Brocke, Michael - Jakob J. Petuchowski und Walter Strolz* (Hg.), Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen, Freiburg i. Br. 1974.
- Clark, David*, The Lord's Prayer. Origins and Early Interpretations, (STraTh 21), Turnhout 2016.
- Cullmann, Oscar*, Das Gebet im Neuen Testament: zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen 1994.
- Eisele, Wilfried*, « Es taugt die Bitte ». Die Jünger Jesu und ihr Gott nach dem Vaterunser, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 45 (2015) 5-13.
- Feldmeier, Reinhard*, „Abba, Vater, alles ist dir möglich“. Das Gottesbild der synoptischen Evangelien, in: Reinhard Kratz – Hermann Spieckermann (Hg.), Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band II: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam, Tübingen ²2009 (2006) 115-133.J
- Frankemölle, Hubert*, Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen, Bonifatius / Evangelische Verlagsanstalt, Paderborn / Leipzig 2012.
- Großmann, Hans-Christoph*, Vater unser. Das Vaterunser – in Predigten ausgelegt, Hamburg, 2010.

- Haacker, Klaus*, Was Jesus lehrte – vom Vaterunser aus entfaltet, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Jeremias, Joachim*, Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche, in: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 67-80.
- Juschka, Katrin*, „Geheiligt werde dein Name“. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur Namensheiligung im Vaterunser (ABK 50), Leipzig 2015.
- Lenzen, Verena*, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch Ha-Schem), München 1995 (Habilitationsschrift); 2. überarbeitete Auflage, Pendo Verlag, München-Zürich 2002.
- , Das Vaterunser und die Heiligung des göttlichen Namens im Judentum, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 45 (2016) 14-21.
- Lohfink, Gerhard*, Das Vaterunser, neu ausgelegt, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2013.
- Lohse, Eduard*, Vater unser. Das Gebet der Christen, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 2009.
- Mell, Ulrich*, Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge - Eine Antwort an Klaus Haacker, in: Ders., Biblische Anschläge, Ausgewählte Aufsätze, (ABIG 30), Leipzig 2009, 137-145.
- Navon, Moshe/Söding, Thomas*, Gemeinsam zu Gott beten: eine jüdisch-christliche Auslegung des Vaterunsers, Freiburg 2018.
- Nordhofen, Eckhard*, Was für ein Brot? Was für ein Brot!, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 46 (2017) 3-22.
- , Brot: Ein hapax für jeden Tag, in: *Merkur* 72 (2018) 86-93.
- Philonenko, Marc*, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, Tübingen 2002.
- Popkes, Wiard*, Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu, in: *ZNW* 81 (1990), 1-20.
- Schelbert, Georg*, ABBA Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias (NTOA 81), Göttingen 2011.
- Schneider, Gerhard*, Das Gebet des Herrn, ein 'jüdisches' Gebet?, in: Ders., Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970-1990, (NT.S 67), Leiden 1992, 39-51.
- Söding, Thomas*, Beten im Geiste. Das Vaterunser als Herzstück der Lehre Jesu, in: *Communio* 37 (2008), 560-571.
- , Die Verkündigung Jesu - Ereignis und Erinnerung, Freiburg 2011.
- , Das Vaterunser in der Glaubenschule Jesu, in: *Beten. Atemholen der Seele. Jahrbuch der Diözese Gurk* 2015, 70-72.
- , Atem für die Nachfolge. Das Vaterunser und die biblische Tradition, in: *Zeitzeichen* 17 (2016) 27-29.
- , Vaterunser und Versuchung, in: *Christ in der Gegenwart* 59 (2017) 365f.
- , Die Versuchung: zum Sinn der sechsten Bitte im Vaterunser, in: *Communio*, 47 (2018), 1, 78-81
- , (Hg.), Führe uns nicht in Versuchung: die Herausforderung des Vaterunsers, Freiburg 2018.
- Studel, Annette*, Die Heiligung des Gottesnamens im Vaterunser. Erwägungen zum antik-jüdischen Hintergrund, in: Lutz Doering u. a. (Hg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft (FRLANT 226)*, Göttingen 2008, 242 – 256.
- Wolter, Michael*, Das Gebet der Jünger. Das Vaterunser im Lukasevangelium (Lk 11,2c-4), in: F. Wilk, (Hg.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten, Zum Gedenken an Eduard Lohse, (FRLANT 266)*, Göttingen 2016, 125-142.
- Zemanek, Josef*, abinu: ein biblisches Gebet = Das Vater-Unser, Würzburg 2017.

Markusevangelium

Dowd, Sharyn Echols, Prayer, Power, and the Problem of Suffering: Mark 11:22-25 in the Context of Markan Theology, (SBL.DS 105), Atlanta 1988.

Focant, Camille, L'ultime prière du pourquoi. Relecture du Ps 22 (21) dans le récit de la Passion de Marc, in: Ders., Marc, un évangile étonnant, Recueil d'essais, (BETHL 194), Leuven/Paris/ Dudley, Uitgeverij Peeters, 2006, 321-339.

Hofius, Otfried, Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens. Erwägungen zu Thema und Aussage der Wundererzählungen Mk 9,14-29, in: Ders., Exegetische Studien, (WUNT.1 223), Tübingen 2008, 3-23.

Lambrecht, Jan, Faith, Prayer and Forgiveness in Mark 11,22-25, in: ETHL 89/1 (2013), 107-112.

Söding, Thomas, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileatheologie und Christologie, (SBB 12), Stuttgart² 1987.

—, Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani. Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32-42, in: Biblische Zeitschrift 31 (1987), 76-100.

Werline, Rodney A., The Experience of Prayer and Resistance to Demonic Powers in the Gospel of Mark, in: F. Flannery/ C. Shantz/ R. Werline, Rodney A. (Hgg.), Experientia, Volume 1, Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity, (SBL.SyS 40), Atlanta 2008, 59-71.

Lukanisches Doppelwerk

Crump, David M., Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts (WUNT II/ 49), Tübingen 1992.

Förster, Niclas, Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas, (BiTS 4), Leuven/Paris/Dudley, MA, Peeters, 2007.

Ott, Wilhelm, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie (StANT 12), München 1965.

Holmås, Geir Otto, Prayer and vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative (LNTS 433), London 2011.
Crump, David Michael, Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts, (WUNT.2 49), Tübingen 1992.

Plymale, Steven F., The Prayer Texts of Luke-Acts (AmUS.TR 118), New York 1991.

Schille, Gottfried, Grundzüge des Gebetes nach Lukas, in: C. Bussmann/ W. Radl (Hg.), Der Treue Gottes Trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider, Freiburg 1991, 214-228.

Johannesevangelium

Becker, Jürgen, Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17, in: U. Mell (Hg.), Annäherungen. Zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen, (BZNW 76), Berlin 1995, 99-126.

Claußen, Carsten, Das Gebet in Joh 17 im Kontext von Gebeten aus zeitgenössischen Pseudepigraphen, in: J. Frey, Jörg/ U. Schnelle (Hgg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, (WUNT.1 175), Tübingen 2004, 205-232.

Kowalski, Beate, Das Hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17), in: SNTU.A 39 (2014), 39–57.

Lincoln, Andrew T., God's Name, Jesus' Name, and Prayer in the Fourth Gospel, in: R.N. Longenecker, (Hg.), Into God's Presence. Prayer in the New Testament, (MMNTS), Grand Rapids 2001, 155-180.

Michel, Otto, Das Gebet des scheidenden Erlösers, in: K. Haacker (Hg.), Dienst am Wort: Gesammelte Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1986, 92-102.

Morgen, Michèle, La prière (de Jésus), révélation du Père selon l'évangile de Jean, in: N. Siffer/ D. Fricker (Hgg.), La Prière dans le Nouveau Testament, Regards croisés, (CRSR 2), Strasbourg 2012, 43-55.

Ostmeyer, Karl-Heinrich, Die identitätsstiftende Funktion der Gebetsterminologie im Johannesevangelium, in: A. Gerhards/ A. Doeker/ P. Ebenbauer (Hgg.), Identität durch Gebet. Zur

gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003, 205–222.

—, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament, (WUNT.1 197), Tübingen 2006.

Ritt, Hubert, Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17, Würzburg 1979.

Scholtissek, Klaus, Das Hohepriesterliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17,1-26, in: Trierer theologische Zeitschrift, 109 (2000), 3, 199-218.

Thüsing, Wilhelm, Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazaret. In: Ders., Studien zur neutestamentlichen Theologie, (WUNT.1 82), Tübingen 1995, 265–294.

Van den Heede Philippe, Der Exeget Gottes. Eine Studie über die Offenbarungstheologie im Johannesevangelium, Freiburg 2017, 257-266. 293-306.

Corpus Paulinum

Hanssen, Olav, Das alle umschließende Gebet als Antwort. 1. Tim 2,1-8: Rogate, in: C. Burchard (Hg.), Gott alles in allem. Exegetische Einblicke in das Neue Testament, Göttingen 1999, 86-92.

Löhr, Hermut, Formen und Traditionen des Gebets bei Paulus, in: H. Klein/ V. Mihoc/ K.-W. Niebuhr, Das Gebet im Neuen Testament, Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus. 4.-8. August 2007 (WUNT.1 249), Tübingen 2009, 115-132.

Longenecker, Richard N., Prayer in the Pauline Letters, in: Ders., Studies in Paul, Exegetical and Theological, (NTMon 2), Sheffield 2006, 28-52.

Mitchell, Margaret M., Corrective Composition, Corrective Exegesis: The Teaching on Prayer in 1 Tim 2,1-15. In: 1 Timothy Reconsidered, Leuven 2008, 41-62.

Sterling, Gregory E., Prayer as Theological Reflection. The Function of Prayer in Ephesians», in: A. Houtman/ A. de Jong/ M. Misset-van de Weg (Hgg.), Religious Innovations in Antiquity, Leiden/Boston 2008, 567-595.

Tellbe, Mikael, Prayer and Social Identity Formation in the Letter to the Ephesians, in: R. Hvalvik/ K.O. Sandnes, (Hgg.), Early Christian Prayer and Identity Formation, (WUNT.1 336), Tübingen 2014, 115-135.

Wischmeyer, Oda, 2 Korinther 12,7-8: Ein Gebet des Paulus, in: R. Egger-Wenzel/ J. Corley (Hgg.), Prayer from Tobit to Qumran, Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003, (DCLY 2004), Berlin / New York 2004, 467-479.

1. Einführung:
Beten – Hören und Sprechen, Atmen und Denken mit Gott

a. Das Beten ist ein Charakteristikum von Menschen. Tiere beten nicht (soweit wir wissen). In der biologischen, philosophischen, psychologischen Anthropologie wird dieses Merkmal notorisch unterschätzt. Aber die Hirnforschung zeigt an, welche Regionen stimuliert werden, wenn gebetet wird. Die Theologie hat eine wesentliche Aufgabe der Humanisierung, wenn sie die Theozentrik des Betens reflektiert.

b. Beten ist nicht nur Sprechen, sondern zuerst Hören.¹ Auch Schweigen, Atmen, Tanzen, Singen kann Beten sein, ebenso Trance und Ekstase, Meditation und Liturgie. Alles gibt es auch ohne Beten. Aber im Beten kommt ein Gottesbezug zum Ausdruck, der personal ist, auch wenn er sozial eingebunden ist, und der reflektiert werden kann, wenn nicht im Moment, dann doch im Rückblick.

c. Beten ist (nahezu) jeder Religion bekannt. Was und wie gebetet wird, unterscheidet die Religionen – kann sie auch miteinander verbinden. Interreligiöses Gebet gehört zu den zentralen Phänomenen und Herausforderungen der Gegenwart. Die Assisi-Debatte hat es gezeigt.²

1.1 *Beten als Nerv der Theologie.*
Neutestamentliche Dimensionen

a. Der Heilige Geist ist dem Neuen Testament zufolge die entscheidende Triebfeder des Betens. Ohne ihn wüssten die Gläubigen nicht zu beten. Mit ihm und in ihm finden sie zum Bekenntnis (1 Kor 12,3) und zum Gottvertrauen (Röm 8,15; Gal 4,6).

b. Das Gebet ist ein Thema der neutestamentlichen Theologie.

- Jesus lehrt das Beten – und setzt es vom „Plappern“ ab; er bindet es in Werke der Barmherzigkeit ein – und wehrt einer Moralisierung der Spiritualität (Mt 6,1-18).
- Paulus ist ein Lehrer des Gebetes – und reflektiert, wie es geht. In gemischt jüden-heiden-christlichen Gemeinden ist dies eine Aufgabe erster Güte.
- Im Johannesevangelium hält Jesus das lange Abschiedsgebet im Saal der Fußwaschung – ein vielleicht nicht ursprünglicher, aber im Endtext zentraler Teil des Evangeliums: performative Verkündigung durch Offenbarung der Gottesliebe Jesu und Einladung zur Partizipation, in der erzählten Welt durch aktives Hören, mit dem Lesen des Evangeliums durch Mitbeten des Gebetes Jesu.

In der Thematisierung des Betens kommen Identitätsbildung und Religionskritik, spirituelles Coaching und Frömmigkeit zum Ausdruck.

c. Das Gebet ist eine Dimension neutestamentlicher Theologie.

- Das Neue Testament gäbe es nicht ohne die alttestamentlich grundgelegte und jesuanisch aufgeschlossene Überzeugung einer lebendigen Kommunikation mit Gott, der nicht auf die menschlichen Gebete angewiesen ist, aber auf sie hört und antwortet, sich ihrer erfreut und sie erträgt.
- Das Beten nimmt diese kommunikative, dialogische Offenbarung wahr, im Hören Schweigen und Reden.

Das Beten gibt nicht nur dem Ausdruck, was man ohnedies schon weiß. Es ist ein Sensorium, neue Entdeckungen zu machen, neue Erfahrungen zu sammeln, neue Erkenntnisse zu gewinnen. Das gelingt freilich nur dann, wenn das Gebet nicht verzweckt wird, sondern Selbstzweck ist, sei es als spontaner Erguss, sei als rituelle Praxis.

¹ Søren Kierkegaards skrifter, udg. af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. K 11: Kommentarbind til Lilien paa marken og fuglen under himlen, Tvende etisk-religieuse Smaa-Afhandlinger, Sygdommen til Døde, København 2006.

² Vgl. Roman A. Siebenrock – Jan-Heiner Tück (Hg.), Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt (Theologie kontrovers), Freiburg - Basel - Wien 2012.

1.2 *Jesus als Beter und Lehrer des Betens* *Ein heimliches Leitmotiv der Christologie*

a. Dass Jesus betet, ist ein wichtiger Zug der Evangelien, aber kein wichtiges Thema der reflexiven Christologie, von der Dogmatik ganz zu schweigen. Das ist ein Verlust.

- Das Beten offenbart das Menschsein Jesu, ebenso wie sein Sprechen, sein Leiden, sein Reden und Handeln. Es gibt deshalb christologische Theorien, auch im Horizont „rechtgläubiger“ Deutungen, die nur Scheingebete erkennen wollen. Jesus brauche nicht zu beten, zu bitten, zu danken, zu klagen etc. Er wisse, habe, könne ja schon alles. Im Licht der Bibel betrachtet, ist dies eine schlechte Christologie. Das Menschsein ist keine Voraussetzung der Christologie, sondern ein Thema, ein Gegenstand, eine Grundform der Christologie.
- Das Beten manifestiert die Theozentrik Jesu, die auch in der Trinitätstheologie aufgerufen werden muss, wenn sie den Kontakt zur Bibel halten will. Eine reine Nebenordnung von „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ ist unterkomplex; sie ist auch mit dem Monotheismus schwer zu vereinbaren. Jesus ist aber an Gott, dem Vater, orientiert; er wird nicht nur von ihm gesendet, sondern bewegt sich (und die Seinen) auch auf ihn hin. Die Gebete des Irdischen transformieren insofern die Christologie des Erhöhten.

Das Gebet Jesu ist als christologisches Thema neu zu entdecken und auszuloten.

b. Dass Jesus zu beten lehrt, ist ein wesentlicher Teil seiner Verkündigung.

- Die Lehre Jesu ist christologisch virulent,
 - nicht nur unter dem Aspekt, dass Jesus den Synoptikern wie Johannes zufolge selbst christologische Themen anspricht (unabhängig von der historisch-kritischen Frage der Echtheit),
 - sondern auch unter dem Aspekt, dass Jesu Lehren als solches christologisch relevant ist, lehrt er doch, was ihm offenbart worden ist.

Die Lehre bereitet die Offenbarung Jesu so auf, dass sie vermittelt, verstanden, diskutiert, gelernt werden kann.

- Das Gebet steht in einem breiten Kontext anderer Themen der Lehre Jesu, die allesamt Bezüge zum Reich Gottes haben und insofern alle mit der Orientierung der Gebete zu haben.

Im Beten Jesu kommen die zentralen Themen seiner Verkündigung zur Sprache, so dass das Gebet den spirituellen Zugang zur Heilswahrheit des Evangeliums erschließt.

2. Das hohepriesterliche Gebet:
Joh 17 im Horizont des Paschafestes

a. Liturgisch ist Joh 17 das Gebet des Gründonnerstages geworden, weil es, als hohepriesterliches Gebet beurteilt, die Einsetzung des Priestertums zu begründen scheint, die mit dem Abendmahlsgottesdienst verbunden wird.

- Die Verbindung mit dem Kult und dem Priestertum wird von der historisch-kritischen Exegese meist kritisiert,
- aber das Motiv der Heiligung öffnet diese Dimension.

Der Bezug zum Pascha und zur Fußwaschung (Joh 13) ist bei Johannes unübersehbar.

b. Die Theologie von Joh 17 ist weiter als die des Priestertums und der Eucharistie. Das ergibt sich aus der Einbindung in das gesamte Evangelium und den Bezug zum Pascha (Joh 13,1ff.)

2.1 Joh 17: Kontext und Aufbau

a. Es ist eine wichtige Facette johanneischer Christologie, dass Jesus als Sohn zum Vater betet: vor den Ohren seiner Jünger, und zwar nicht, um im Gebet um die Erkenntnis des Willens Gottes und die Annahme seines Leidens zu ringen, sondern um vor seinem Tod ein Wort für die Jünger einzulegen, damit sie nach seinem Tod in der Welt ihre Sendung wahrnehmen können.

b. Der Gedankengang des Gebetes lässt sich schematisch darstellen.

17,1-4	Die Gebetseröffnung
17,1b α	Anrede: „Vater“
17,1b β	Aussage: „Gekommen ist die Stunde“
17,1c-	Bitte: „Verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche“
17,2-4	Begründung: Die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn
17,5-8	Die Bitte Jesu für sich selbst:
17,5	„Verherrliche du mich ...“
17,6-8	Begründung Die Verherrlichung Gottes in der Welt
17,9-19	Die Bitte Jesu für die Jünger
17,9-11a	Der Status der Jünger in der Welt
17,11b	Die Bitte um Bewahrung in Gottes Namen
17,12-14-	Die Begründung in Jesu Gottesoffenbarung
17,15-19	Die Bitte um die Heiligung in der Welt
17,20-23	Die Bitte Jesu für die künftigen Jünger
17,20f.	Die Bitte um Einheit
17,22f	Die Begründung in der Sendung Jesu
17,24ff.	Der Gebetsabschluss
17,24	Der Gebetswunsch Jesu
17,25f.	Die Sendung Jesu

c. Das Gebet hat einen Rahmen, der durch explizite Anreden – „Vater“ (V. 1; V. 24), „Gerechter Vater“ (V. 25) markiert wird. Dazwischen sind es gleichfalls die direkten Anreden (V. 5: „Vater“; V. 11: „Heiliger Vater“; V. 21: „Vater“), die drei Teile des Gebetes unterscheiden lassen: Jesus betet zuerst für sich selbst, dann für seine Jünger und schließlich für alle, die durch sie zum Glauben kommen.

2.2 Das Gebet Jesu für sich, die Jünger und alle, die glauben werden

a. Das Leitmotiv ist die Verherrlichung Gottes. Dem dient die Sendung Jesu und die Sendung der Jünger durch Jesus (Joh 17,25f.). Die Verherrlichung Gottes besteht darin, dass Gottes Leben verbreitet wird, das ewige Leben (Joh 17,2). Die Verherrlichung Gottes durch die Vermittlung ewigen Lebens kann nur gelingen, wenn Jesus als derjenige verherrlicht wird, der Gott zu vollen Ehren bringt.

- Diese Verherrlichung ist eine Sache Gottes, verbunden mit der Aktivität Jesu.
- Sie muss sich auf Seiten der Menschen verwirklichen, indem sie glauben.

Verherrlichung ist Theozentrik pur. Sie fügt der Herrlichkeit Gottes nichts hinzu, nimmt sie aber wahr und verschafft ihr dadurch Geltung.

b. Die erste Bitte äußert Jesus im eigenen Namen (Joh 17,5-8). Sie nimmt die Eingangsbitte (Joh 17,2) auf, markiert sie aber als Vorzeichen der gesamten Sendung Jesu, die nach Joh 17,6ff. in der Offenbarung des Namens Gottes an die Menschen besteht, die Gott im Sinn und Jesus gegeben hat. Der Name Gottes (Ex 3,14; 34,5ff.) ist sein Wesen, das sich offenbart und verhüllt.

- Gott macht sich einen Namen, indem er sich offenbart.
- Sein Name macht ihn ansprechbar. Die Anrede „Vater“ spricht es aus.

Die Offenbarung Gottes durch den irdischen Jesus besteht darin, dass er die Worte, die er selbst gehört hat, unverkürzt weitergegeben hat. Darin hat er Gott offenbart, indem er ihn verhüllt, und verhüllt, indem er ihn offenbart. Er ist der „Exeget Gottes“ (Joh 11,8).³

c. Die Menschen, die Gott Jesus „gegeben“ hat, stehen im Fokus der folgenden Bitte (Joh 17,9-19), die im Zentrum des Gebetes steht. Die Jünger, die Zeugen des Gebetes werden, sind auch das Thema. Jesus tritt für sie ein, da sie in der Welt zurückbleiben, während er sich auf den Weg zu Gott macht (Joh 14,1-6). Die konkreten Bitten lauten, dass sie „bewahrt“ (Joh 17,11b.15) und „geheiligt“ (Joh 17,17.19) werden. Die Heiligung ist ihre Verbindung mit dem heiligen Gott. Das Ziel besteht darin,

- „dass sie dein seien“ (V. 9),
- „dass sie eins seien“ (V. 11b.)

Einheit ist nicht Uniformität, sondern Zusammenhalt in Teilhabe am Leben Gottes selbst.

d. Die Bitte für die Jünger schließt ihren Kreis nicht ab, sondern auf. Ihre Einheit soll anziehen und andere für den Glauben gewinnen. Das ist der Gegenstand der 3. Bitte (Joh 17,20-23). Auch sie zielt auf „Einheit“ (V. 21) – das Grundgebet der Ökumene.⁴ Die Einheit der Jünger überzeugt: – weil in ihr die Einheit Gottes selbst zum Ausdruck kommt. Die Gläubigen aller Zeiten sollen in dieser Einheit leben und damit eine friedensstiftende Vorreiterrolle spielen.

³ Vgl. *Philippe Van den Heede*, Der Exeget Gottes.

⁴ Vgl. *Th. Söding*, Die Einheit der Liebe. Joh 17 auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin, in: *Bibel und Kirche* 58 (2003) 119-126.

3. Gottes menschliche Sprachen
Gebete im Umkreis des Neuen Testaments

von Esther Brünenberg-Bußwolder (einschließlich 3.1)

a. Neutestamentlich überliefertes Beten ist nicht kontextlos. Vielmehr findet sich eine reiche jüdische und pagane Gebetstradition und –praxis in der Zeit der neutestamentlichen Überlieferung.

Das Alte Testament bezeugt eine durchgängige Gebetsprache als zentrales Instrument der Beziehungsgestaltung zwischen Mensch und Gott. Das Schilfmeerlied in Ex 15 ist ein prominentes Beispiel für ein fulminantes Loblied als Dank für Jahwes große Heilstat im Exodusgeschehen. Der Lobgesang in 1 Sam 2,1-10 ist ein starkes Gebet, zudem einer Mutter. Es zeigt Intensität und folgt einer klaren Struktur.⁵ In der prophetischen Tradition finden sich eine Reihe von Gebeten, die Lob und Dank enthalten (Jes 12.26). Es sind aber auch Gebetsformen überliefert, die die Herausforderungen der Gottesbeziehung angesichts erfahrener Realitäten, v.a. in Kriegs- und Gewaltkontexten, widerspiegeln (Jer 10.14). Dezidierte Bußgebete sind Kern der Spätschriften des Alten Testaments (Esra 9, Neh 9, Dan 9). Die griechische Fassung des Esterbuches zeigt, wie Beten die Grundlage der Angstüberwindung und politischen Agitation zur Rettung des jüdischen Volkes darstellt. Hiob 38ff. zeigt auf eindrucksvolle Weise, wie sehr Gebete angesichts der Theodizee-Herausforderung zur Stärkung der Gottesbeziehung beitragen können. In der weisheitlichen Literatur mahnt eine Stimme vor Übertreibung in religiösen Belangen, nicht zuletzt auch in der Gebetsprache (Koh 5,1f.6a).

b. Das neutestamentliche Gebet ist charakteristisch, weil es sich von Jesus anleiten lässt, zu Gott zu beten, und auch Jesusgebete integriert (Mk 10,45-52: „Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner!“). Bei Paulus und bei Johannes ist reflektiert, dass sich das Gebet im Heiligen Geist durch Jesus an den Vater richtet. Ohne das Grundverständnis des Glaubens an die Gottessohnschaft und Heilssendung Jesu ist diese Orientierung nicht zu gewinnen.

c. Das neutestamentliche Gebet ist eng mit dem der Umwelt verbunden.⁶

- Besonders eng ist das Verhältnis zu den Gebeten Israels: Sie gehören zum Gebetsschatz des Urchristentums; sie werden adaptiert und nachgeahmt in neutestamentlichen Gebeten. Das Gebet Israels, besonders des Psalters, ist eine saftige Wurzel des neutestamentlichen Betens.
- Auch die griechische und römische Kultur kennt zahlreiche Gebete – in einer Fülle von Gattungen. Im Neuen Testament wird das Gebet kritisch gesehen, wie die Polemik gegen das „Plappern“ in der Bergpredigt zeigt (Mt 6,7). Aber es kann nicht übersehen werden, dass es literarische und künstlerische Zeugnisse paganen Gebetes von großer Eindringlichkeit gibt, die nicht nur Kontraste zu den jüdischen und neutestamentlichen Gebeten aufbauen, sondern auch Verbindungen zeigen.

Die Hermeneutik des Betens verlangt Unterschiede zwischen jüdischen und heidnischen Gebeten. In eine kulturelle Kontextanalyse des Neuen Testaments gehört beides hinein.

⁵ Vgl. G. Fischer/K. Backhaus, *Beten* (NEB Themen, Würzburg 2009, 25f.

⁶ Vgl. Markus Witte – Johannes F. Diehl (Hg.), *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit* (FAT II/38), Tübingen 2009.

d. Mit neutestamentlichen Ohren gehört, können die Gebete des Gottesvolkes Israel wie der Völker als Gebete verstanden werden.

- Christen können alle jüdischen Gebete mitsprechen, die Jesus gebetet hat oder gebetet hätte – wenn Juden dies nicht als anstößig oder übergriffig empfinden.
- Christen können nicht die Gebete zu Göttern mitsprechen, ohne ihren Glauben auf die Probe zu stellen, aber sich doch in die echte Religiosität einhören und im eigenen Gebet dem Gebet der Völker Raum geben, in Orientierung an Gott.

Gebetslehre ist Sprachlehre – zuerst im Hören. Die Sprachen Gottes sind vielfältig, vielfältig ist auch das Beten der Menschen.

3.1 *Loben, Danken, Bitten, Klagen und Anklagen.*
Die Gebete des Psalters

a. Die Summe der alttestamentlich-jüdischen Gebete stellt freilich der Psalter mit seinen 150 Gebeten dar. Einteilen lässt sich diese kanonisch gewordene Größe in 5 Bücher, die ihre Referenz in den 5 Büchern der Tora haben und so als Interpretation der Tora gelesen werden wollen. Die überaus reiche Rezeptionsgeschichte des Psalters im Neuen Testament, in der christlichen Liturgie, bei den Kirchenvätern und bis hinein in die Belletristik der Gegenwartsliteratur, die Kunst und Musik und nicht zuletzt das jüdisch-christliche Beten der Gegenwart selbst bezeugt den einzigartigen Stellenwert des Psalters mit seiner Fülle vielfältigsten Betens. Der Psalter überliefert sowohl Gebetsformen des einzelnen Beters in seiner Individualität und Lebens-, Welt- und Gotteswahrnehmung als auch Gebete einer Gemeinschaft, v.a. des Volkes Israel, aber auch Gebetsgemeinschaften wie Pilgergemeinschaften bei den Wallfahrtsfesten des Judentums. Die Psalmen sprechen die Sprache der Menschen in allen Facetten des erfahrenen Lebens. Sie umfassen die fünf großen Kategorien des menschlichen Ausdrucks für die Erfahrungen in der Zeit: 1. Loben, 2. Danken, 3. Bitten, 4. Klagen, 5. Anklagen. Dass die Psalmen keinen Bereich menschlichen Erlebens auslassen, sich regelrecht den Herausforderungen des Menschseins im Dialog mit dem Schöpfer stellt, ist ihre große Stärke.

b. Fünf Beispieltex te sollen dies verdeutlichen:

1. Psalm 1: Folgt Ps 1 nicht dem klassischen Schema eines Gebets in Form der Du-Anrede Gottes (über Gott wird in der 3. Person gesprochen), so markiert er doch die Ouvertüre des Psalters, indem er die entscheidende Bezugsgröße alttestamentlich-jüdischen Betens normativ benennt: die Tora, an deren Murmeln (Verinnerlichen und Leben) sich die Wege des Menschen differenzieren. Orientierung des alttestamentlichen Betens ist die Ausrichtung des Beters auf ein toraorientiertes, gottfälliges Leben auf den Pfaden des Gerechten.
2. Ps 22: Der prominente Ps ist aus der ntl. Rezeptionsgeschichte in der mk Passion (Mk 15,21-41) bekannt. Ein Blick nicht nur in die unmittelbar in der Passionserzählung zitierten Verse, sondern in den gesamten Psalm zeigt, dass er keineswegs einseitig der Gattung der Klagepsalmen zugesprochen werden kann, sondern sich ein steter Wechsel von Klage über die gegenwärtige Situation und Dank bzw. Erinnerung an in der Vergangenheit erfolgten Rettungs- und Heilstat Jahwes ereignet. Der Beter zeigt sich leidenschaftlich ringend mit der erlebten gegenwärtigen Situation existentieller Not und dem mindestens als Volk, aber auch als Einzelner in der Vergangenheit erlebten Rettungspotential Jahwes in die flehentliche Bitte um erneute heilbringende Zuwendung und Gegenwart Jahwes, bekannt als ein Gott, dem ein starkes Du gilt („Gott meiner Rettung“). Ps 22 besingt am Ende des Gebets die Durchsetzung der Königsherrschaft Jahwes und die Verkündigung der großen Heilstaten Gottes. Dies eröffnet neue Sinndimensionen nicht nur für alttestamentliches Beten in der Not, sondern auch für jüdisch-christliches Beten angesichts von Verfolgung und Kreuz. Ps 22 hat seine liturgische Verortung am jüdischen Purimfest, das die Rettung des jüdischen Volkes aus größter Pogromnot feiert.
3. Ps 94: Dieses Gebet beginnt einer ungewohnten Ungeheuerlichkeit, der Ansprache Gottes in V.1 mit der Assoziation des Vergeltungswunsches: „Gott der Vergeltung“. In einigen Übersetzungen findet sich auch die problematische Übersetzungsversion „Gott der Rache“. El-han^eqama ist im Hebräischen jedoch ein Terminus, der den Schrei nach der Wiederherstellung einer Gerechtigkeit markiert, die irdischerseits durch den Menschen nicht hergestellt werden kann. Es ist der Schrei der Opfer nach Rehabilitation und Ausgleich. Freilich ist das verwendete Gottesbild schwierig und missbrauchs anfällig. Gleichwohl betont der Ps in V.23, nicht der Mensch, sondern Gott selber stelle das Recht wieder her nach seinen Vorstellungen zur Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung. Diese und keine Willkür ist der Maßstab für Wiederherstellung und Gerechtigkeit.

4. Ps 88: Das Gebet besticht durch das Ende. Das Schlusswort im Hebräischen wie Deutschen ist „Finsternis“. Kein Halleluja beendet das Gebet, kein Gottesbekenntnis. Vielmehr zeigt das Gebet den Mut nicht nur der Gottklage, sondern der Gottesanklage. Jahwe selbst wird verantwortlich gemacht für das erfahrene Leid des Beters (V.7). Und doch bekennt der Text in V. 3 Bittgebet zu sein. Verzweifelt holt der Beter in V.11-13 die zentralen Gotteskategorien Huld, Treue und Gerechtigkeit in rhetorischen Fragen ein und beklagt so seine Situation, die die Erfahrung der Gottesnähe verdunkelt und doch so leidenschaftlich einklagt. Bitte, Klage und Anklage liegen hier sehr nah beieinander.
5. Ps 150: Wie der Psalter eine Ouvertüre kennt, kennt er auch eine fulminante Schlußdoxologie (Ps 146-150) und folgt so einer großartigen Architektur. Marc Chagall bringt auf einem einzigen Bild in der Kathedrale von Chicester zum Ausdruck, wie sehr die Psalmen ihrem Wortsinn getreu getanzte, gesungene und mit Instrumenten dargebrachte Gebete sind und nicht nur in der Rahmung, sondern im Ganzen die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer als Bekundung von Lob und Dank besingen, freilich die gesamte Anthropologie und damit Schuld, Sterblichkeit und Abgründigkeit menschlichen Lebens hineinnehmend.

Anthropologie und Theologie gehören in den Psalmen aufs Engste zusammen. Klassische Kategorien der Lob-, Dank- und Klagepsalmen müssen zugunsten der breiten und ganzheitlichen Wahrnehmung des Menschseins aufgebrochen werden. Im Beten tritt der Mensch in allem, was ihn ausmacht, vor Gott. Keine Emotion, keine Erfahrung wird und muss ausgeschlossen werden. Es gibt keine Filter, sondern Ganzheitlichkeit und so Heilung coram deo.

3.2 *Bejubeln, Bedrängen, Besänftigen, Beschwören.* *Griechische und römische Gebete*

a. Das Beten gehört bei den Griechen und Römern zur aktiven Religiosität, im häuslichen wie im öffentlichen Bereich. Gebetet wird bei Opfern und Prozessionen, in großer Not und als Ausdruck tiefer Verehrung wie vorausschauender Sorge. Das Gebet ist von Homer an ein großes Thema auch der Literatur und Dichtung; die Kunst stellt nicht selten betende Menschen dar.

b. Das Gebet der Griechen und der Römer wird von Juden wie von Griechen oft sehr abschätzig beurteilt.

- Kritisiert wird, dass es nicht an den einen Gott, sondern an eine bestimmte Gottheit gerichtet ist, handele es sich auch um Zeus/Jupiter als höchsten der Götter.
- Kritisiert wird auch, dass die Gebete den Effekt haben (müssen), erst einmal die Aufmerksamkeit der Götter zu erregen, die ein eigenes Interesse haben resp. entwickeln müssen, sich den Menschen zuzuwenden, die ihr Gebet an sie richten.

Aus der Sicht des jüdisch-christlichen Monotheismus ist diese Kritik berechtigt. Sie darf aber die interne Logik des polytheistischen Systems nicht übersehen.

- Die Götter sind Teil des Kosmos; sie konkurrieren untereinander; sie sind auf die Aufmerksamkeit der Menschen erpicht, können sich aber nicht gleichzeitig um alles kümmern und müssen ihre Interessen wahren; sie sind über-, aber nicht allmächtig.
- Die Menschen wissen sich von Göttern beobachtet und beschützt oder verfolgt und missachtet. Sie haben unterschiedliche Interessen der Götter zu berücksichtigen und können nicht sicher sein, durch die Aufmerksamkeit, die sie der einen Gottheit schenken, nicht den Neid einer anderen zu erregen. Sie sind gut beraten, sich ans Hergebrachte zu halten.

Die Griechen sind sich der Gunst der Götter nicht sicher; deshalb müssen sie viel Aufwand treiben, um sich die Gunst der Götter zu sichern. Die Römer sind – nicht zuletzt aufgrund ihrer enormen politischen Erfolge – sicher, dass ihnen die Götter gewogen sind: aber auch, weil sie verlässlich deren religiöse Ansprüche erfüllen; *pietas* ist das Leitwort.

c. Im vorgegebenen Rahmen sind die Gebete nicht nach den Kategorien persönlicher Frömmigkeit oder ethischer Dimensionen zu beurteilen, sondern nach denen verlässlicher Verrichtung und sorgfältiger Ausführung. Es herrscht eine nicht geringe Skrupulosität, sowohl, was Zeiten und Fristen, als auch, was Formeln und Traditionen angeht. Hintergrund ist die Fragilität des religiösen Systems in der schwierigen Balance des Polytheismus.

d. Im öffentlichen wie im häuslichen Gebet gibt es diverse Gattungen, die mit denen biblischer Gebete weithin verwandt sind.

- Es gibt Hymnen, die keinen anderen Zweck zu haben scheinen, als mit schönen Worten die Größe der Gottheit zu bejubeln, die gefeiert werden soll. Die Attribute des Lobpreises kommen teils aus Mythen, die der Göttin oder dem Gott ein Denkmal setzen, teils aus allgemeinen Motiven religiöser Traditionen.
- Es gibt Bitten, die geradezu Sturm laufen, um eine Gottheit zu bewegen, endlich einzugreifen und eine schlimme Not zu beenden. Gebete können und wollen nicht Forderungen erheben. Aber sie wollen und können drängen und mahnen.
- Es gibt Interventionen, deren Ziel die Besänftigung der zürnenden Götter ist. Diesen Effekt zu erzielen, ist regelmäßig das Ziel von Opfern. Sie erkennen den Zorn der Gottheit an; sie versuchen, ihn durch gute Gaben und gute Worte zu beruhigen und vielleicht sogar zu bewirken, dass Götter auf die eigene Seite gezogen werden.
- Es gibt Beschwörungen, die darauf zielen, die Gottheit – wenn nicht zu zwingen, so doch – zu beeinflussen, die eigenen Interessen zu verfolgen. In ausgeprägter Form spricht man von Magie.

All diese Formen können koexistieren. Sie sind situationsgebunden. Sie prinzipiell zu verdächtigen, besteht kein Grund. Sie funktionieren – in dem Rahmen, den das religiöse System bietet.

d. Weit seltener und nur ein Elitephänomen sind die Mysterienkulte, in denen so etwas wie eine personale Religiosität ihren Ausdruck findet.⁷ Sie sind in Vereinen organisiert.

- Die Mysterien ranken sich um das persönliche Geschick einer Gottheit, im Kern um die rhythmische Wiederkehr von Tod und Auferstehung.
- Durch die Teilnahme an einem Ritus wird der Mysterische in das Mysterium einbezogen; er verschmilzt mit der Gottheit und sie mit ihm, sei es auch nur für einen Augenblick.
- Die erhoffte Wirkung ist eine Steigerung des irdischen, zuweilen auch die Vermittlung ewigen Lebens.

Zu den Mysterien gehören nicht nur intensive Riten, die den Mythos inszenieren, sondern auch Gebete, die ihn vergegenwärtigen und die der spirituellen Vorbereitung wie der religiösen Nachbereitung des gewaltigen Erlebnisses dienen.

⁷ Standardwerk: *Walter Burkert, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990.

4. Das Gebet Jesu für das Volk Gottes
Das Vaterunser bei Matthäus und Lukas

a. Das Vaterunser ist sehr früh als Gebet, das Jesus selbst seine Jünger zu beten gelehrt hat, zu einem Identitätsmerkmal des Christentums geworden – nicht gegen andere Religionen gerichtet, schon gar nicht gegen das Judentum, aber charakteristisch für die Spiritualität und das Ethos Jesu. Die liturgischen Einleitungen des Vatersunser in der Eucharistiefeier halten die Ehrfurcht vor dem Geschenk des Gebetes, aber auch die Dankbarkeit fest, es sprechen zu dürfen, und den Mut, sich an Gott so vertraut zu wenden, wie das Vaterunser es ans Herz legt.

b. Das Vaterunser hat eine klare Form, die sich aus der Tradition jüdischen Betens ergibt, aber auch Gemeinsamkeiten mit heidnischen Gebeten aufweist:

Mt 6,9 par. Lk 11,1	Anrede:	(Unser) Vater (im Himmel
Mt 6,9f. par. Lk 11,1f.	Du-Bitten	Dein Name werde geheiligt Dein Reich komme (Dein Wille geschehe, ...)
Mt 6,11ff. par. Lk 11,3f.	Wir-Bitten	Unser Brot ... gib uns ... Unsere Schulden/Sünden erlass uns ... Führe uns nicht in Versuchung (Erlöse uns von dem Bösen)

Das Vaterunser beschreibt einen Weg: von der Konzentration auf Gott zur Orientierung an den eigenen Bedürfnissen – immer im Zeichen der Anrede, die nicht nur das ganze Gebet einleitet, sondern auch vor jeder einzelnen Bitte steht.

c. In jeder Variante ist das Vaterunser ein Jüngergebet, auch wenn es allein gesprochen wird, im stillen Kämmerlein (Mt 6,6). Das „Wir“ zeigt es an. Über die Jünger wird das Vaterunser zum Gebet der Kirche; aber zugleich verbindet das „Wir“ die Christen mit den Juden; das ideale Subjekt ist Israel, das Volk Gottes (neutestamentlich gesehen: aus Juden und Heiden).

d. Im Kontext der neutestamentlichen Überlieferung wird deutlich, dass Beten und Ethik eng zusammengehören.

- Bei Matthäus steht das Vaterunser (Mt 6,9.13) in der Bergpredigt (Mt 5-7). Hier bildet das das Zentrum, verbunden mit einer kleinen Katechese über gute Werke – Almosen, Beten, Fasten – und einer Warnung vor der Heuchelei (Mt 6,1), die Frömmigkeit zur Schau zu stellen. Das Vaterunser ist das beste Allheilmittel gegen religiöse Veräußerlichung; wer nicht alleine zu beten vermag, sollte es besser auch öffentlich nicht tun.
- Bei Lukas gehört das Vaterunser zum Reisebericht, der Jesus auf dem Weg nach Jerusalem zeigt (Lk 9,51 – 19,27). Der nähere Kontext wird durch das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe strukturiert (Lk 10,25-28), Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29-37) zeigt, was Nächstenliebe ist; das Vaterunser (Lk 11,1-4) konkretisiert die Liebe zu Gott, gefolgt von zwei Gleichnissen, die Mut zum Bitten und beten machen sollen (Lk 11,5-8.9-13); dazwischen steht mit Martha und Maria ein Bindeglied, das die Unterscheidung und Zusammengehörigkeit, die wechselseitige Legitimität und Spannung von Gottes- und Nächstenliebe ausweist (Lk 10,38-42).

Beide Kontextualisierungen illustrieren das Ethos, das dem Vaterunser innewohnt; sie weisen paradigmatisch die Erfahrungs- und Orientierungskontexte aus, in denen das Vaterunser lebendig wird.

4.1 *Zwei Seiten einer Medaille.*

Das Vaterunser im synoptischen Vergleich

a. Das Vaterunser hat im Neuen Testament keinen Standardtext, sondern einen lebendigen, der einen hohen Wiedererkennungseffekt mit einer hohen Flexibilität in der Praxis verbindet. Der Kanon enthält zwei Versionen, eine etwas längere bei Matthäus (Mt 6,9-13) und eine etwas kürzere bei Lukas (Lk 11,1-4); ebenso gibt es eine Version der nicht-kanonischen „Zwölf-Apostel-Lehre“, der „Didache“, aus der Mitte des 2. Jh., die aus Syrien stammt und deren Vaterunserversion nahe mit Mt 6,9-13 verwandt ist. Die liturgische Version orientiert sich eng an Matthäus, folgt aber nicht genau dem neutestamentlichen Text, sondern harmonisiert.

b. Die Matthäusversion (der die Didache entspricht) enthält alle Elemente der Lukasversion, ist aber an verschiedenen Stellen stärker ausgebaut.

- Die Anrede verbindet das charakteristisch (nicht exklusiv) jesuanische „Vater“ mit der typisch jüdischen Lokalisierung Gottes im Himmel (was metaphorisch gemeint ist) und dem Possessivpronomen „Unser“, das der zweiten Hälfte der Bitten entlehnt ist.
- Die beiden Du-Bitten, die sich auf den Namen und das Reich Gottes beziehen, sind bei Matthäus um eine dritte abgerundet, die den Willen Gottes fokussiert.
- Die drei ersten Wir-Bitten sind im Kern identisch; bei Matthäus folgt auf die Versuchungs- die Erlösungsbitte. Kleinere Varianten in der Wortwahl bei der Brot- und der Vergebungsbitten passen im Kleinen ins große Bild des synoptischen Vergleichs.

Die Varianten lassen die gemeinsame Grundstruktur hervortreten und beleuchten sie von unterschiedlichen Seiten aus.

c. Der synoptische Vergleich führt zu verschiedenen Erklärungen der Textgenese.

- Klassisch ist der Rekurs auf die Zwei-Quellen-Theorie mit der These, dass Matthäus die erweiterte Fassung der genuinen Kurzversion biete, die Lukas repräsentiere. Die überschießenden Elemente bei Matthäus werden dann als redaktionelle Ergänzungen analysiert, aus der Rückfrage nach Jesus aber ausgeschieden.
- Differenzierter ist der Rekurs auf die Zwei-Quellen-Theorie, der nicht schematisch vorgeht, sondern mit Parallelüberlieferungen, z.B. im Gottesdienst, rechnet und Lukas resp. Q auch Kürzungen zutraut. In diesem Fall muss neben der Lukas- auch die Matthäusversion in die Rückfrage nach Jesus einbezogen werden – was inhaltlich keine Schwierigkeiten bereitet, aber das theologische Spektrum erweitert.

Eine naheliegende, wenngleich selten bedachte Erklärung für den synoptischen Befund besteht darin, dass es nie eine ganz fixe Vaterunserversion gegeben hat, sondern ein Grundgerüst, das ausgestaltet, aber auch zurückgenommen werden konnte.

d. Die Didacheversion erklärt sich aus der theologischen, zeitlichen und vor allem geographischen Nähe zum Matthäusevangelium in Syrien. Sie spiegelt unverkennbar liturgische Praxis, wie auch aus dem Kontext hervorgeht. Das Vaterunser wird – ohne darauf reduziert zu werden – als Tischgebet bei der Eucharistiefeier gesehen, wie heute.

4.2 Die Anrede.

Gott als Vater

a. Die Gebetsanrede ist nicht nur die Eröffnung des gesamten Gebetes, sondern auch das Vorzeichen vor jeder einzelnen Bitte. Sie ist – bei Lukas, aber auch bei Matthäus – von ausgesprochener Prägnanz, auch im Unterschied von jüdischen Gebeten der Zeit, aber nicht im Gegensatz zu ihnen.

b. Gott als Vater anzureden, ist für Jesus typisch, auch in der aramäischen Vertrauensform „Abba“ (Mk 14,46; Gal 4,6; Röm 8,15).

- Dieses Charakteristikum wurde im späten 20. Jh. teils als Ausdruck eines spezifischen Sohnesbewusstseins Jesu gedeutet, weil es im Judentum keine gleichartig vertrauensvolle Gottesanrede gäbe.⁸
- Demgegenüber hat die nachfolgende Forschung⁹ stärker die enge Verbindung zwischen der Gebetssprache Jesu und Israels, besonders in den Psalmen (vgl. Kap. 3.1), betont.
 - Gott wird in den Psalmen nicht nur mit einem Vater verglichen, um seine verantwortungsvolle Fürsorge zu veranschaulichen (Ps 27,10; 68,6; 103,13), sondern auch als Vater angeredet (Ps 89,27).¹⁰
 - In frühjüdischen Gebeten ist die Vateranrede nicht verschwunden, sondern präsent. auch dort als „Vater“ angeredet, so besonders intensiv im „Awinu Malkenu“, das auf Rabbi Akiba eingangs des 2. Jh. zurückgeführt wird, der das Gebet bereits benutzt hat¹¹, und bereits im Apokryphon des Josef aus Qumran (4Q372, Fragment 1,16: „mein Vater und mein Gott“).

Die Betonung der jüdischen Wurzeln Jesu passt besser zum Aufweise der Einbindung Jesu in Gebetsprache Israels. Sein Charakteristikum wird dadurch nicht verschliffen, sondern profiliert.

Die Gebetsprache des Neuen Testaments hat mit der Vateranrede eine christologische Dimension, auch wenn auf eine Kontrastierung zum jüdischen Beten verzichtet wird.

- Das Neue Testament unterscheidet konsequent in der Rede Jesu zwischen „euer Vater“ und „mein Vater“ – nicht um Gegensätze aufzubauen, sondern um das Spezifikum des Gottesverhältnisses Jesu zu markieren.
- Jesus gibt seinen Jüngern mit der Anrede „Vater“ Anteil an seinem eigenen Gottesverhältnis – was nicht heißt, dass er selbst das ganze Vaterunser gebetet hätte, aber bedeutet, dass die Intimität seiner Gottesliebe nicht exklusiv, sondern proexistent zu verstehen ist.

Die christologische Dimension des Vaters gehört mit der Kompatibilität zur Verkündigung Jesu zusammen: Das Reich Gottes kann und muss man nur Jesus glauben, der es verkündet; Jesus stellt nicht sich selbst in den Mittelpunkt, sondern Gott, den „Vater“. Das Vaterunser gibt die Richtung des christlichen Betens vor: mit Jesus und durch Jesus zu Gott, dem Vater.

⁸ So *Joachim Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1971, 191.

⁹ Vgl. *Georg Schelbert*, Abba.

¹⁰ Vgl. zur Weiterführung *Angelika Strotmann*, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,1). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in der kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FThSt 39), Frankfurt/Main 1991; *Gottfried Vanoni*, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995.

¹¹ Vgl. *Lawrence A. Hoffman*, Naming God / Avinu Malkeinu - Our Father, Our King, Woodstock 2015.

c. Mit der Anrede Gottes als Vater ist nicht ein Sexualakt mythisiert, sondern

- zum einen die Kreativität Gottes betont, der Israel das Leben schenkt und so auch die Identität der Jünger begründet,
- zum anderen die Barmherzigkeit, die Fürsorge, aber auch der erzieherische Ernst und die ethische Verantwortung Gottes betont, der als starke Vaterfigur wirklich Vertrauen verdient.

In beiden Verbindungen wird deutlich, dass die tiefe Gotteserfahrung Israels, die Jesus geteilt hat, den Jüngern zugesprochen wird – auch denen, die nicht aus den Juden stammen.

d. Gott hat nicht nur väterliche, sondern auch mütterliche Züge. Über ein Geschlecht Gottes verrät die Anrede gar nichts. Also gibt es auch kein Indiz für eine Geschlechter-Hierarchie unter Menschen. Andererseits ist „Vater unser im Himmel)“ nicht lediglich ein Bild, sondern ein Titel, der sein Wesen zum Ausdruck bringt und mit seinem Namen korrespondiert, ohne dieser Name zu sein (s. 4.3.1).¹²

¹² Zur hermeneutischen Differenzierung vgl. (vom Alten Testament her) *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Gott als Mutter?, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 44 (2015) 3-21. Tatsächlich ist die Anrede „Mutter“ für Gott in der Bibel nicht belegt. Deshalb sollte sie auch in der Liturgie vermieden werden.

4.3. Dreimal Du

a. Auf die Anrede folgen zwei bzw. drei Du-Bitten. Sie nehmen den Vater-Impuls auf, weil sie Gott nicht zu etwas bewegen wollen, was er nicht selbst bewegen wollte, sondern vielmehr die Beter von dem bewegt sein lassen wollen, was Gott bewegt.

b. Lukas und Matthäus nennen mit dem Namen und dem Reich Gottes, des Vaters, schlechterdings elementare Topoi biblischer Theologie, die auf das engste zusammengehören. Wenn bei Matthäus noch der „Wille“ angefügt ist, dann nicht, weil die beiden ersten Bitten für unzulänglich gehalten worden wären, sondern im Gegenteil, weil ihre grundlegende Bedeutung ausgelotet werden sollte.

c. Die Abfolge ist nicht zufällig.

- Der Name Gottes ist schon von der Tora und speziell der Exodus-Geschichte her der Inbegriff der Offenbarung Gottes.
- Das Reich Gottes gewinnt mit der Prophetie und den Psalmen an Bedeutungskraft, weil es für die Gegenwarts- und Zukunftsgestaltung dessen steht, der seinen Namen offenbart.
- Der Wille, den die Matthäusversion als drittes Du kennt, baut die Schnittstelle zu den Wir-Bitten auf, weil der Heilswille Gottes gemeint ist, der im „Himmel“ bereits alles bestimmt, aber auf „Erden“ erfüllt werden soll.

Der Aufbau des Gebets lotet die Dimensionen der Vaterschaft Gottes aus.

d. Gott ist nicht nur Adressat der Bitte, sondern auch Akteur ihrer Erfüllung.

- Die Grammatik artikuliert die Theozentrik:
 - Die erste Bitte ist – theologisches – Passiv im Imperativ Aorist: Gott selbst sei der, der seinen Namen heiligt.
 - Die zweite Bitte ist Imperativ Aorist Aktiv. Das Reich Gott ist Subjekt des Kommens.
 - Die dritte Bitte ist wiederum Imperativ Aorist Passiv und verweist auf Gott als Handelnden.

Der Zusammenklang der Abfolge unterstreicht die Theozentrik der Bitten.

- Die Einfachheit der Bitten schafft Raum für eine Erhörung, die sich nicht nach den menschlichen Vorstellungen richtet, sondern Gott den Freiraum einräumt, den er sich schafft.
- Das Subjekt der Erfüllung ist Gott selbst:
 - Er selbst muss seinen Namen heiligen, damit er in seiner ganzen Strahlkraft erscheint; Menschen sind zu schwach.
 - Er selbst muss sein Reich nahekommen lassen; Menschen machen aus ihm zu schnell ihre Macht.
 - Er selbst muss seinen Willen verwirklichen, weil Menschen beim besten Willen kein Heil schaffen können.

Ohne diese Theozentrik gäbe es keine Passung zum Evangelium Jesu.

Gott erfüllt aber die Bitten nicht an den Bittenden vorbei, sondern durch sie hindurch. Schon das Beten selbst ist ein performativer Akt:

- Gottes Name wird geheiligt, wenn die Bitte ausgesprochen wird.
- Gottes Reich ist nahegekommen, wenn sein Kommen erfleht wird.
- Gottes Wille wird erfüllt, wenn um seine Erfüllung gebetet wird.

Allerdings geht die Erfüllung der Bitten bei weitem nicht im Beten auf. Deshalb eröffnet das Vaterunser mit seinen eigenen Worten sowohl den Kontext der Heilsverkündigung als auch der Ethik.

4.3.1 Dein Name

a. Der Name Gottes ist ein großes Thema der biblischen Theologie.¹³

- Hätte Gott keinen Namen, könnte man ihn nicht anrufen, nicht ansprechen, nicht anklagen.
- Bei den vielen Namen, die Menschen Gott zuschreiben, ist es entscheidend, dass Gott selbst sich einen Namen macht, um ansprechbar zu sein.

Es gibt in der Bibel keine Spekulationen über das Wesen Gottes, aber eine Theologie des Namens Gottes¹⁴. Der Name garantiert, dass Menschen Gott duzen können.

b. Die Grundgeschichte von der Offenbarung des Gottesnamens ist die Berufung des Mose am brennenden Dornbusch Ex 3. Dort wird – auch in der neuen Einheitsübersetzung – deutlich, dass Gott seinen Namen zugleich verbirgt, wenn er ihn offenbart und dass die ganze Geschichte ihn auslegt, bis zur Wolken-Theophanie auf der Spitze des Sinai Ex 34 und von dort aus immer weiter. Das Buch schreibt den Namen Gottes nicht fest, sondern verweist über den Buchstaben hinaus auf ein Geschehen, das sich zwischen Gott und Mensch abspielt: von Person zu Person.

c. Der Name Gottes kann missbraucht werden, wie das Zweite Gebot festhält (Ex 20,7; Dtn 5,11). Der Meineid wäre die ärgste Form. Aber die prophetische Kritik an der Heuchelei im Namen Gottes, die Jesus sich zu eigen gemacht hat, weist auf zahlreiche andere Skandale hin, in denen hinter der Maske der Frömmigkeit oder auch guten Glaubens Unrecht begangen oder kaschiert wird.

d. Positiv besteht die Heiligung des Namens Gottes darin, Gott in seiner Heiligkeit zu verehren – mit Worten und Taten, im ganzen Leben. Durch die Anbetung Gottes wird seine Ehre nicht gesteigert, sondern ausgedrückt. Durch die Bitte wird Gott nicht für etwas interessiert oder gewonnen, sondern auf etwas angesprochen, was seinem ureigenen Wesen entspricht.

- Liturgisch und spirituell ist der Monotheismus im Fokus.
- Ethisch wird die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe umgesetzt.

Das Vaterunser führt in der 1. Bitte hinein in das Geheimnis Gottes, um hinaus in die Welt zu führen, die der Heiligung bedarf und fähig ist.

e. Im Neuen Testament gewinnt der Name Gottes eine christologische Dimension: weil Jesus nicht nur über den Namen Gottes, sondern im Namen Gottes spricht und handelt, und zwar so, dass er sich mit Gottes Namen identifiziert, ja, der ist, durch Gott sich endgültig einen Namen macht, so dass er im Gebet mit Jesus angesprochen wird, durch ihn und ihn. Das ist freilich erst im Licht der Auferweckung zu entdecken gewesen und färbt gewiss die Erinnerung an die Verkündigung Jesu, lässt sich aber dem Text der Evangelien nicht direkt ablesen.

¹³ Vgl. (verbunden mit dem Zeugnis des Lebens und dem Sterben als Martyrium) *Verena Lenzen*, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes

¹⁴ Vgl. zur Auslegungsgeschichte *Katrin Juschka*, „Geheiligt werde dein Name“.

4.3.2 Dein Reich

a. Das Reich Gottes ist das zentrale Stichwort der Verkündigung Jesu. Er nimmt es aus der alttestamentlichen Prophetie und bezieht es auf seine Person und seine Sendung.

b. Das Stichwort ist bekannt

- in der Prophetie (Jer 25), wo es die Zukunft der Zeit beschreibt, als radikale Kritik des Polytheismus und als Begründung der Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte Gottes mit Israel und den Völkern,
- in der Apokalyptik (Dan 2), wo es das Jenseits der Zukunft beschreibt, als radikale Kritik politischer Theologie und Begründung der Hoffnung auf die Erlösung, die Auferstehung der Toten und die Rechtfertigung der Gerechten,
- in den Psalmen (Ps 24) und den Hymnen Qumrans, wo es die Gegenwart des Jenseits beschreibt, als Kritik jeder Heuchelei und als unendliche Vertiefung der Gotteserfahrung.

Das Alte Testament hält mit dem Leitwort Reich Gottes fest, dass kein König dieser Welt Gott, Gott aber der König der ganzen Welt ist und dass die Geschichte nicht ewig so weitergeht, sondern dass es eine radikale Wende zum Guten gibt, entweder in der Zeit oder am Ende aller Zeit.

b. Jesus verkündet die Nähe der Gottesherrschaft als erfüllte Zeit (nach Mk 1,15) und beauftragt nach der Aussendungsrede der Redenquelle (Q) seine Jünger mit der Verbreitung der Botschaft (Mt 10,7; Lk 10,9.11). Er selbst tritt mit seiner Person für die Herrschaft Gottes ein: Er verkündigt, verwirklicht und verkörpert sie (Lk 17,20f.).

c. Das Reich Gottes ist in der Verkündigung Jesu eine Größe der eschatologischen Zukunft, die gegenwärtig nahe ist. Der Zeitindikator ist ebenso wichtig wie der Raumindikator. Jesus löst die Differenz zwischen Schon und Noch-Nicht ebenso auf wie die zwischen Immanenz und Transzendenz, weil er von der Macht und dem Welt Gottes spricht, sie zum Heil der Menschen zu überschreiten.

- In Mk 1,15 ist die Nähe des Gottesreiches im Perfekt beschrieben, ohne dass in der Geschichte Jesu und der Geschichte Israels wie der Geschichte des Kosmos eine Zeit markiert wird, in der sie nicht schon nahegekommen wäre.
- In Lk 11,20 und Mt 12,28 steht der Aorist einer Heilsinitiative Gottes, die in jeder Gegenwart immer schon gewesen sein wird, was sich an den Exorzismen am deutlichsten zeigt: Sie kämpfen nicht Satan wieder, den Chef der dämonischen Todesschwadronen, sondern demonstrieren, dass er besiegt ist.

Jesus verkündet das Reich Gottes nicht auf dem Hintergrund eines verschlossenen Himmels, der nun geöffnet wird, sondern eines offenen Himmels, dessen Schnittstellen zur Erde er markiert, konfiguriert und transformiert.

d. Das Vaterunser passt mit seiner zweiten Bitte genau in dieses Bild einer ausstehenden Zukunft und realen Gegenwart des Gottesreiches. Es ist nie so da, dass es nicht näherkommen könnte; es ist nie so nahe, dass es nicht schon zuvor nahegekommen wäre. Die Bitte füllt nicht nur die Lücke zwischen dem Glauben an die Nähe Gottes und der Hoffnung auf die Nähe Gottes aus, sondern steigert ebenso die Erfahrung der Nähe Gottes durch die Bitte um sein permanentes Kommen, das aus der Überfülle seines Heiles heraus auf der nach oben offenen Richterskala immer neue Ausschläge erlaubt.

e. Wer um das Kommen des Reiches bittet, bittet Gott, zu tun, was er tut, und öffnet sich dadurch seinem Wirken. Die Bitte ist performativ: Sie wird erfüllt im Moment, da sie gesprochen wird, weil sie alle, die sie beten, zu Orten der Gottesgegenwart machen. Freilich ist die Gegenwart immer die Kehrseite der ausstehenden Zukunft. Deshalb ist das Vaterunser

- erstens mit der Heilsverkündigung Jesu verbunden ist, sprechen doch die von Jesus erwählten Jünger das Gebet und ist doch das von Gott erwählte Israel das „Wir“ des Betens,
- zweitens mit der Ethik, ist das Vaterunser bei Matthäus doch Teil der Bergpredigt und Gegengift zur Heuchelei, während es bei Lukas diejenige Gottesliebe erläutert, die von der Nächstenliebe nicht zu trennen ist,
- drittens mit der Hoffnung auf Vollendung jenseits der Apokalypse, ist doch das Reich Gottes immer unendlich größer und weiter als jeder Ort seiner Realisierung in der Gegenwart, die Kirche einbeschlossen.

Durch die Bitte bringen die Jünger zum Ausdruck, dass sie wissen und bejahen, was Jesus verkündet, und dass sie sich zu Werkzeugen Jesu in der tatkräftigen Verkündigung Jesu machen lassen, indem sie zuerst sich selbst als diejenigen zu Sprache bringen, die über die Nähe des Reiches Gottes nicht etwa verfügen, sondern von Gott erst für sie gefunden werden müssen.

4.3.3 Dein Wille

a. Der bei Matthäus überschießende Text setzt zwei Akzente:

- zum einen ergänzt er den Namen und das Reich mit dem Willen Gottes zu einer Trias; dabei greift er Topoi auf, verfolgt aber auch eigene Interessen, die seinem Evangelium Profil verleihen;
- zum anderen macht er die Verbindung von Himmel und Erde transparent, markiert Gott metaphorisch als Zentrum, Ursprung und Ziel des Heilsgeschehens, die Erde mit den Menschen aber als das Feld, auf dem sich entscheiden muss, dass Gottes Gerechtigkeit Fuß fasst: als Barmherzigkeit, Solidarität und Reform.

Beide Akzente gehören zusammen; sie moralisieren das Vaterunser nicht, zeigen aber seine ethische Dimension und Konsequenz an, indem sie es in Gottes Vorsehung und Autorität verankern.

b. Der Wille Gottes ist bei Matthäus – biblischer Tradition folgend – nicht zuerst die Quelle seiner Forderungen, die erfüllt werden müssen, sondern der Ursprung seines Heilswirkens, das von der Schöpfung zur Erlösung führt, und insofern der Glutkern seines Gebotes, das den Menschen zum Besten ergeht.

- Nur wer den Willen Gottes tut, wird in das Reich Gottes gelangen (Mt 7,21).
- Die Erfüllung des Willens Gottes konstituiert die Familie Jesu (Mt 12,50).
- Die Erfüllung des Willens Gottes zeigt sich nicht am Versprechen, sondern am Handeln, Umkehr einbeschlossen (Mt 21,28-31).
- Jesus selbst betet nach Matthäus in Gethsemane um die Erfüllung des Willens Gottes (Mt 26,42).

Mit der Betonung des Willens Gottes gelingt Matthäus eine Elementarisierung des Zusammenhangs zwischen Heilszusage und Ethik, die ekklesiologisch wie eschatologisch relevant ist, weil sie Verantwortung perspektiviert und Ethik relativiert, aber gerade dadurch fokussiert und motiviert.

c. Die Verbindung zwischen Himmel und Erde deckt in der Raummetaphorik der antiken Welt (die bis heute verständlich ist) das Korrelat zur Zeitstruktur der antizipierten und zu antizipierenden Zukunft auf. Die Theozentrik führt zur Soteriologie und Ethik. Das Gebet selbst ist eine Schnittstelle zwischen Himmel und Erde. Zugleich wird der Horizont geweitet: über die Gläubigen und auch über die Menschen hinaus für die gesamte Schöpfung.

4.4 Dreimal Wir

a. Auf die zwei resp. drei Du-Bitten, die ganz elementar Gottes Namen, Gottes Reich und Gottes Willen betonen, um die Theozentrik zum Inbegriff des Glaubenslebens zu machen, folgen drei resp. vier Wir-Bitten, die elementare menschliche Nöte vor Gott tragen, der allein sie beheben und in Lebensfülle verwandeln kann.

- Das Brot steht für das, was zum Leben nötig ist – dem irdischen wie dem ewigen und der Verbindung zwischen beiden.
- Die Schuld steht für das, was Leben zerstört und nur von Gott geheilt werden kann, aber nur von denen ehrlichen Herzens erbeten werden kann, die selbst zur Vergebung der Sünden bereit sind.
- Die Versuchung steht für das, was gut zu sein scheint, besonders die Verehrung des Namens, der Aufbau des Reiches, die Erfüllung des Willens Gottes, aber ins Verderben führt, weil es Schuld verdrängt oder vermehrt.
Die Erlösung ist das große Hoffnungsziel, das Gott allen Menschen gesteckt hat; das Vaterunser führt auf den Weg dorthin.

Die Wir-Bitten haben einen inneren Zusammenhang.

- Das Brot, das dankbar gegessen wird, weil man es Gott zu verdanken meint, kann zur Schuld werden, wenn es anderen weggenommen wird, und zur Versuchung, es haben zu müssen – aber auch einen Vorgeschmack der Erlösung vermitteln.
- Die Vergebung der Sünden ist das Brot des Lebens, das Menschen brauchen und antizipiert die Erlösung, kann aber zur Versuchung werden, wenn die Vergebung nicht zu einer tiefgreifenden Lebensveränderung führt.
- Die Versuchung entsteht aus der Verlockung dessen, was das Leben steigert und Gott zu gefallen scheint; sie würde alle Bitten vergiften, wenn Gott in sie führte.
Die Erlösung steigert die erbetenen Geschenke des Brotes und der Vergebung wie der Bewahrung vor der Versuchung ins Vollendete, ist aber bereits im Vorgriff überall dort zu erkennen, wo die Bitten gesprochen und erfüllt werden.

Der innere Zusammenhang ist die Kohärenz der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Durch die Wir-Bitten wird die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe konkretisiert und zugleich die Verbindung zwischen der Schöpfung und der Erlösung zum Ausdruck gebracht.

b. Die Reihenfolge der Bitten geht vom Elementaren zum Problematischen, um bei Lukas und Matthäus am Abgrund der Versuchung zu enden, eines letzten Scheiterns, das nur Gott bewirken könnte, aber Gott nicht wollen und wirken wird. Die Erlösungsbitte bei Matthäus schwingt mit der Hoffnung auf das Beste aus, was es zu hoffen gibt.

c. Man kann nach einer Entsprechung zwischen den Du- und den Wir-Bitten suchen:

Dein Name	Unser Brot
Dein Reich	Unsere Vergebung
Dein Wille	Unsere Versuchung und Erlösung

Entscheidend ist aber, dass jede Du-Bitte zu jeder Wir-Bitte passt und umgekehrt.

d. Alle Wir-Bitten sind auch Du-Bitten, weil durchweg Gott zu handeln gebeten wird – im Glauben, dass er von sich so handle:

- Gib (δόξ resp. δίδου): 2. Pers. Imperativ Aorist resp. Präsens Aktiv
- Erlass (ἄφεξ): 2. Pers. Imperativ Aorist Aktiv
- Führe nicht (μὴ εἰσενέγκῃς): 2. Pers. Konjunktiv Aorist Aktiv, verneint
- Rette (ῥῦσαι): 2. Pers. Imperativ Aorist Aktiv.

Gott ist also durchweg Akteur. Die Beter wollen, dass er wirkt.

4.4.1 Unser Brot

a. Die Brot-Bitte scheint klar, ist aber strittig, weil die griechische Formulierung ein großes philologisches Problem aufwirft, das weder durch Lexikonrecherchen noch durch Rückübersetzungsversuche einfach zu lösen ist.

b. Die Brotbitte wird sehr unterschiedlich, ja widersprüchlich gedeutet.

- Sie wurde in der Tradition sehr oft eucharistisch gedeutet: Die Kommunion ist das Brot des Lebens (vgl. Joh 6); die tägliche Eucharistiefeyer ist eine Frucht dieser Deutung des Vaterunsers.
- In den 70er Jahren des 20. Jh. wurde hingegen die in der Tradition immer mitlaufende ethische Bedeutung in den Vordergrund geschoben: Jesus lasse diejenigen beten, die als Wanderprediger ohne eigenen Besitz unterwegs seien, um das Evangelium zu verkünden, und morgens nicht wüssten, ob sie abends etwas zu essen bekommen.

Sowohl die eucharistische als auch die sozialethische Deutung sind – recht extreme – Möglichkeiten einer Auslegung, die einerseits die Elementarität der Brot-Bitte widerspiegeln, andererseits aber auch ein starkes philologisches Problem, das unterschiedlich gelöst wird.

c. Brot ist in der Welt der Bibel das elementare Lebensmittel, für das Gott gedankt werden kann und muss (Ps 104,15). Die Bitte um Brot entspricht diesem Dank, das im Tischgebet einen religiösen Ausdruck erhält.

d. Um welches Brot aber gebetet werden soll, ist nicht klar, weil das griechische Attribut ἐπιούσιος ein Hapaxlegomenon ist.

- Meist wird es als ein Kompositum aus der Vorsilbe *epi* (auf, über, zu) und dem Adjektiv *ousios* (seiend) verstanden.
 - Unter dieser Voraussetzung wird das Wort traditionell auf die Qualität des Brotes bezogen. So übersetzt die Vulgata wortwörtlich *supersubstantialem*; man könnte, leicht vergrößernd, verdeutschen: übernatürlich. Hiermit kann sich die eucharistische Deutung verbinden; man kann aber auch weiter deuten: das Brot, das über-wesentlich ist, also göttlich, himmlisch.¹⁵
 - In der Einheitsübersetzung wird das Attribut nicht auf die Qualität des Brotes, sondern auf das Bedürfnis der Beter bezogen: „das Brot, das wir brauchen“, besser wäre: das Brot, das wir mehr als brauchen.

Beide Varianten lassen eine exakte Definition des Brotes offen – und sehen darin eine Pointe, weil sie das Brot in den Horizont des Reiches Gottes stellen.

- Eine alternative Ableitung führt auf das Verb *epienai*: zurück; das Griechische kennt die Wendung *epiousa* als Bezeichnung des kommenden Tages. Dann muss übersetzt werden: „Unser Brot für morgen gib uns heute“¹⁶ oder „täglich“. Die Lutherbibel harmonisiert unter dieser Voraussetzung die beiden neutestamentlichen Fassungen und schreibt: „Unser tägliches Brot gib uns heute“. Sie entspricht damit genau der liturgischen Vaterunserform im Lateinischen: *Panem nostrum cottidianum da nobis hodie*.

Die erste Version ist wahrscheinlicher; sie vermeidet die Doppelung des Tempus. Sie lässt offen, was über-wesentlich ist. Denjenigen, die um das Existenzminimum bangen müssen, sagt sie nicht nur Gottes Nähe zu, sondern auch, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt (Mt 6,4 par. Lk 4,4; Dtn 8,3). Denjenigen, die mehr als genug zum Essen haben, spiegelt sie die Not der anderen und stärkt den Hunger nach einem Brot, das nicht nur den irdischen Hunger stillt.

e. Die Zeitangaben, die bei Matthäus und Lukas nicht ganz übereinstimmen, aber ähnlich sind, markieren den Zeittakt des Gottesreiches, die unendliche Nähe Gottes in den Rhythmen des Alltags wie der Festtage.

¹⁵ Vgl. E. Nordhoben, Brot.

¹⁶ So Ulrich Luz, Matthäus I 449-452.

4.4.2 Unsere Schuld

a. Die Bitte um die Vergebung der Schuld (Mt 6,12) bzw. der Sünden (Lk 11,4) verbindet das Vaterunser und die Ethik der Versöhnung, die für Jesus typisch ist. Sie wirft allerdings tiefgreifende Fragen auf:

- Gibt es eine Pflicht zur Vergebung?
- Wird die göttliche Vergebung nach dem Maß der menschlichen Vergebung gesehen?

Beide Fragen fordern eine genaue philologische Betrachtung, die für eine theologische Auslegung geöffnet werden muss.

b. Die Leitworte sind bei Matthäus und bei Lukas anders gesetzt.

- Matthäus bleibt in einem Bild aus der Ökonomie: Im Vorsatz ist wie im Nachsatz von ὀφειλήματα die Rede. Das Wort bezeichnet, was man einem anderen schuldet. Es braucht sich nicht nur um Geld zu handeln, auch wenn das Beispiel schlagend ist; auch Dienstleistungen oder Werte können in Rede stehen. Eine Übertragung aufs Juristische wie aber auch aufs Moralische liegt nahe und wird oft vorgenommen.
- Bei Lukas wird terminologisch differenziert. Im Vorsatz ist von Sünden die Rede (ἁμαρτίαι), im Nachsatz aber im Partizip von ὀφείλω, dem, was man einem schuldig ist: ökonomisch, juristisch oder moralisch.

Aus dem synoptischen Vergleich ist zu folgern, dass ursprünglich von „Schulden“ die Rede gewesen sein wird (vgl. Lk 7,42).

- Im heutigen Deutsch kann zwischen Schulden und Sünden gut differenziert werden, weil von Sünden ernsthaft meist nur mit Gottesbezug gesprochen wird, während Schuld und Schulden ein juristischer und ökonomischer Begriff sind.
- Aber es ist auch möglich, beides sprachlich zu verbinden: Sünde ist, was ich Gott und dem Nächsten schuldig geblieben bin. Schuld ist, was Gott widerspricht.

Die terminologische Differenz signalisiert keinen sachlichen Unterschied zwischen Matthäus und Lukas, sondern nur eine unterschiedliche Ausdrucksweise.

- Was „Schulden“ und „Sünden“ in Gottes Augen sind, wird in den Evangelien an zahlreichen Situationen und Personen konkretisiert – charakteristischerweise in der Perspektive der Vergebung.
- Der Fokus liegt auf der Ethik, nicht auf Verstößen gegen Riten oder dem Bruch mit Konventionen, auch wenn beides oft als Sünde und Schuld hingestellt worden ist.

Schon der Gerichtsbotschaft des Täufers Johannes her wird deutlich, dass „Schulden“ und „Sünden“ nicht lediglich an Gebotsübertretungen festgemacht werden können, sondern tiefer liegende Probleme zu Tage treten lassen, ein tödliches Unheil, das aus einem verkehrten Gottesbild, Weltbild und Selbstbild resultiert (vgl. Lk 13,1-5).

- „Schulden“ und „Sünden“ weisen deshalb im Vaterunser theologische Dimensionen auf, die dem Namen, dem Reich und dem Willen Gottes entsprechen, genauer: widersprechen, auch wenn es nur Kleinigkeiten zu sein scheinen, die nicht in Ordnung sind.
- Der Plural zeigt freilich, dass niemand sich hinter einer dunklen Unheilmacht verstecken darf, sondern dass alle für ihre persönlichen Vergehen einzutreten haben. Die gesamte Gerichtsbotschaft hängt an diesem Punkt; sie entspricht der Gerechtigkeit.

Das „Wir“ bekommt in der Vergebungsbitte eine Tiefendimension: Es gibt nicht nur individuelle, sondern auch kollektive „Schulden“ und „Sünden“; beide Dimensionen sind vielfach verwoben. In der Tradition wird der individuelle Aspekt einseitig betont. Die biblische Theologie verlangt aber auch, den kollektiven – man kann sagen: ekklesialen – Bezug herzustellen.

c. Vor- und Nachsatz sind bei Matthäus und Lukas unterschiedlich aufeinander bezogen.

- Bei Matthäus ist der Nachsatz, der auf Handeln der Bittenden verweist, im Aorist gehalten, beschreibt also eine Vergangenheit vor dem Bitten und stellt durch die Einleitung ὡς (wie) eine Analogie her. Es wird nicht behauptet, dass göttliche und menschliche Vergebung auf einer Stufe liegen oder einander ergänzen müssten; es wird vielmehr – nicht das Bitten, aber – die Vergebung auf das bezogen, was die Beter ihrerseits in ihrer Vergebung realisiert haben.
- Bei Lukas steht der Nachsatz im Präsens; auch hier steht dasselbe Verb wie im Vorsatz, der Gottes Handeln erbittet. Wie bei Matthäus ist nicht gesagt, dass Gottes und der Menschen Handeln identisch, aber dass sie ähnlich sind. Das Präsens bei Lukas zeigt eine Haltung an, eine dauernde Praxis, die bewusst und gewollt ist. Vor- und Nachsatz sind durch eine Begründung verbunden: γάρ (denn). Lukas lässt nicht an eine Bedingung denken, die vielleicht gar nicht erfüllt ist („wenn“), sondern geht von der Praxis der Vergebung in der Gemeinschaft der Betenden aus und sieht darin den Grund, eine Bitte an Gott um Vergebung äußern zu dürfen.

In beiden Varianten wird die Bitte um Barmherzigkeit an das Prinzip der Gerechtigkeit gebunden. Gott vergibt nicht nach menschlichem Maß, sondern nach göttlichem. Aber um Vergebung kann nur bitten, wer vergeben hat und weiter vergeben wird.

Die Vergebung ist ein Gebot der Feindesliebe.

- Matthäus nennt nicht nur den Verzicht auf Gegengewalt (Mt 5,38.-42), sondern fordert sogar dazu auf, für die Feinde zu beten, die Jesu Jünger verfolgen (Mt 5,49). Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35) unterstreicht die Aufforderung ebenso wie das vorhergehende Wort an Petrus (Mt 18,21f.). Aus der Möglichkeit der Vergebung (Mt 18,19f.) folgt die Pflicht zur Vergebung.
- Lukas hat nicht nur wie Matthäus die Verbindung von Feindesliebe, Gewaltverzicht und Fürbitte (Lk 6,27-36), sondern im Anschluss mit dem Verbot des Richtens (als ob man Gott wäre) das genaue Gegenstück zur Vergebungsbereitschaft (Lk 6,37-42). Im Gleichnis von verlorenen Sohn wird am Beispiel des Älteren die Schwierigkeit wie die Notwendigkeit der Vergebung vor Augen geführt (Lk 15,11-32).

Bei Matthäus ist im Anschluss an das Vaterunser genau dieser Punkt, die Vergebung, eigens unterstrichen (Mt 6,14f.).

Freilich gilt: *ultra posse nemo obligatur* – ein Gebot der Gerechtigkeit, das auch psychische und soziale Blockaden erfasst.

d. Die Vergebung, die bei Matthäus wie bei Lukas erbeten wird, wird mit einem Wort bezeichnet, das aus der Ökonomie stammt: ἄφεσις – von ἀφιεμι – meint ein Nachlassen wie bei einem Schuldennachlass. Die Schuld ist zwar entstanden; sie wird aber aus den Bilanzen entfernt. Damit bestimmt sie weder die Gegenwart noch die Zukunft; sie wird definitiv der Vergangenheit überantwortet. Wie andere Metaphern der Vergebung – das Verhüllen einer Blöße (1 Petr 4,8; Jak 5,20; Spr 10,12) oder das Abwaschen von Schmutz (1 Kor 6,11; vgl. Eph 5,26) – bedarf das Bild des Nachlasses einer Personalisierung, die das Bild nicht leisten kann, das aber andere Bilder Heilswirksamkeit verdeutlichen: die Therapie einer Krankheit z.B. (Mk 2,17 parr.). Der Kontext des gesamten Vaterunsers lässt keinen Zweifel, dass der Nachlass der Schulden eine innere Erneuerung des Menschen meint, die nur Gott bewirken kann, und dass die menschliche Vergebung auf die sich die Bitte bezieht, die Kraft eines neuen Anfanges in der Gnade Gottes bedeutet.

Literatur:

Thomas Söding, Vergebung der Sünden. Soteriologische Perspektiven des Neuen Testaments, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 115 (2018) 402-424.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

4.4.3 Unsere Versuchung und Erlösung

a. Das Vaterunser endet – vor der sekundären Doxologie – mit einer Bitte, die sowohl bei Lukas als auch bei Matthäus, der sie doppelt betont, mit einer eschatologischen Perspektive: nach der Bitter ums notwendige Brot und die Vergebung der Sünden.

b. Die Versuchungsbitte ist äußerst umstritten.

- Nach Auffassung vieler widerspricht sie dem Bild des barmherzigen Gottes und Jak 1,13.
- Populärwissenschaftlich wird zuweilen behauptet, die Bitte sei aus dem Aramäischen Jesu ins neutestamentliche Griechisch falsch übersetzt worden.
- Liturgisch ist die Debatte durch Veränderungen der französischen und italienischen Vaterunserbitte befeuert worden.

Als Alternative wird vorgeschlagen: Bewahre uns vor der Versuchung. Eine solche Bitte legt Jesus den Jüngern nach Mk 14,38 par. Mt 26,41; Lk 22,46 ans Herz.

c. Die Versuche, die Bitte durch Umformulierung zu entschärfen, können aber nicht überzeugen.

- Die Bitten sollen Gott nicht zu etwas bewegen, was er nicht von sich aus täte, sondern auf dem Weg des Hörens das zum Ausdruck bringen, was er von sich aus tut, damit sich die Beterinnen und Beter Gottes Wort öffnen. Jak 1,13 drückt dieselbe Überzeugung aus, die aus dem Vaterunser spricht; der Satz artikuliert das erhörte Gebet.
- Eine Fehlübersetzung lässt sich nicht nur durch eine Rückübersetzung und Neuübertragung nicht nachweisen; sie ist auch unwahrscheinlich, weil die Übersetzungen aus dem Aramäischen im Neuen Testament, die kontrolliert werden können, allesamt korrekt sind. Jüdische Texte aus der Antike beten genau so, wie es der griechischen Version von Mt 6,13 und Lk 11,4 entspricht (Ber 60b).
- Die Liturgie braucht sich nicht sklavisch an den neutestamentlichen Text zu halten. Aber sie ist gut beraten, nicht frei zu paraphrasieren, zumal sich die neutestamentlichen Vaterunser aus der urchristlichen Liturgie erklären lassen.

„Führe uns nicht in Versuchung“ ist die korrekte Übersetzung; deshalb muss die Debatte hier ansetzen. Die Gethsemane-Mahnung ist keine Alternative, sondern das Pendant. Das Gebet, zu dem Jesus die Jünger mahnt, richtet sich wie das Vaterunser an Gott, aber in einem anderen Referenzrahmen: nicht im Blick auf Gott, der – richtig – handelt, wenn er nicht in Versuchung führt, sondern im Blick auf die Jünger, die – falsch – gehandelt haben, wenn sie in eine Versuchung geraten.

d. Was „Versuchung“ meint, ergibt sich aus dem Kontext des Vaterunser.

- Grundsätzlich kann mit dem Wort *πειρασμός* ein Test gemeint sein (*probatio*), eine Prüfung, die zu bestehen zwar nicht einfach, aber möglich ist, und die bestanden zu haben, das Selbstbewusstsein wie die Beziehung stärkt (Ps 26,2).
- In diesem Fall ist Versuchung aber
 - erstens eine Verlockung zum Bösen (*tentatio*), die sich den Anschein des Guten gibt und nur dadurch einen Reiz ausüben kann,
 - zweitens eine eschatologische Bedrohung, eine Frage auf Leben und Tod, wie sich in Mt 6,13 aus der folgenden Bitte um die Erlösung vom Bösen ergibt und auch bei Lukas aus der Weiterführung der Bitte um die Vergebung der Sünden resp. der Schulden.

In der Versuchung, von der das Vaterunser spricht, steht der Sinn des gesamten Lebens auf dem Spiel.

Eine Versuchung, die zum einen eine Verführung zum vermeintlich Guten und zum anderen eine existentielle Krise ist, die kein Mensch aus sich heraus bestehen kann, kann im Letzten nur mit Gott selbst zu tun haben. Gäbe es Gott nicht, gäbe es auch die Versuchung nicht, von der das Vaterunser spricht, weil es weder das Gute und Böse noch den Verlust oder Gewinn des Lebens gäbe. Gott kann zur Versuchung werden, indem er als Mittel der Selbsterhöhung gebraucht wird – wie der matthäische Kontext genau thematisiert, am Beispiel der guten Werke Almosen, Beten und Fasten (Mt 6,1-18).

e. Das Verb beschreibt eine Richtung – in die Versuchung hinein. („Führe uns in der Versuchung“ wäre keine korrekte Wiedergabe, wenngleich eine gute Bitte.) Es steht im Aorist Imperativ Aktiv. Es ist allerdings verneint. Also zielt es nicht auf ein Handeln, sondern ein Lassen Gottes. Er soll nicht tun, was er könnte – aber niemals tun würde. Die positive Variante würde lauten: Führe uns aus der Versuchung. Das Gebet setzt aber früher an, präventiv, weil das Allerheiligste berührt wird.

f. Die Bibel kennt Geschichten, in denen Gott in Versuchung führt. Es handelt sich nicht um Trainingsprüfungen, sondern um existentielle Krisen.

- Abraham soll seinen Sohn Isaak opfern – und opfert ihn, in Form des Widders, den er darbringt, so dass er das Kind der Verheißung von Gott empfängt (Gen 22). Die Versuchung besteht darin, aus Liebe zu seinem Kind nicht nur Gott ungehorsam zu werden, dem er es verdankt, sondern sein Kind zu verlieren, indem er es retten will, während er es gerade deshalb gewinnt, weil er die Versuchung, in die Gott ihn führt, besteht und Isaak bindet, um ihn zu opfern.
- Hiob verliert alles, was er hat, weil Gott an ihm dem Satan beweisen will, dass es selbstlose Frömmigkeit gibt; er wird aus Liebe zu Gott in Versuchung geführt, an Gott zu verzweifeln, weil er Unrecht leidet; gerade in dieser Krise aber entdeckt er Gott, der ihn aus seiner Verzweiflung an Gott befreit, indem er ihm seine Grenzen aufweist, und ihn neu mit Segen begabt.
- Jesus wird in Versuchung geführt – vom Teufel, aber dort, wohin der Heilige Geist ihn führt (Mt 4,1-11 par. Lk 4,1-13; Mk 1,12f.). Die Versuchung besteht darin, dass er seine Privilegien als Sohn Gottes ausnutzt, um sich gegen seine Sendung zu stellen, die ihm Gott aufgetragen hat. Er besteht die Versuchung, indem er sich bis in den Tod hinein dem aussetzt, was ihn am meisten von Gott zu trennen scheint, aber am meisten mit ihm verbindet: seinem Menschsein.

Alle drei Varianten sind Grenzgeschichten, die zeigen, dass die Versuchung am größten wird, wo Gott am nächsten kommt.

g. Jesus hat die Versuchung bestanden (vgl. Hebr 2,18; 4,15). Er lehrt das Vaterunser, der die Versuchung kennt.

- Die Bitte der Jünger ist ein Bekenntnis: dass sie aus eigener Kraft die Versuchung nicht bestehen würden.
- Die Bitte der Jünger ist eine Erkenntnis: dass Gott sie nicht über ihre Kräfte hinaus in eine Krise führte, damit sie scheitern. Das ist auch der Sinn der Klarstellung von Jak 1,13.

Die Bitte ist ein performativer Akt. Sie wird erhört, indem sie ehrlichen Herzens gesprochen wird.

h. Die Erlösungsbitte bei Matthäus ist das positive Pendant. Das Böse ist alles Übel (wie früher auch auf Deutsch gebetet wurde), das moralische, aber auch alles Schlechte, alle Not, alles Leid. Gott allein kann es zum Guten wenden. Der Blick des Vaterunser richtet sich auf die Vollendung des Heiles, aber im Zuge dessen auch bereits auf die Vorwegnahmen von Vergebung, Befreiung, Erleichterung.

Literatur:

Th. Söding (Hg.), Führe uns nicht Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2018.

5. Beten ohne Unterlass
Paulinische Spiritualität

a. Paulus gilt als meisterhafter Organisator der Mission, als begeisternder Captain eines motivierten Teams von Mitarbeitern, als genialer Konstrukteur der Kirche und als theologischer Meisterdenker, während ihn andere als religiösen Giftmischer, als Frauenfeind und kulturellen Imperialisten abstempeln wollen. Was sehr oft vergessen wird, ist, dass Paulus ein Mann des Gebetes ist. Es ist nicht nur so, dass er an der jüdischen wie der christlichen Liturgie teilgenommen hat, deren Entwicklung er maßgeblich mit angestoßen hat. Er ist auch ein Mystiker, der intensiv gebetet und eingehend über das Beten nachgedacht hat.

b. Aus der Fülle der Belege können nur zwei Themen hervorgehoben werden:

- das Beten des Apostels in seinen Briefen, das eine spirituelle Gemeinschaft, die der Kirche, mit Leben erfüllt,
- und sein pneumatologischer Ansatz, der eine Brücke zum Vaterunser schlägt.

Beide Themen sind verbunden, weil Paulus in seinem brieflichen Gebet ein liturgisches anstößt und weil im Gottesdienst Briefe gelesen werden (1 Thess 5,27).

5.1 *Paulus als Beter.*

Performative Spiritualität in den Briefen

a. Die Briefe des Apostels sind Ausschnitte aus einem längeren Gespräch, das der Apostel mit seinen Gemeinden führt und das einen kleinen Ausschnitt jenes großen Gespräches bildet, das Gott mit der Welt führt, wie Gläubigen meinen, sagen zu dürfen. Sie überbrücken Distanzen in Zeit und Raum. Sie schaffen Verbindungen auch angesichts von Konflikten. Laut diktiert, sind sie fürs laute Lesen gedacht. Dadurch ereignet sich Kommunikation.¹⁷ Insofern sind die Briefe performativ.

b. Zu den Briefen gehört eine Fülle von unterschiedlichen Redeformen:

- Bekenntnis,
- Verkündigung,
- Mahnung und Ermutigung,
- Schriftauslegung,
- Erklärung und Argumentation,
- Anweisung, Bitte, Vorschrift,
- Kritik,
- Erinnerung,
- Erzählung,
- Zukunftsprognose,
- Organisationsplanung.

In diesen unterschiedlichen Formen funktioniert die briefliche Kommunikation unterschiedlich.

c. beim Beten entsteht eine spezifische Beziehung. Denn die Briefe beschreiben und bespielen die Kommunikationsebene zwischen dem Apostel Jesu Christi, der im göttlichen Auftrag handelt, und der Gemeinde Gottes, die vom Apostel gegründet ist und/oder angeleitet werden soll. Die Theozentrik dieser Ebene kommt gerade im Gebet zum Ausdruck. Deshalb ist die Gebetsgemeinschaft, die von den Briefen gestiftet wird, eine – wenn nicht die – wesentliche Form der ekklesialen Gemeinschaft, die von den Briefen gepflegt wird.

¹⁷ Vgl. *Christina Hoegen-Rohls*, Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie (BThSt 135), Neukirchen-Vluyn 2013.

d. In den Briefen wird nicht nur oft vom Beten gehandelt, sondern auch viel gebetet.

- Formelhaft sind Gebete in der Einleitung, immer Segenswünsche (z.B. 1 Kor 1,3). Paulus informiert nicht nur, dass er segnen möchte, sondern segnet, indem er schreibt, so dass der Segen sich ausbreitet, wenn der Brief vorgelesen wird.
- Formelhaft ist auch der Auftakt der Proömien, in denen typisch ein Dankgebet steht (z.B. 1 Kor 1,4). Paulus teilt mit, dass er betet, immer wieder – und dadurch wird das Beten selbst vergegenwärtigt, zuerst im Schreiben, dann im Lesen und Hören.
- Formelhaft ist schließlich auch das Gebet in den Postskripten, die regelmäßig Segens- und Gnadenwünsche enthalten, ähnlich wie im Präskript, und dadurch die briefliche Kommunikation rahmen (z.B. 1 Kor 16,23). In den Korintherbriefen verweisen Motive in die Liturgie (1 Kor 16,22f.; 2 Kor 13,13) und verstärken somit den performativen Charakter der Texte.

En passant finden sich auch im Corpus Beteuerungen wie „Amen“ (Phil 4,28; Gal 1,5; Röm 1,25; 9,5; 11,36; 15,33; cf. Röm 16,27; 1Tim 1,17; 6,16; 2Tim 4,18; Hebr 13,21) oder eine Segensformel (Röm 1,25; 9,5; 2Kor 11,31) oder ein kurzes Stoßgebet des Dankes (Röm 6,17; 1 Kor 15,57; 2 Kor 8,16; 9,15; vgl. Röm 7,25). Schließlich finden sich nicht selten Bekenntnisse, die *eo ipso* Gebete sind (theozentrisch: Röm 3,30; 1 Kor 8,6 u.ö.; christologisch: 1 Kor 12,3; Phil 2,11; Röm 10,9 u.ö.). Schließlich finden sich in einigen Briefen auch längere Gebete, die, so wie sie im Buche stehen, auch in die Liturgie der Kirche eingegangen sind:

- Röm 11,33-36 ist, am Schluss der spektakulären Kapitel über die Berufung, den Weg und die Rettung „ganz Israels“ (Röm 11,26) ein Dankgebet für die Größe des göttlichen Heilsgeheimnisses, das niemand durchdringen kann, auch der Apostel nicht. Weitere Beispiele stehen zur Seite. Das Proömium des Epheserbriefes ist eine große Eulogie (Eph 1,3-14).
- Neben den Lobgebeten stehen Bittgebete, z.B. 1 Thess 3,11-13; 5,22; Phil 1,9f.

Die performative Kraft besteht darin, dass Gott gelobt und gebeten wird: nicht nur, wenn der Brief diktiert und geschrieben, sondern auch, wenn er gelesen und gehört wird. Der Apostel wird in der Gemeinde präsent, kraft des Gebetes, mit seinen Worten, so wie die Gemeinde für den Apostel präsent ist, da er das Gebet zu Papier bringt. Die Gemeinde weiß nicht nur, dass der Apostel für sie betet und angesichts ihrer dankt, sondern betet und dankt mit ihm, indem sie seine Worte wahrnimmt, annimmt, nachspricht, sich zu eigen macht.

e. Paulus bittet aber auch, dass die Gemeinde für ihn betet (1 Thess 5,25; Röm 15,30-33; vgl. Eph 6,18f.). Sowohl die Fürbitte des Apostels als auch die erbetene der Gemeinde geschieht in der Glaubensgewissheit, erhört zu werden – wie es Gottes Willen entspricht.

Literatur:

Karl-Heinrich Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament (WUNT 197), Tübingen 2006.

5.2 Die Worte des Geistes.
Inspiriertes Gebet bei Paulus

a. Paulus verbindet an zwei Stellen seiner Briefe Rechtfertigungstheologie, Pneumatologie und Gebet, beide Male auf die Gotteskindschaft der Gläubigen, ihre Freiheit und ihre Stärke bezogen.

- In Gal 4,6f. wird der Gebetsruf „Abba“ als Ausweis der Gotteskindschaft derer benannt, die vom Geist Gottes in die Freiheit Gottes geführt worden sind.
- In Röm 8,15 wird ganz ähnlich argumentiert: Der Geist befreit und bringt durch das „Abba“ die Gotteskindschaft der Gläubigen zum Ausdruck.

Den Galaterbrief hat Paulus an eine von ihm selbst gegründete Gemeinde, den Römerbrief an eine ihm bislang persönlich unbekannte Gemeinde geschrieben, den Galaterbrief im Feuer einer Auseinandersetzung über die Rechtfertigung aus dem Glauben, den Römerbrief im Vorfeld eines geplanten Besuches, der – gegen etwaige Vorbehalte – gut vorbereitet sein muss. Die unterschiedlichen Adressen sind erhellend, weil Paulus an einer nicht unbedingt einheitlichen, aber doch verständlichen Gebetsprache in seinem Missionsgebiet arbeitet und damit der Einheit der Kirche, die er postuliert, ein liturgisches Gesicht gibt.

b. Sowohl im Galater- als auch im Römerbrief verbreitet Paulus mit dem aramäischen „Abba“ die Muttersprache Jesu unter griechischsprachigen Christen, die mehrheitlich Heidenchristen gewesen sind. Das ist auch eine starke Brücke zum Judentum. Es liegt nahe, dass mit der Kurzform das Vaterunser gemeint ist, auch wenn kein sicherer Beweis zu führen ist.

c. Nach beiden Briefen ist es der Geist Gottes, der das Gebet erlaubt und ermöglicht. Der Geist ist die Kraft der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen, das *alter ego* Jesu. Das Gebet ist die direkteste Form der Kommunikation. Deshalb leuchtet die pneumatologische Erschließung unmittelbar ein.

- Der Geist Gottes lässt Gottes Wort hören.
- Er weitet zugleich das menschliche Herz, um Gottes Wort aufzunehmen und weiterzugeben.

Durch Inspiration wird der menschliche Verstand nicht aus-, sondern eingeschaltet.

d. Im Gebet kommt der Status der Betenden zum Ausdruck:

- Wie bei Jesus selbst (Mk 14,36) entspricht der Abba-Anrede die Entdeckung der eigenen Gottessohnschaft. Bei Paulus ist Jesus *der* eine Sohn Gottes als Retter, der allen Menschen Anteil an seiner Gottessohnschaft gibt, durch den Geist.
- Die Rede von der Gottessohnschaft hat bei Paulus keine Genderpointe, sondern ist auf die Gottessohnschaft Jesu abgestimmt.
- Das griechische Abstraktum „Sohnschaft“ (υιοθεσία) heißt, genau übertragen: Einsetzung zu Söhnen. Die zu Söhnen werden, waren es vorher nicht. Sie waren Kinder Gottes, Gottes Ebenbild (Gen 1,26f.), Aber durch den Glauben verändert sich ihr Status. Das Gebet gibt ihm Ausdruck. Es ist ein Ruf der Freiheit.

Dieser Status ist im Glauben durch die Taufe begründet (Gal 3,28ff.; Röm 6,1-6). Zur Taufe gehört das Gebet; das Vaterunser wird als Taufgebet entdeckt, konzentriert auf das erste Wort, das das gesamte Gebet erschließt.

e. Im Galaterbrief wie im Römerbrief wird die Freiheit der Kinder Gottes soteriologisch bestimmt: als Befreiung von der Sünde und vom Tod, die durch das Gesetz sanktioniert, aber nicht beendet werden. Deshalb ist die Freiheit im Kern soteriologisch bestimmt. Sie bringt mit dem Abba-Ruf eine neue Unmittelbarkeit zu Gott zum Ausdruck, die der Geist Gottes kreiert, indem die störenden Mächte – selbstverschuldete oder unverschuldete – aus dem Wege geräumt werden.

f. Die Geistesfreiheit, die im Kern soteriologisch bestimmt wird, ist auch politisch relevant. Denn das Gebet zu Gott ist öffentlich. Die Öffentlichkeit kommt im Schrei nach Erlösung zum Ausdruck, den die Gläubigen sich zu eigen machen und artikulieren können (Röm 8,18-29).

g. Diejenigen, die den Geist Gottes empfangen haben, teilen das Leiden und die Unwissenheit aller Kreatur. Aber sie können es ausdrücken – stellvertretend für diejenigen, die es nicht können. Das ist der große Unterschied zu Karl Marx, der 1844 in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* die Paulusstelle im Kopf gehabt hat: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist“; deshalb ist ihm die Religion „Opium des Volkes“. Für Paulus aber ist sie der Schrei nach Freiheit, der nüchtern und wachsam macht, sensibel für Ungerechtigkeit und selbstbewusst im Glauben, dass es mit Gott eine Größe im Jenseits gibt, die jedes Diesseits zu einem Ort der Freiheit werden lassen kann.

6. Theologie im Gebet – Gebet in der Theologie
Exegese im Diskurs

a. In der katholischen Kirche gilt seit alters der Grundsatz: *lex orandi – lex credendi*. Dem zufolge ist das Gebet nicht nur ein Thema, sondern auch eine Quelle der Theologie. Was ehrlichen Herzens gebetet und im öffentlichen Gottesdienst der Kirche gefeiert wird, hat demnach eo ipso theologisches Gewicht. Insofern gehören Gebete und Riten zu den Quellen theologischer Erkenntnis, schon in der Heiligen Schrift, aber weit darüber hinaus ist das Beten eine Grunddimension der Theologie:

- Es konkretisiert die Orientierung an Gott, ohne die es keine Theologie gäbe.
- Es verbindet Leib, Geist und Seele, Herz und Verstand, ohne die es keine Einheit von Gottes- und Nächstenliebe gäbe, die das Ethos und die Spiritualität der Religion verbinden.

Das Gebet ist ein wichtiger, aber unterschätzter Faktor der Theologie. Zur Unterschätzung tragen wesentlich zwei Faktoren bei:

- ein anti-intellektueller Zug vieler „Frommer“, die sich im Gebet eine Sonderwelt aufbauen, ohne die Ratio des Betens zu verinnerlichen,
- ein Mangel an Spiritualität in der Theologie, sofern sie nur eine analytische, nicht auch eine kreative Kraft zu entwickeln versucht.

Weit stärker sind die engen, konstruktiven Verbindungen, die durch die Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart einerseits Gebet als Form der Theologie reflektieren und praktizieren (Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar; Edith Stein) und andererseits im Gebet selbst die Gottesliebe auch mit dem Verstand zum Klingen bringen (Madeleine Delbrêl; Fridolin Stier).

b. Gebet hat einen vielfachen Sitz im Leben, der theologisch genutzt werden kann.

- In der Schule gehört das Beten zur religiösen Sprachlehre, wirft aber Fragen der Unterscheidung zwischen Unterricht und Katechese auf.
- In der Welt der Religionen bildet das Gebet eine starke Brücke der Verständigung von Religionen als Religionen in der Welt, baut aber auch starke Spannungsmomente auf.
- In der Kirche selbst ist das Gebet ein Indikator für authentische, reflektierte Religiosität, ist aber immer auch ein Indikator für Glaubenskrisen und Glaubensaufbruch.

Die Theologie muss in der Vielfalt der Situationen das Gebet reflektieren. Das Vaterunser ist der in der christlichen Tradition mit Abstand wichtigste Reflexionstext.

6.1 *Religiöse Sprachlehre.*

Das Gebet im Religionsunterricht

a. Dass der Religionsunterricht Gebete thematisiert, ist unstrittig. Er kann es vergleichend und analytisch – und muss es, weil Gebete von großer Wichtigkeit für nahezu jede Religion sind.

b. Problematischer ist es, ob im Religionsunterricht auch selbst gebetet werden soll und ob die Schülerinnen und Schüler ans Beten gebracht werden sollen. Das Problem ergibt sich durch die programmatische Unterscheidung zwischen Katechese, bei der die Einführung ins Beten unstrittig ist, und dem Religionsunterricht, bei dem strittig ist, inwieweit auch die Einführung in eine religiöse – kirchliche – Praxis Aufgabe ist. Das Problem stellt sich didaktisch; es stellt sich auch rechtlich, weil in kirchlicher Trägerschaft ein Schulgebet zum Schultag gehören kann und in nicht wenigen Konzepten auch gehören soll, während bei Schulen in staatlicher Trägerschaft die Sache nicht so klar ist. Es gibt Schulgottesdienste, bei denen aber die Trennung zwischen Staat und Kirche weder selbstverständlich zu einem Verbot noch selbstverständlich zu einer Praxis führen kann und wird.

c. Gegen ein gemeinschaftliches Beten und gegen eine Einführung in die Praxis des Gebetes spricht die programmatische Unterscheidung zwischen Katechese und Religionsunterricht, der Staat und Kirche folgen, auch wenn allein die Tatsache des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen zeigt, dass es keine strikte Trennung wie in laizistischen Systemen gibt.

d. Für eine Einführung spricht eine Kompetenzorientierung, die der Praxis des Glaubens den Ort gibt, den sie nach der Logik des Glaubens hat. Didaktische Ziele sind:

- die Einführung in die Gebetsprache der eigenen Religion, so dass Orientierung erfolgen und Praxis eingeübt werden kann – so wie man Musik nicht nur theoretisch besprechen kann, sondern spielen muss, um sie zu verstehen und zu beherrschen;
- und die Einführung in die Fähigkeit zum persönlichen Gebet ist eine Befähigungskompetente, die unverkennbar zu Bildungsprozessen gehört, die Gottes-, Welt- und Selbstbezug in ein inneres Verhältnis zueinander setzen sollen.

Diese Ziele können nicht erreicht werden, wenn nur über Gebete gesprochen wird.

e. Die Spannung verlangt eine Didaktik, die noch stärker differenziert, als es in der Differenzierung zwischen Katechese und Religionsunterricht angelegt wird.

- Beten lernen kann nie Zwang sein, aber freiwillige Nachfrage von Eltern- und Schülerinnen- und Schülerseite kann nicht einfach abgewiesen werden.
- Die Gebetslehre hat eine starke Friedenskomponente. Sie dient einer Zivilisation und Humanität der Religion ebenso wie einer Spiritualität des Lebens.

Beten aus dem Unterricht herauszuhalten, wäre künstlich. Öffentliches Beten – z.B. in Form von Schulgottesdiensten – ist eine legitime Form, auf Nachfrage mit einem Angebot zu reagieren, das nicht einengt, sondern befreit.

6.2 Friedensgebet.

Chancen und Grenzen interreligiösen Betens

a. Das Gebet ist die Muttersprache jeder Religion. Im Gebet kommt zur Sprache, was heilig ist. Persönliche Gebete sind intime Zeugnisse des Glaubens, in jeder Religion. Öffentliche Gebete sind Darstellungen von Religionsgemeinschaften, die auf ihre ökumenischen und interreligiösen Kommunikationspotentiale hin befragt werden müssen.

b. Das Neue Testament stammt aus einer Zeit, in der „jüdisch“ und „christlich“ nicht notwendig Unterscheidungskriterien, gar Gegensätze sind. Die Christen (Apg 11,26: Χριστιανόι; vgl. Mk 9,41: Χριστοῦ ἔστε; 1 Kor 3,23: ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ) haben sich zwar als eine neue Bewegung gesehen, aber nicht als eigene „Religion“ gegenüber dem Judentum. Gewiss sind harte Konflikte innerhalb des zeitgenössischen Judentums ausgetragen worden, zu dem sich auch das Judenchristentum zählt. Aber durch die Taufe und die Eucharistie, durch die Völkermission ohne Beschneidung und durch das Christusbekenntnis haben sie typische Identitätsmerkmale ausgeprägt, die sie nicht nur von paganen Religionen und Kulturen abgrenzen, sondern auch von allen anderen Strömungen im zeitgenössischen Judentum unterscheiden.

c. Das pagane Beten wird vom jüdischen und christlichen Gebet klar unterschieden; es wird scharf kritisiert, weil es nicht an den einen Gott gerichtet ist und deshalb Plapperei ist (Mt 6,7f.). Aber es wird nicht verachtet oder zerstört (während der Schrei der Dämonen zum Verstummen gebracht wird, auch wenn – und gerade wenn – er rechthgläubig klingt). Auf dem Areopag führt Paulus nach Lukas paradigmatisch vor, dass inmitten der vielen Kulte der eine Gott verehrt wird, freilich als Unbekannter – was eine hermeneutische Brücke zum aufgeklärten Agnostizismus schlägt, aber von der Aufgabe des Gottes- und Christuszeugnisses nicht dispensiert (Apg 17,16-34). Religionskritik wie Glaubenshermeneutik sind jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten.

d. Das jüdische und christliche Gebet ist ein Sonderfall, der nicht auf einer Ebene mit dem Gebet anderer Religionen behandelt werden kann. Der neue Monotheismus des Islam ist im Neuen Testament nicht im Blick. Er zeigt aber, dass unter neuen Gesichtspunkten der abrahamitische Monotheismus ins Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam gesetzt und dann ins Verhältnis zum Beten anderer Religionen gesetzt werden muss.

6.2.1 Drei *Inputs* zum Beten für andere, besonders für die Juden

a. Im Sinne Jesu beten Christen nicht nur für sich selbst, sondern auch und besonders für andere, sogar für ihre Feinde (Mt 6,44; vgl. Röm 12,14.20). Sie beten nach Paulus stellvertretend für diejenigen, die nicht beten können (Röm 8,15-26).

Es gibt keine neutestamentlich neu konfigurierten Fluchgebete. Aber

- es gibt die alttestamentlichen Fluchpsalmen, die zum christlichen Gebetschatz gehören (Ps 58; 83; 109 u.a.). auch wenn sie nicht im Neuen Testament rezipiert werden;
- es gibt die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-14.20f.);
- es gibt die Verfluchung der Unbarmherzigen im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,41);
- es gibt das „Wehe“ gegen Reiche (Lk 6,24ff.), gegen Pharisäer und Schriftgelehrte (Mt 23);
- es gibt das „Anathema“ gegen innerkirchliche Häretiker (1 Kor 16,22; Gal 1,8f.).

Diese Gebete sind oft antijüdisch gedeutet worden und werden es teils noch – gegen ihren Ursprungssinn. Die kritischen Gebete passen insofern zur Grundbotschaft der Bibel, als sie in die dramatischen Prozesse eingeordnet sind, dass es kein Heil gibt ohne Gericht und dass es das Gericht um des Heiles willen gibt: schon mitten im Leben. Die Rezeption von Ps 69,23f. in Röm 11,9f. ist ein Paradebeispiel.

b. Das „Für“ des Betens darf kein spirituell verbrämter Egoismus sein. Es braucht aber auch nicht radikal altruistisch zu sein: als ob denen, die beten, das eigene Schicksal gleichgültig wäre, das doch Gott anvertraut wird. Es muss jedoch im Interesse derer gesprochen werden, für die gebetet wird. Das größte Interesse von Gläubigen, die für andere beten, kann ehrlichen Herzens nur sein, dass sie zu Gott finden und dass Gott sich ihnen so zeigt, wie er sich ihnen zeigen will – und nicht unbedingt so, wie man ihn selbst erfahren hat.

c. Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführte Karfreitagsbitte „für die Juden“ wahrt die theozentrische Offenheit des Bittens, das zur größeren Ehre Gottes das Heil der anderen nicht bestimmen, sondern erhoffen will, während die von Benedikt XVI. für die Piusbrüder reformierte Bitte zwar den alten Antijudaismus bricht, aber den Fokus christologisch verengt, auch wenn von einer Einladung zur Judenmission keine Rede sein kann.

6.2.2 Drei *Inputs* zum Beten mit anderen, besonders den Juden

a. Christen beten immer schon mit Juden, wenn sie die Psalmen beten, weil die Psalmen nicht alte Texte einer fernen Vergangenheit sind, sondern lebendige Gebete, die im Urchristentum als Gebete Israels mitgesprochen werden, vermittelt durch Jesus. In Röm 15,8-13 wird der Hintergrund dieser lebendigen Glaubens- und Gebetsgemeinschaft beleuchtet.

Die Gebete Israels zu vereinnahmen, ist eine Gefahr, die zu vermeiden zweierlei voraussetzt:

- eine Ekklesiologie, die eine von Gott gewollte Sendung der Juden anerkennt, die nicht aus christlicher Sicht definiert werden kann, sondern auf christlicher Seite so wahrgenommen und angenommen werden muss, wie sie von jüdischer Seite gesehen wird,
- eine Spiritualität, die das eigene Beten in eine größere Schar von Beterinnen und Betern einordnet, die nicht nur die eigenen Kirchenmitglieder umfasst und mit den Juden die älteren Geschwister zu Wort kommen lässt, so dass bei denselben Worten wie bei unterschiedlichen Worten des Betens theozentrische Orientierung und religiöse Mehrsprachigkeit zur größeren Ehre Gottes verbunden werden.

Die Gebete Israels zu erschließen, ist eine Einladung, die den Markionismus im Christentum überwindet, die heilsgeschichtlichen Horizonte öffnet und die Verwurzelung der Kirche in Israel ernstnimmt.

b. Jesus hat nicht nur die Psalmen, die in der Bibel stehen, gebetet, sondern auch als Jude sowohl mit eigenen Worten als auch mit den Gebeten des zeitgenössischen Judentums gebetet – und sich auch in der Gebetskatechese von diesen Gebeten inspirieren lassen, z.B. im Vaterunser vom Kaddisch und vom Achtzehnbittengebet. Wer als Christ mit Jesus betet, betet immer schon mit dem Juden Jesus und mit denen, für die und mit denen Jesus gebetet hat. Alle Gebete, die Jesus gebetet hat (oder hätte), können auch Christen mitbeten.

Sie nicht zu vereinnahmen, setzt voraus, die jesuanische Gebetsperspektive nicht zu monopolisieren, sondern so zu relativieren, wie Jesus selbst sich ins Judentum eingebracht hat. Wenn dieses Mitbeten von jüdischer Seite als übergriffig oder anstößig beurteilt wird, hat es zu unterbleiben – dem Liebesgebot folgend, analog zur paulinischen Argumentation im anders gelagerten Fall von 1 Kor 8-10.

c. Viele neutestamentliche Gebete, die sich christologisch orientieren, sind genuin jüdische (judenchristliche) Gebete, z.B. Bekenntnisse wie 1 Kor 8,6 oder Hymnen wie Joh 1,1-18 oder Kol 1,15-20. (Phil 2,6-11 ist wahrscheinlich ein anderer Fall: Hier beten Heidenchristen, indem sie ihre Sprache und Motive – Erniedrigung und Erhöhung, Wesen und Erscheinung, Parusie und Hierarchie – in ein jüdisch-christliches Koordinatensystem eintragen.)

Wenn diese Bekenntnisse und Lieder in der christlichen Liturgie gesprochen und gesungen werden, werden sie *eo ipso* mit Juden gesprochen: nämlich mit jenen, die ganz am Anfang aus ihrem Judentum heraus das Christusbekenntnis entwickelt und die christlichen Gebete formuliert haben.

Von Juden, die nicht an Jesus glauben, werden diese Gebete nicht mitgesprochen und -gesungen werden. Gleichwohl stellt sich die Frage, wie sie von Juden- wie von Heidenchristen im Angesicht der Juden gesprochen werden können, die in ihrer ganz großen Mehrheit nicht an Jesus glauben, aber vieles von Christen zu erdulden hatten.

Mit Juden zu beten, heißt für Christen auch, die eigenen Gebete so zu sprechen, dass die Geschwisterlichkeit mit dem Judentum vertieft wird. Das gelingt dann, wenn die jüdischen Dimensionen jener Bekenntnisse und Lieder erkannt und bejaht werden. Deshalb ist nicht das Herabschrauben der theologischen Ambitionen neutestamentlicher Christologie ein Beitrag zur Vertiefung des jüdisch-christlichen Dialoges, sondern das Ausloten ihrer biblischen Bedeutungstiefe, das Einordnen in die Orientierungssuche der frühchristlichen Gemeinden und die Heilung der Erinnerung, die durch den Antijudaismus vergiftet worden ist.

d. Ein gemeinsames Gebet mit Muslimen ist aus christlicher Sicht nicht a priori auszuschließen, auch wenn die meisten christlichen Gebete schon wegen des trinitarischen Duktus für Muslime inakzeptabel sind und viele muslimische Gebete wegen der koranischen Jesulogie, der neutestamentlichen Christologie widersprechen. Aber gemeinsame Fürbitten, Stoßgebete, Klagelieder, Dankgebete sind nicht ausgeschlossen. Es darf aber keine Selbstzensur um des anderen willen geben. Auch das Beten von Angesicht zu Angesicht, nach-, neben- und füreinander ist eine Möglichkeit.

e. Ein gemeinsames Gebet mit anderen religiösen Menschen, die nicht an den einen Gott glauben, ist im Regelfall nicht angemessen, weil wesentliche Unterschiede nicht zur Sprache kommen. Zwischen öffentlichem, kirchlichen und privatem Gebet lässt sich aber durchaus sinnvoll unterscheiden.

Literatur:

Christoph Dohmen – Thomas Söding, Der eine Gott. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter-Bibel. Themen 1), Würzburg 2018

Georg Fischer – Knut Backhaus, Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter-Bibel. Themen 1), Würzburg 2009

Ilse Müllner – Peter Dschulnigg, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter-Bibel. Themen 1), Würzburg 2002

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

6.3 *Gottes Segen. Gotteslob. Gottesbitte. Gott sei's geklagt. Gott sei Dank.
Gebet in Liturgie und Dogmatik*

a. Das Vaterunser ist ein Bittgebet, gerichtet an Gott. Das Bittgebet ist die vielleicht populärste, aber auch theologisch umstrittenste Gebetsform, weil sie naive Vorstellungen von Gottes Allmacht und Güte mit religiös verbrämtem Egoismus und subkutanen Appellen paart. Im Kern steht die Frage nach der Freiheit Gottes und der Menschen.¹⁸ Vom Vaterunser her gedeutet, will das Bittgebet aber nicht Gott zu etwas bewegen, was er nicht will, sondern wahrnehmen, was Gott will und sich dem öffnen. Die Krise der versagten Gebetserhörung verschärft die Theodizeefrage, führt aber nicht das Bittgebet ad absurdum. Dies wäre nur bei einem apathischen Gott der Fall, der nicht im Dialog mit den Menschen stände, oder bei einer negativen Theologie, die so täte, als wüsste sie, von Gott nichts zu wissen. Erforderlich ist eine Schule des Betens, auch des Bittens; erforderlich ist der Trost der Betrübten; erforderlich ist die Solidarität mit denen, die an Gott verzweifeln oder gar nichts (mehr) von Gott hoffen. Das Vaterunser wird in der Erwartung Jesu gesprochen, erhört zu werden. Diese Erhörungsverheißung ist ein Kriterium für die Auslegung. Die Bitten sind so gesprochen, dass man nicht nur auf die Suche nach ihrem Sinn, sondern auch nach ihrer Erhörung gehen muss.

b. Das Bitten ist nur eine Form des Betens. Der Formenreichtum ist viel größer.

- Das Gebet ist ein Segen.
 - Zum einen gibt es die Epiklese, die Herabrufung des Geistes, die Realisierung der Gnade, die performative Zusprechung der Güte Gottes.
 - Zum anderen ist es ein Segen, ein Geschenk, eine Glaubensgabe Gottes selbst, dass und wenn Menschen beten können: Sie erfahren es so, sie können es so bezeugen, ohne dass sie je beweisen könnten, leere Worte zu machen.

Das Segnen vollzieht sich in der absteigenden Linie der Theozentrik.

- In der aufsteigenden Linie gibt es nicht nur das Bitten, sondern auch andere Formen.
 - Elementar ist das Gotteslob. Es fügt der Ehre Gottes nichts hinzu, sondern nimmt sie wahr, indem beschrieben wird, wie Gott erfahren worden ist und wie er sein muss, wenn der Glaube nicht in die Irre geht. Das Gotteslob erfreut sich in charismatischen Bewegungen größter Beliebtheit („Lobpreis“). Es kann tatsächlich die Freude des Glaubens zum Ausdruck bringen. Aber es darf andere Erfahrungen (Dunkelheit, Schweigen, Zorn) nicht verdrängen.
 - Elementar ist gleichfalls die Klage: Der Protest gegen Ungerechtigkeit, der vor Gott selbst getragen wird, indem der Beter Gott fragt, Gott anklagt, Gott herausfordert. Im Christentum ist diese Gebetsform unter Verdacht, obwohl Jesus selbst mit einem Klagegebet gestorben ist (Mk 15,34 – Ps 22,2).
 - Elementar ist nicht zuletzt der Dank an Gott. Er braucht nicht eigennützig zu sein, um aber doch der Freude über eine erhörte Bitte, ein erreichtes Ziel, ein unverhofftes Glück Ausdruck zu verleihen – nicht im Verdacht, Gott eine Schuld abstaten zu müssen, aber in der Hoffnung, das eigene Herz, den eigenen Verstand, den eigenen Blick zu weiten – auch für das, was anderen Grund zur Dankbarkeit sein kann.

Die Vielfalt der Formen, die der Psalter mustergültig darstellt (s.o. 3.2) spiegelt die Vielfalt des Lebens wieder.

Segnen, Loben, Danken, Klagen und Bitten zeigen die Vitalität eines Glaubens, der weiß, dass Gott ein Geheimnis ist, aber deshalb nicht verstummt, sondern hört, schweigt und redet.

¹⁸ Zugespitzt von *Magnus Striet (Hg.)*, Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg 2010

c. Die Vielfalt der Formen ist mit dem Vaterunser verbunden, das als Bittgebet Zugänge zu allen anderen Gebetsgattungen eröffnet.

- Das Vaterunser ist ein Segen: nämlich einerseits ein Türöffner für Gottes Gnade („wie im Himmel, so auf Erden“), andererseits ein Geschenk Jesu an seine Jünger.
- Das Vaterunser ist ein Gotteslob,
 - wie nicht nur die Doxologie zeigt, die in der Liturgie zum Vaterunser gehört,
 - sondern auch das Bitten selbst, das in der Überzeugung gesprochen wird, sich Gott anvertrauen zu dürfen.

Das Gotteslob des Vaterunsers ist die Bitte, die aus dem Hören auf Gottes Wort kommt.

- Das Vaterunser ist keine Klage, gibt aber denen eine Sprache, die Klagen müssten, wenn sie nicht auf Erhörung hoffen dürften. Das Vaterunser kaschiert den Mangel nicht, sondern geht den Weg weiter: von der Klage zur Bitte – bis in die antizipierte Erhöhung hinein.
- Das Vaterunser ist kein Dankgebet. Aber es ist kein Zufall, dass es als Tischgebet in die Eucharistie gehört, schon in der Didache. Denn die Bitten werden in der Gewissheit gesprochen, schon erhört worden zu sein, bevor sie gesprochen sind.

Das Vaterunser ist als Bittgebet so beliebt und bedeutend, weil es Menschen nicht aus Bitten reduziert, sondern sprachmächtig macht, sensibel und solidarisch.

d. In allen Formen zeigt sich, wie untrennbar Ethos und Gebet zusammenhängen: begründet im Evangelium selbst. Das Vaterunser bringt es auf den Punkt – und führt über jeden Punkt hinaus in die Weite und die Nähe des Reiches Gottes.