

Friedensliebe und Glaubenstreue

Das Assisi-Gebet im Licht des Neuen Testaments

Thomas Söding, Bochum

I. Die Grundfrage

Die Erwartung der modernen Gesellschaften ist groß, dass die Religionen zum Weltfrieden beitragen. Ebenso groß ist die Angst vor Fundamentalismus, vor religiös motivierter Gewalt, vor einem Heiligen Krieg. Diese Erwartung und diese Angst sind gut begründet. Die Religionskriege, die das Europa des 17. Jahrhunderts verheert haben, senden eine klare Botschaft aus. Dass die globalen Katastrophen des 20. Jahrhunderts durch atheistische Ideologien verursacht worden sind, entlastet die Religionen nicht, sondern nimmt sie desto mehr in die Pflicht und verstärkt noch den öffentlichen Verdacht gegen alle Dogmen, alle Verabsolutierungen, alle Ansprüche unbedingter und umfassender Wahrheit. Die breite Anerkennung, die das von Hans Küng initiierte „Projekt Weltethos“¹ findet, ist Ausdruck einer teils verwunderten Freude, dass religiöse Führer bereit und in der Lage sind, ihre religiösen Sonderinteressen zu relativieren und sich auf gemeinsame Humanitätsstandards zu verständigen, die nicht dauernd durch den Verweis auf göttliche Autoritäten unter Vorbehalt gestellt werden. In sozialen Institutionen und bei gesellschaftlichen Anlässen wächst der Druck auf die religiösen Repräsentanten, sich entweder ins Private zurückzuziehen oder aber *coram publico* gemeinsam zu agieren, in einer gemeinsamen Liturgie, mit gemeinsamen Gebeten und gemeinsamen Riten.²

¹ München 1989.

² Vgl. Hubert KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2009.

Eine typisch moderne Erwartung, die vor allem in den Kreisen von Intellektuellen, Politikern, Journalisten und Wissenschaftlern kursiert, ist aber auch, dass die Religionen nur durch theologische Abrüstung zum Weltfrieden beitragen könnten: Je steiler ihr Anspruch sei, desto begrenzter ihr Radius, und je stärker ihr Pathos sei, desto schwächer ihre Friedensliebe. Jeder Eifer sei blind, besonders der religiöse.³ Deshalb dürfe es durchaus Frömmigkeit geben, Religion, Ritus und Mythos, aber nicht mit der Geste der Unfehlbarkeit, nicht mit dem Pochen auf Wahrheit, nicht mit Berufung auf Gott.

Diese Erwartung freilich stößt regelmäßig dort auf Skepsis, wo Menschen etwas heilig ist. Diese Skepsis ist gleichfalls gut begründet. Denn es liefe auf die Forderung habitueller Schizophrenie hinaus, gleichzeitig an Gott zu glauben und von ihm zu schweigen; ohne Wahrheitsanspruch gibt es in Sachen Religion nur Folklore; ohne den Eindruck des Absoluten gibt es keine Gotteserfahrung. Die Erwartung religiöser Menschen und Gemeinschaften ist es, mit ihrem Ethos, ihrem Ritus, ihrem Mythos nicht in die Privatsphäre zurückgedrängt zu werden, sondern so viel Öffentlichkeit finden zu können, wie es ihrer Freiheit gemäß ist.

Mithin ist die eigentliche Frage nicht die, ob die pluralistische Moderne den Religionen eine Bühne bieten kann, sich als nützlich darzustellen und in sozialen oder kulturellen Projekten zu kooperieren, sondern ob die Religionen aus sich selbst heraus friedfertig oder gewalttätig sind. Das wird nicht im Allgemeinen für jede Religion, sondern nur im Besonderen für eine bestimmte Religion zu entscheiden sein.⁴ Als Prüfstein eignet sich das Gebet; denn für die meisten Religionen ist das Beten ein ebenso intensiver wie intimer Ausdruck der Gottesbeziehung, eine authentische Sprache, die das artikuliert, was einzeln und gemeinsam am meisten bewegt, und die das Ohr Gottes finden soll.

³ Vgl. Peter SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/M. 2007.

⁴ Nach Jan ASSMANN (*Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003) ist es der Monotheismus, der den Keim der Gewalt in sich trägt.

Das Christentum steht im Fokus der Aufmerksamkeit; es zieht auch die stärkste Kritik auf sich. Beides kommt nicht von ungefähr. Denn das Christentum ist, in seinen vielen Konfessionen und Denominationen, die größte der sogenannten Weltreligionen; es ist auch eine von Anfang an missionarische Religion⁵, die nach wie vor, jedenfalls an vielen Orten, missionarisch aktiv ist; dass es einen atemberaubenden Wahrheitsanspruch erhebt, der an der Person Jesu festgemacht wird (Joh 14,6), ist von Anfang an klar und strittig.⁶ Deshalb ist das Christentum besonders gefragt, Auskunft zu geben, wie es in seinem Beten andere Religionen sieht und die Menschen, die ihnen anhängen, aber auch die vielen anderen, die nicht religiös oder gar anti-religiös sind. Die katholische Kirche hat wegen ihrer universalen Präsenz und institutionellen Stärke eine ganz eigene Verantwortung.

II. Die Debatte über das Friedensgebet von Assisi

Das Friedensgebet von Assisi⁷ hat Johannes Paul II. 1986 initiiert und 1993 (aus Anlass des drohenden Balkankrieges) sowie 2002, leicht variiert, wiederholt, angeblich gegen starke Bedenken von Joseph Ratzinger. Beim ersten Treffen kam es zwar nicht zu einem gemeinsamen Gebet der Repräsentanten verschiedener Glaubensgemeinschaften, aber zu einem gemeinsamen Treffen auf dem Kirchenvorplatz, bei dem jeder Vertreter in Anwesenheit aller anderen nacheinander sein Gebet gesprochen hat. Beim dritten Treffen wurde das Szenario geändert: Man kam zusammen, um miteinander zu sprechen; aber die Gebete wurden nicht mehr in Anwesen-

⁵ Klassisch zur Historie: Adolf von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ⁴1924 (1902); profund zur Theologie: Gustave BARDY, *La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles* (Théologie 15), Paris 1949.

⁶ Vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus* (QD 196), Freiburg – Basel – Wien 2003.

⁷ Vgl. Gerda RIEDL, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog im heilsgeschichtlichen Kontext*, Berlin 1998.

heit der anderen, sondern in jeder Religion separat gesprochen, freilich alle im selben Zeitraum und in demselben *meeting*.

Die Veränderung der Form reagiert auf Kritik, die es sofort gegeben hat, nicht nur aus der rechten Ecke. Der Vorwurf des Synkretismus war zwar von Anfang an offensichtlich unbegründet; aber auch der falsche Anschein sollte vermieden werden. Den einen blieb jedoch das Glaubensprinzip unklar, den anderen ging die Gemeinsamkeit um der Sache des Friedens willen nicht weit genug. Das Glaubensprinzip, das vor allem von protestantischer Seite stark gemacht wird, setzt auf die klare Unterscheidung verschiedener Religionen und ihrer theologischen Überzeugungen; zwar gebe es nur einen Gott, aber der habe in Jesus Christus sein wahres Gesicht gezeigt und damit definitiv alle anderen Gottesbilder als falsch, als unzureichend, als vorläufig erwiesen. Auf der anderen Seite gilt manchen Beobachtern Assisi als reine Show, wenn man sich noch nicht einmal beim Beten einig werden könne.

Das neue Treffen 2011, diesmal von Benedikt XVI. präsiert, zeigt indes die Nachhaltigkeit der Entwicklung. Es wurde als „Tag der Reflexion, des Dialoges und des Gebetes für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“ begangen. Prinzipiell wurde das Modell von 2002 gewählt: gemeinsame Gespräche, aber nicht gemeinsame Gottesdienste; gemeinsames Manifest, aber nicht gemeinsames Gebet. Erstmals wurden auch Nichtglaubende eingeladen. Dadurch wurde die Bedeutung des Betens weiter relativiert, der Radius der Koalitionäre für Gerechtigkeit und Frieden jedoch erheblich erweitert. Der Ort Assisi und der Rahmen des Religionstreffens sprechen dafür, dass es nicht nur pragmatische, sondern religiöse, genuin theologische Gründe gewesen sind, die zur Einladung und Teilnahme geführt haben.

Dann aber differenziert sich die theologische Problemstellung. Die erste wie die zweite Assisi-Konstellation hat aus christlicher Sicht zwei Eckpunkte. Erstens: Christen beten mit ihren eigenen Worten vor anderen. Zweitens: Christen leihen ihr Ohr den Gebeten anderer Religionen.

Ob in körperlicher Ab- oder Anwesenheit anderer: Assisi steht dafür, dass das christliche Gebet kein Arkanum ist (auch wenn es eine religiöse Intimsphäre gibt, die durch spirituellen Datenschutz

gewahrt bleiben muss); selbst die Wandlungsworte der Eucharistie können nach strengster Auslegung alle hören, auch wenn *de jure* nur die Katholiken zur Kommunion zugelassen sind. Das Treffen steht auch dafür, dass die Christen nicht in eine spirituelle Isolierstation gehören, auf der sie vor den Gebeten anderer immunisiert werden sollen, sondern nach Assisi, wo einst Franziskus, mit anhaltender Wirkung, Gottes- und Nächstenliebe, Heiligkeit und Friedensarbeit verbunden hat und wo gegenwärtig der Papst einen Platz für alle Menschen guten Willens bereitet hat. Welche theologischen Gründe sowohl für die kommunikative Offenheit des spirituellen Betens und Hörens für andere, religiöse wie areligiöse Menschen, als auch für die Unterscheidung verschiedener Religionen mit ihren Gebeten geltend gemacht werden können, ist allerdings nicht ohne weiteres klar.

Eine Antwort lässt sich nicht finden, ohne dass zwei weitere Aspekte ins Auge gefasst werden. Der eine Aspekt: Christen laden andere zu ihren Gottesdiensten ein (vgl. 1 Kor 14,23–26); das ist ihrem missionarischen Impuls geschuldet. Wer von außen herzukommt, soll nicht vereinnahmt werden, aber die Zeichensprache des Glaubens sehen und die Gebetsworte, wenigstens ansatzweise, verstehen, so dass, im aus christlicher Sicht günstigsten Fall, eine Bekehrung geschieht. Das kann sich aber nur dann ereignen, wenn die christlichen Gebete für andere kein Kauderwelsch sind, sondern Sinn machen; deshalb müssen sie, wie Paulus mahnt, mit Sinn und Verstand gesprochen werden (1 Kor 14,1–22). Daraus ergibt sich der andere Aspekt: Wie kommen die Menschen anderer Religiosität und die Atheisten, die Agnostiker, die religiös Unmusikalischen (Jürgen Habermas) im christlichen Beten vor? Wie brisant das Thema ist, zeigen zwei besonders in Deutschland heftig geführte Debatten: erstens über die Karfreitagsfürbitte, die der Papst den Traditionalisten für den tridentinischen Ritus vorgeschrieben hat, um den vorkonziliaren Antijudaismus zu brechen, was ihm jedoch nach Ansicht seiner Kritiker misslungen sein soll⁸, und zweitens

⁸ Zur Debatte vgl. Walter HOMOLKA – Erich ZENGER (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2008.

über gemeinsame Gebete in der Schule, die Respekt füreinander mit Unterscheidung voneinander verbinden sollen⁹, aber von Kritikern als Abgrenzungsmanöver abgekanzelt worden sind. Nur wenn das, was Christen „für“ andere beten, weil sie ihrer Glaubenswahrheit Ausdruck verleihen, dem Religionsfrieden dient, ist auch die Einladung, mitzubeten, verantwortbar, und ist das öffentliche Gebet vor anderen so wenig eine Zumutung wie das Hören auf die Gebete anderer eine leere Geste.

III. Der neutestamentliche Fokus

Die Grundfrage nach dem Verhältnis von Glaubenswahrheit und Friedensliebe im Christentum kann nicht ohne den Rückgang auf das Neue Testament beantwortet werden. Die Urkirche ist zwar noch klein, trägt aber den Keim des globalen Wachstums in sich, weil es das Bekenntnis zum einen Gott mit der Hoffnung auf eine neue Schöpfung verbindet, die im Tod, den Jesus für das Heil aller gestorben ist (2 Kor 5,14), begründet liegt und durch den Heiligen Geist in den Herzen der Menschen angefacht wird. Das Neue Testament ist ohne das Alte nicht zu denken; aber durch die Sendung Jesu, des irdischen wie des auferstandenen, ist es das Dokument eines Aufbruchs ins Weite, der allen Völkern das eine Evangelium bringt. Für die Kirche ist das Neue Testament, mit dem Alten zusammen, Urkunde, Richtschnur und Antrieb des Glaubens. Deshalb entscheidet sich das Verhältnis zwischen Wahrheit und Frieden ebenso wie die Konkretionen des Betens für andere, vor anderen und mit anderen am neutestamentlichen Evangelium, wie es mit heutigen Fragen und heutigen Augen gelesen wird.

Das Neue Testament kennt keine theoretische Erörterung der Probleme. Aber es beschreibt eine vitale Praxis des Glaubens; es sammelt intensive Reflexionen über den Gehalt des Evangeliums und die Formen seiner Annahme; es ist selbst ein Buch des Gebetes.

⁹ *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen*. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. 2., überarbeitete und aktualisierte Auflage (Arbeitshilfen 170), Bonn 2008.

Deshalb lassen sich die Fragen vom Neuen Testament aus nicht nur beantworten, sondern auch kategorisieren.

Am Anfang steht eine wesentliche Unterscheidung: zwischen den Beziehungen zu den Juden einerseits, den Heiden andererseits. Das Christentum kommt aus dem Judentum; Jesus war Jude; Maria war Jüdin; die ersten Apostel waren allesamt Judenchristen. Die neutestamentlichen Schriften erhellen mit vielen Worten und unter zahlreichen Aspekten, dass diese Verwurzelung im Judentum nicht nur Tradition ist, historischer Zufall oder kulturelle Prägung, sondern eine wesentliche Charakteristik, weil Gott der eine ist, den seine Verheißung, die er Israel gegeben hat, nicht reut.¹⁰ Gleichzeitig ist das Neue Testament aber auch das Dokument einer Differenzierung von Judentum und Christentum¹¹, die nicht ohne (wechselseitige) Verwundungen abgegangen ist und deshalb den Ernstfall einer Nahbeziehung zweier Religionen darstellt (wie man aus dem Rückblick mit einigem Anachronismus vielleicht doch sagen darf).¹²

Von wesentlich anderer Art sind hingegen die Beziehungen zu den Völkern, wiewohl die Gottesfürchtigen, die mit *essentials* des Judentums bereits vertraut gewesen sind, in der Anfangsphase der Mission eine Schlüsselrolle gespielt haben. Bei aller Aufmerksamkeit für sogenannte „natürliche Theologie“ (Apg 14,15ff.; 17,16–34; vgl. Röm 1,18–24) ist die prophetische Religionskritik unabdingbar. Zwar gibt es auf der anderen Seite auch harte Auseinandersetzungen mit der sadduzäischen, der pharisäischen und der zelotischen Bewegung; aber hier gibt es die gemeinsame Basis der Tora, die freilich – innerjüdisch wie christlich-jüdisch – unterschiedlich interpretiert wird.

Eine zweite wesentliche Unterscheidung ist die zwischen dem Gebet für andere und dem Gebet mit anderen. Wie weit das Gebet

¹⁰ Vgl. Peter HÜNERMANN – Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wieder entdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), Freiburg – Basel – Wien 2003.

¹¹ Vgl. James D.G. DUNN, *Christianity in the Making II: Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids 2009.

¹² Vgl. Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoa* (QD 214), Freiburg – Basel – Wien 2005.

für andere reicht, zeigt die Bergpredigt: Die erste Konkretion der Feindesliebe ist die Fürbitte für diejenigen, die aus keinem anderen Grund als dem Glauben die Jünger Jesu verfolgen (Mt 5,44 par. Lk 6,28; vgl. Röm 12,14.20); im Gebet soll zum Ausdruck kommen, dass Jesus „für alle“ gestorben ist (Röm 8,32; 2 Kor 5,14f.; 1 Tim 2,6) und dass sich deshalb auch allen das Heil Gottes erschließen soll (Joh 17,20; Röm 5,18; 1 Tim 2,1–7; vgl. Mk 11,17 [Jes 56,7]). Deshalb muss auch so gebetet werden, dass (möglichst) alle, die Zeugen werden, verstehen und ergriffen werden können; Paulus erklärt diese Verständlichkeit zum Kriterium eines Gottesdienstes, der die Kirche aufbaut, nach innen und außen (1 Kor 14,23ff.).

Für andere zu beten in dem doppelten Sinn, sie ins eigene Gebet einzuschließen und es für sie aufzuschließen, ist aber nicht dasselbe wie mit ihnen zusammen zu beten, in denselben Worten, im selben Gottesdienst. Gäbe es das Eintreten für andere nicht, für ihre Religionsfreiheit, ihre Sprache, ihre Liturgie, wäre der Religionsfriede dort am empfindlichsten gestört, wo die Religion am intimsten wird. Gäbe es aber die Unterscheidung nicht, geschähe eine sublimale Vereinnahmung; der Religionsfriede wäre gestört – wenn auch, Gott sei Dank, nicht durch offene Aggressivität, so doch durch verborgene Missachtung: Es würde einfach der eigene Glaube, die eigene Liturgie, das eigene Gebet auf andere übertragen. Was gut gemeint wäre, wäre nicht wirklich gut.

Im Neuen Testament ist eine Praxis des privaten und ekklesialen Gebetes zu erkennen¹³, die noch eine starke Entwicklung vor sich hat. Aber die Weichen werden gestellt. Die Struktur des christlichen Betens ist im Neuen Testament vorgegeben. Deshalb ist auch das Assisi-Gebet am urchristlichen Maßstab zu messen.

¹³ Grundlegend: Peter Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit* (BWANT 150), Stuttgart 2002.

IV. Jüdisch-christliches Gebet im Urchristentum

Sowohl in den Evangelien und der Apostelgeschichte als auch in den Briefen und der Johannesoffenbarung sind jüdische Gebete elementare Bestandteile des christlichen Gebetes. Im Rückblick auf Jesus, die Urgemeinde und die frühe Mission werden nicht nur jüdische Gebetstraditionen im Neuen Testament weiter gepflegt; es wird auch von einem gemeinsamen Gebet berichtet. Im Blick auf die weitere Völkermission verschiebt sich das Bild: Je offener die Heiden eingeladen werden und je entschiedener die Männer ohne die Beschneidung als Vollmitglied anerkannt sind, desto größer werden die Spannungen zu den Synagogen, so dass ein gemeinsamer Gottesdienst nicht mehr möglich erscheint. Dafür sind aber – aus christlicher Sicht – nicht theologische Gründe verantwortlich, die sich aus der expliziten Christologie und der impliziten Trinitätstheologie ergeben würden, sondern historische, die mit der Ablehnung des Kreuzesevangeliums auf jüdischer Seite zu erklären sind. Erst in nachneutestamentlicher Zeit werden auf christlicher Seite Stimmen laut, die ein Monopol auf das „alttestamentliche“ Erbe anmelden wollen und der jüdischen Liturgie ihre Existenzberechtigung absprechen. Am neutestamentlichen Maßstab gemessen, handelt es sich dabei um eine gravierende Fehlentwicklung.

1. Psalmen

Im gesamten Neuen Testament sind die Psalmen für das christliche Gebet grundlegend: bei Jesus und Paulus, Petrus und Johannes.

Die Evangelien portraituren Jesus im Licht des Psalters, sei es, dass sie Jesu messianische Würde (Mk 1,9ff. parr.: Ps 2; Mk 11,9f. parr.: Ps 118,25f.), sei es, dass sie Jesu unschuldiges Leiden (Mk 15,19–34 par. Mt: Ps 22,2–19; Lk 23,46: Ps 31,6) beleuchten. Die Evangelien zeigen aber auch Jesus selbst in engster Beziehung zu den Psalmen Israels: Er hört, zitiert und betet sie. Er lebt in und mit den Psalmen.

Jesus hört zu Beginn seines öffentlichen Wirkens die Gottesstimme im Psalmwort (Ps 2,7) aus dem offenen Himmel über dem

Jordan, damit er als geliebter Sohn sein messianisches Werk beginne, die Königsherrschaft Gottes aufzurichten (Mk 1,9ff.14f.). Er hört ein „Du“ des Vaters, das Gottes Liebe zum Sohn in Worte fasst und das, was jetzt neu beginnt, an das Gefallen zurückbindet, das Gott immer schon an seinem Knecht gefunden hat (Jes 42,1). Das Gotteswort, das der alttestamentliche Beter, idealiter der davidische König, hört, bleibt im Neuen Testament das Gotteswort, das nun Jesus hört, weil er, wie es dem christlichen Grundbekenntnis entspricht, der messianische Gottessohn ist (vgl. Mk 1,1). Dadurch gewinnt der Psalm einen christologischen Sinn. Wenn Ps 2 in der Jüngerschaft Jesu gebetet wird, dann in der Haltung des Hörens mit dem hörenden Jesus: auf das, was Gott den Betern Israels und mit denselben Worten Jesus gesagt hat.

Dasselbe Gotteswort aus dem Psalter hören auf dem Berg der Verklärung die drei von Jesus ausgewählten Jünger (Mk 9,7), die ihn zusammen mit Elija und Mose sehen (Mk 9,2–8 parr.)¹⁴, damit sie nach Ostern, auch wenn sie es vorher noch nicht verstehen (Mk 9,9–13 parr.), Jesus in die Zusammenhänge stellen können, die er selbst hergestellt hat: mit Gott und seinem Volk, mit dem Messiaskönig und der Gottesherrschaft. Wenn Ps 2 in der Kirche gebetet wird, dann immer in Gemeinschaft mit Jesus und seinen Jüngern, aber auch mit Mose und Elija, die für die Gültigkeit der Tora, das Bekenntnis des Gottesvolkes zum einen Gott und die Verheißungen Israels stehen.

Jesus hört Psalmworte aber auch aus dem Munde derer, die ihn bei seinem Einzug in Jerusalem als messianischen König begrüßen (Mk 11,9f. parr. – Ps 118,25f.; 148,1). Dieses Hören ist ein aktives. Jesus bejaht nicht nur, was er aus dem Munde Gottes hört; er lässt sich auch den Hosanna-Jubel der Menge gefallen.¹⁵ Nach Matthäus verteidigt er eigens die Kinder, die noch im Tempel nicht aufhören, Jesus zu bejubeln (Mt 21,1–17), und zwar mit Verweis auf Ps 8, dass

¹⁴ Vgl. Amand PUIG I TARRECH, *The Glory on the Mountain. The Episode of the Transfiguration of Jesus*, in: NTS 58 (2012) 151–172.

¹⁵ Vgl. Martin HENGEL, *Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie*, in: DERS., *Studien zur Christologie*. Kleine Schriften VI, Tübingen 2006, 496–534.

Gott „sich aus dem Munde der Kinder und Säuglinge Lob“ verschafft.¹⁶ Dieses Hosanna wird in den Evangelien durch das „Kreuzige ihn“ nicht dementiert, sondern bleibt als umfassendes Hoffnungswort stehen: Jesus selbst öffnet ihm eine eschatologische Zukunft, wenn er nach einem Gerichtswort aus der Logienquelle die endgültige Reaktion seiner jetzigen Widersacher auf seine Wiederkunft beschreibt (Mt 23,37ff. par. Lk 13,34f.). Dieses Hosanna ist Teil der christlichen Liturgie geworden: als Gebet Israels; es hat einen hervorragenden Platz in der Eucharistiefeyer, besonders am Palmsonntag¹⁷. Die Gläubigen machen es sich bis heute zu eigen; wo es in der Jüngerschaft Jesu gebetet wird, da als Erinnerung an die Hoffnung, die Jesus in Israel geweckt hat, als Echo auf die Vorfreude Israels auf den Messias und als Ausdruck einer bleibenden Hoffnung von Juden wie Christen auf Gottes vollendetes Heil, dessen Erfüllung noch aussteht.

Den Psalter, den Jesus hört, zitiert und interpretiert er auch. Die Psalmen sind inspiriert, weil ihr (idealer) Autor, David, vom Heiligen Geist erfasst ist (Mk 12,35ff. parr.). In dieser Inspiration ist die bleibende theologische Bedeutung der Gebete Israels begründet. Sie sind entschieden vorchristlich; dafür steht der Name David. Aber sie sind für das Christentum wesentlich – durch den Geist.

Nach Mk 12,35ff. stellt Jesus die gängige Erwartung, der Messias sei der Davidsson, in Frage, indem er Ps 110 beim Wort nimmt¹⁸: Für David ist der Messias, den Gott zu seiner Rechten erhöht, der Herr (Kyrios). Damit wird die Davidssohnschaft nicht dementiert, aber anders justiert: im Horizont der Gottessohnschaft Jesu.¹⁹ Denselben Psalm hat Jesus nach Markus beim Verhör durch den Hohenpriester im Sinn, wenn er auf die Frage, ob er der messianische

¹⁶ Vgl. Esther BRÜNENBERG, *Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Ps 8 und seine Rezeption im Neuen Testament* (FzB 119), Würzburg 2009, 135–159.

¹⁷ Vgl. Harald BUCHINGER, „Hosanna dem Sohne Davids!“: *Zur Liturgie des Palmsonntags*, in: *IKaZ Communio* 38 (2009) 35–43.

¹⁸ Vgl. Jens SCHRÖTER, *Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens* (BThSt 47), Neukirchen-Vluyn 2001.

¹⁹ Vgl. Thomas SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 218ff.

Gottessohn sei, erklärt: „Ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels“ (Mk 14,62 parr.). Die Wiederkunft erklärt sich aus der Vision Daniels vom Menschensohn, der Gottes Herrschaft vollenden wird (Dan 7,13); aber das Sitzen zur Rechten Gottes ist eine Referenz an Ps 110,1. Jesus legt den Psalm nicht nur aus, sondern macht ihn sich zu eigen – weil er (nach Markus) als messianischer Davids- und Menschensohn spricht.

Nach Mk 12,10f. parr. wird Ps 118,22f., das Wort vom „Eckstein“, den „die Bauleute verworfen“, Gott aber gesetzt hat, von Jesus so ausgelegt, dass dem Gebet im Bezug auf seine Leidensgeschichte, die er mit dem Gleichnis von den bösen Winzern ins Bild gesetzt hat (Mk 12,1–9 parr.), ein neuer aktueller Sinn abgezwungen wird. Dieser Sinn weist auf das gute Ende voraus, das selbst den Mord im Weinberg des Herrn zum Besten wendet. Im Gleichnis variiert Jesus das Weinberglied Jes 5, dass nicht der Berg selbst, das Symbol Israels, unfruchtbar sei und deshalb zerstört werde, sondern die Pächter den Zins verweigern, den der fruchtbare Weinberg abwirft, und deshalb bestraft werden, damit der Weinberg in gute Hände gelangt.²⁰ Im Ecksteinwort wird die Paradoxie der christlichen Erlösungshoffnung sichtbar: Der Verworfene, dessen Tod das ganze Elend des Gottesvolkes zeigt, wird von Gott zum Fundament des neuen Tempels, in dem das ganze Gottesvolk, einschließlich der Heiden, Gottesdienst feiern wird.

Jesus hört nach Markus so genau auf das Wort der Psalmen, dass er seinen christologischen und ekklesiologischen Sinn entdeckt. Die Jünger Jesu deuten die Psalmen so, wie Jesus sie gedeutet hat – in der Gemeinde der Beter Israels und in den Sinnhorizonten, die ihr Meister und Lehrer geöffnet hat. Wer in der Nachfolge Jesu Ps 110 betet, begibt sich in einen Horizont, der von der Geschichte Davids her die Geschichte Jesu und seiner Jünger umspannt, um in der Unendlichkeit sich neu zu öffnen. Wer Ps 118 betet, wird nicht nur zum Jubel über den Einzug des heiligen Messias Königs in die

²⁰ Zur Deutung vgl. Alexander WEIHS, *Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1–12) im Horizont des Markusevangeliums* (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

Heilige Stadt geführt, sondern auch zur Auseinandersetzung mit der Schuld- und Leidensgeschichte Israels, die durch den Messias definitiv zum Guten gewendet wird.

Jesus hat die Psalmen gehört und ausgelegt, um mit ihnen seine Sendung zu deuten (vgl. Mt 13,35 – Ps 78,2) und dadurch seinen Jüngern zu zeigen, in welchem Sinn sie die Psalmen neu beten sollen (vgl. Lk 18,13 – Ps 51,3). Jesus hat aber auch selbst mit Psalmworten gebetet. Das Letzte Abendmahl endet mit dem „Lobgesang“, dem Pasha-Hallel der Ps 114/115–118. Sie werden von Markus (Mk 14,26) nicht zitiert, aber identifiziert. In Gethsemane verleiht Jesus seiner seelischen Erschütterung nach Markus dadurch Ausdruck, dass er Ps 42,6.12 im Munde führt (Mk 14,34), bevor er im Stil der Psalmen sein eigenes Gebet zum „Abba“ spricht (Mk 14,36 parr.). Am Kreuz schreit Jesus den Klageruf des leidenden Gerechten heraus (Mk 15,34 – Ps 22,1), nachdem der gesamte Passionsbericht von Anspielungen auf den ersten Teil des Psalms, das Klagelied, durchsetzt war.²¹ Jesus steht dadurch seinerseits für alle ein, die unschuldig leiden und keine eigenen Worte finden. Nach Lukas betet Jesus Ps 31,6: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“ (Lk 23,46), um für alle einzutreten, die unversöhnt mit Gott und ihren Mitmenschen sterben.

Die Psalmen sind für Markus, Matthäus und Lukas *vox Christi* – in dem Sinn, dass Jesus selbst sie gebetet hat, und zwar gerade dort, wo sich seine Passion mit der Leidensgeschichte Israels überlagert. Alles, was im christlichen Bekenntnis über die Heilsbedeutung des Todes Jesu gesagt wird, bedarf dieser Verifizierung durch die Anteilnahme am Leiden Israels, das mitten im Leiden der Welt stattfindet, aber sich vor Gott aussprechen kann. Die Jünger Jesu beten die Psalmen mit dem betenden Jesus. Sie sprechen aber die Worte nicht einfach nur nach, sondern stellen sie in den Kontext, den Jesus durch

²¹ Die Bedeutung dieses Klagewortes steht im Mittelpunkt der Diskussion über BENEDIKT XVI. / Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 2011; vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2011; Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011.

sein Gebet erschlossen hat: das Pascha seines Todes und seiner Auferstehung.

Das johanneische Bild ist an diesem Punkt nicht wesentlich anders als das synoptische: Jesus hört das Hosanna beim Einzug in Jerusalem (Joh 12,12–19 – Ps 118,25f.); die Psalmen deuten die Geschichte Jesu, teils im Munde Jesu selbst (Joh 10,34 – Ps 82,6; Joh 13,18 – Ps 41,10; Joh 15,25 – Ps 35,19), teils in der Handschrift des Evangelisten (Joh 19,24 – Ps 22,19; Joh 19,36 – Ps 34,21); im Lichte der Psalmen werden die heilsgeschichtlichen Dimensionen der Exegese des Vaters durch den Sohn (Joh 1,18) deutlich; Jesus deutet die Psalmen, indem er sie auf die Gegenwart seiner Sendung bezieht (Joh 6,31 – Ps 78,24). Was fehlt, ist ein direktes Psalmwort als Gebet Jesu. Dennoch ist klar, dass die wechselseitige Erschließung der Psalmen durch Jesus und Jesu durch die Psalmen nicht ein hermeneutisches Spiel ist, sondern eine lebendige Gebetspraxis voraussetzt, in der die Psalmen als Gebete Israels in der johanneischen Kommunität lebendig bleiben.

Auch Paulus argumentiert theologisch mit den Psalmen, um wesentliche Aspekte der Christologie, besonders der Rechtfertigungslehre, zu begründen, speziell die Notwendigkeit der Erlösung durch Gott (Röm 3,10–20: Ps 14,1–3 – Ps 5,10; Ps 140,4 – Ps 10,7 – Ps 36,2 – Ps 143,2; vgl. Gal 2,16 – Ps 143,2) und des Vertrauens in Gottes Vergebung (Röm 4,7 – Ps 32,1f.), die Verstockung (Röm 11,9 – Ps 69,23f.) wie die bleibende Erwählung Israels (Röm 11,2 – Ps 94,14), aber auch der Leidensexistenz voller Hoffnung (Röm 8,36 – Ps 44,23) und die apostolische Mission voller Elan (Röm 10,18 – Ps 19,5). Darüber hinaus entwickelt Paulus mit den Psalmen seine Dialektik der Kreuzesweisheit (1 Kor 3,20 – Ps 94,11) wie des Glaubens (2 Kor 4,13 – Ps 116,10) und seine Vorstellung von Solidarität (2 Kor 9,9 – Ps 112,9), seine Theologie der Schöpfung (1 Kor 10,26 – Ps 24,1) wie sein Bild der eschatologischen Vollendung (1 Kor 15,25 – Ps 110,1; 1 Kor 15,27 – Ps 8,7). Im Römerbrief hat Paulus aber auch Jesus Christus, den messianischen Davidssohn (Röm 1,3f.), als idealen Beter der Psalmen gezeichnet: Mitten unter den Völkern stimmt er das Gotteslob an (Röm 15,9 – Ps 18,50) und fordert die Heiden zum Gotteslob auf (Röm 15,11 – Ps 117,1; vgl. Röm 15,10 – Dtn 32,43). Vorausgesetzt ist, dass Jesus,

als Davidssohn und Gottessohn (Röm 1,3f.)²², sein Judesein, das zu den bleibenden Heilsprivilegien Israels gehört (Röm 9,4), nicht hinter sich lässt, sondern durch die Auferstehung zu voller Geltung bringt, weil es Teil seiner Identität ist, in der sich Gottes Verheißungstreue spiegelt. Deshalb sind die Psalmen als *vox Christi* für Paulus nicht kirchlich vereinnahmt, sondern umgekehrt als liturgische und spirituelle Basis christlichen Lebens für alle Zeit neu erschlossen, und zwar so, dass sie als Gebete Israels Bedeutung haben.

Ähnlich wie bei Paulus ist die Konstellation im Hebräerbrief. Dort ist eine starke Theologie des Wortes Gottes entwickelt (Hebr 1,1f.), die vor allem die Gegenwart im Blick hat. Die Psalmen haben als Gebetsworte, die nicht nur auf dem Papier stehen, sondern von Gläubigen in den Mund genommen werden, eine Schlüsselbedeutung (Hebr 3,7–19 – Ps 95,7–11). Drei Psalmen ragen christologisch heraus: Ps 2 untermauert die Gottessohnschaft (Hebr 1,5; 5,5), Ps 110 die Erhöhung (Hebr 1,13; 8,1; 10,12; 12,2) und Ps 8 – zusammen mit Ps 45,7ff. (Hebr 10,5ff.) – das wahre Menschsein Jesu (Hebr 2), des „Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr 5,6.10; 6,20; 7,11.17.21.24 – Ps 110,4). Sie sind Teil eines theologischen Netzwerkes, das mit dem Psalter die Grundlage der Schöpfung (Hebr 1,8 – Ps 45,7f.; Hebr 1,9f. – Ps 102,26ff.), das Drama der Vollendung (Hebr 1,6 – Ps 97,7) und die Größe der Verheißung erhellt (Hebr 4,1–13 – Ps 95). Sie sind aber auch Teil der Liturgie, die mit Psalmworten nicht nur das Vertrauen auf Gott artikuliert (Hebr 13,6 – Ps 118,6), sondern auch die Form der Liturgie beschreibt: „das Opfer des Lobes“ (Hebr 13,15 – Ps 50,14.23).

In den anderen neutestamentlichen Briefen haben die Psalmen weniger Gewicht. Der Erste Petrusbrief zitiert jedoch das Ecksteinwort von Ps 118, um die priesterliche Sendung aller Gläubigen zu betonen (1 Petr 2,7)²³, und Ps 34, um sowohl das Grundvertrauen auf Gott (1 Petr 2,3 – Ps 34,9) als auch das Ethos der Gerechtigkeit

²² Vgl. Michael THEOBALD, „Geboren aus dem Samen Davids ...“ (Röm 1,3). *Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?*, in: ZNW 102 (2011) 235–260.

²³ Vgl. Gerhard HOTZE, *Königliche Priesterschaft in Bedrängnis. Zur Ekklesiologie des Ersten Petrusbriefes*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief* (SBS 216), Stuttgart 2009, 105–129.

zu begründen (1 Petr 3,10ff. – Ps 34,13–17). Beides gehört zusammen: Der priesterliche Dienst ist Zeugnis der Versöhnung, das nur von Versöhnten abgelegt werden kann, deren Gottesverhältnis so vom Glauben geklärt ist, dass sie frei sich dem Dienst am Nächsten um seiner selbst willen widmen können. Die Psalmen sind darin nicht nur Resonanzboden theologischer Orientierung, sondern Schatztruhe christlicher Theologie, die im Gebet, in der Liturgie, im Kult real wird.

Die grundlegende Bedeutung der Psalmen für die Entwicklung einer schriftgemäßen Theologie im Neuen Testament lässt sich nur aus dem Gebrauch der Psalmen als Gebetbuch der Kirche verstehen. Das Psalmgebet stellt den Glauben der frühen Kirche über Jesus in den Kontext der Heilsgeschichte Israels. Bis in die Verfasserangabe hinein werden die Psalmen als jüdische Gebete in der Theologie und Liturgie der frühen Kirche rezitiert und reflektiert. Dass die Psalmen gleichzeitig auch in der Synagoge gebetet werden, ist an einigen wichtigen Stellen präsent: sei es unter dem Aspekt der fraglos kanonischen Geltung im Judentum wie im Christentum, sei es unter dem Aspekt der Auseinandersetzungen um die richtige Auslegung. Das eine wird durch das andere nicht konterkariert, sondern konkretisiert.

2. *Cantica*

Neben die Rezitation der Psalmen tritt im Neuen Testament die Komposition der *Cantica*. Sie sind neue Lieder, die aber aus dem Judentum stammen; sie sind nicht nur – wie eine Traditionsanalyse zeigt – in der Sprache alttestamentlicher und frühjüdischer Spiritualität gesprochen, sondern werden auch – wie eine Erzählanalyse zeigt – im Neuen Testament an Schlüsselstellen als Gebete von Juden und Jüdinnen überliefert. Gerade so sind sie in die christliche Liturgie bis heute eingegangen.

Die prominentesten Beispiele sind die „Lobgesänge der Armen“²⁴. Marias *Magnificat* (Lk 1,39–56), Zacharias' *Benedictus* (Lk

²⁴ Vgl. Norbert LOHFINK, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (SBS 143), Stuttgart 1990.

1,67–79), beide „vor Christi Geburt“ gesprochen, und Simeons *Nunc dimittis* (Lk 2,28ff.) sind in der lukanischen Kindheitsgeschichte Lieder jüdischer Menschen, in denen die messianischen Hoffnungen Israels neu entfacht worden sind, auch für die Kirche.

Das neutestamentliche Gegenstück sind die *Cantica* der Johannesoffenbarung. Auch sie sind zu Bausteinen der kirchlichen Liturgie geworden. Ursprünglich verschaffen sie in kritischer Lage dem christlichen Kult jene Öffentlichkeit, ohne die Gott auf eine Privatsache reduziert würde.²⁵ In der Johannesoffenbarung verbinden sie Himmel und Erde, Engel und Menschen. Es sind Gesänge, die dem Propheten offenbart werden, damit er sie weitergibt – und dies nicht nur, damit sie zur Kenntnis genommen, sondern damit sie in den Gottesdienst übernommen und dort nachgesungen werden.²⁶ Das Trishagion (Offb 4,8) ist direkt aus dem Jesajabuch und der prophetischen Himmelsvision (Jes 6,9)²⁷ übernommen, wenngleich charakteristisch verändert worden. Die himmlischen Sänger – die Lebewesen, die 24 Presbyter und die Engel – repräsentieren nicht nur die irdische Kirche, sondern den ganzen Kosmos und das gesamte Gottesvolk, von Anbeginn bis zu seiner Vollendung (Offb 5,13). Sie singen nicht allein, sondern stecken andere mit ihrem Gesang an. Im Himmel ist Platz für den Klageschrei der Märtyrer (Offb 6,9f.), so wie auch Platz für alle freigehalten wird, die aus der Not der Verfolgung kommen (Offb 7,9; 14,3ff.; 15,2ff.). Auch wenn in der Johannesoffenbarung keine christliche Theologie des Judentums ausdifferenziert wird, steht im Blick, dass nicht nur die

²⁵ Vgl. Erik PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* (Ausgewählte Schriften 4), Würzburg 2004; DERS., *Das Buch von den Engeln* (1935), in: DERS., *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 195–243; *Zeuge der Wahrheit* (1937), in: ebd., 93–129.

²⁶ Vgl. Thomas SÖDING, *Im Blut des Lammes geweißt. Liturgie und Martyrie in der Offenbarung des Johannes*, in: George AUGUSTINE – Kurt Kardinal KOCH (Hg.), *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens* (Theologie im Dialog 7), Freiburg – Basel – Wien 2012, 157–188.

²⁷ Zur Einzellexegese des hebräischen Originals vgl. Willem A.M. BEUKEN, *Jesaja 1–12* (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2003, 171f. Weitere Kreise zieht Ruth SCORALICK, *Trishagion und Gottesherrschaft. Ps 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten* (SBS 138), Stuttgart 1989.

christlichen, sondern auch die jüdischen Märtyrer, denen die Makkabäerbücher ein biblisches Denkmal setzen, eine Stimme in der göttlichen Liturgie haben, so dass in Zeit und Ewigkeit eine liturgische Gemeinsamkeit des Betens entsteht, die aus der Not geboren ist und von der Hoffnung auf Gott lebt.

In der Johannesoffenbarung erfüllen die Cantica einen doppelten Zweck: auf literarischer Ebene markieren sie die Dimensionen des göttlichen Heilshandelns, die den Dimensionen menschlichen Unheils unendlich weit überlegen sind; sie haben eine erhebliche dramatische Bedeutung, weil sie artikulieren, was der Fall ist; weil sie an Gott adressiert sind, weisen sie den einzigen Ausweg aus der Katastrophe. Auf theologischer Ebene sammeln sie die Erfahrungen der jüdischen und christlichen Leidensgeschichte, um sie zu einem Ausdruck paradoxaler Hoffnung auf das Reich Gottes zu machen. Damit prägen sie die christliche Liturgie.

In den Briefen des Neuen Testaments finden sich eine Reihe von christologischen Schlüsseltexten, von denen ernsthaft diskutiert wird, ob sie traditionell sind und in der Liturgie der Urgemeinde ihren originären „Sitz im Leben“ haben.²⁸ Der Philipperhymnus (Phil 2,6–11) und der Kolosserhymnus (Kol 1,15–20) sind ebenso Kandidaten wie der Segen des Epheserbriefes (Eph 1,3–14) und der Johannesprolog (Joh 1,1–18). Der Gattung nach handelt es sich um neutestamentliche Psalmen. Aber nicht nur die Form ist alttestamentlich-jüdisch, sondern auch die Sprache. Die Lieder sind gerade deshalb herausragende Zeugnisse urchristlicher Theologie, weil sie die Gebetssprache Israels sprechen, mögen sie auch zunehmend von Heidenchristen formuliert worden sein. Sie können von Juden nur dann mitgesungen werden, wenn sie Christen geworden sind; aber sie können von Christen nicht ohne die Juden und deren Gebet gesprochen und gesungen werden.

²⁸ Vgl. (kritisch) George KENNEL, *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit* (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1993; Ralf BRUCKER, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt* (FRLANT 176), Göttingen 1997.

3. Liturgie

Die starken jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten in der Gebets-sprache sowohl der Psalmen als auch der Cantica decken sich mit neutestamentlichen Beschreibungen gemeinsamer Gottesdienste. Jesus besucht regelmäßig die Synagoge²⁹ (Mk 1,21–28 parr.; 1,39 parr.; 3,1–6 parr.; 6,2 parr.; Mt 4,23; 9,35; Lk 4,15.44; 13,10; Joh 6,59), und zwar nicht als Beobachter, sondern als Lehrer, Lektor und Prediger, wie Lukas besonders betont hat (Lk 4,16–22), dann aber auch als Beter, wie die Evangelien es als selbstverständlich vorausgesetzt haben. Ebenso ist der Jesus, der zu den jüdischen Festen nach Jerusalem zieht, und zwar nicht als Tourist oder als Wanderer, der eben mal weg sein will, sondern als Pilger³⁰, der an den Festen³¹ zum Tempel³² zieht, weil es das Haus Gottes ist, in dem der Gottesdienst gefeiert wird, aber auch eine Lehre gehalten werden kann, die sich aus der Liturgie speist. Jesus wird in allen Evangelien als frommer Jude dargestellt, der nicht auf Distanz zur jüdischen Liturgie geht, sondern sie mitfeiert.

Wie wenig dies nur eine historische Reminiszenz ist, ergibt sich aus der Apostelgeschichte. Die Urgemeinde bildet eine Gebetsgemeinschaft.³³ Zwei Signale des lukanischen Textes zeigen, dass es keinen Bruch der Judenchristen mit ihrer bisherigen Gottesdienst-praxis gibt, sondern eine Transformation, die breiten Raum für Ge-

²⁹ Vgl. Lee L. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven–London 1990; Carsten CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002.

³⁰ Den Hintergrund beleuchten Shemuel SAFRAI, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn 1981; Oliver DYMA, *Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit* (FAT II/40), Tübingen 2009.

³¹ Vgl. Dorit FELSCH, *Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung* (WUNT II/308), Tübingen 2011.

³² Vgl. Jostein ÅDNA, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert*, Wiesbaden 1999.

³³ Vgl. Niclas FÖRSTER, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas* (Biblical Tools and Studies 4), Leuven 2007.

meinsamkeiten lässt. Zwar ist die Feier der Eucharistie, die einen neuen Opferkult zelebriert, nur den Getauften geöffnet, die in voller kirchlicher Einheit stehen. Aber gleich im einleitenden Summarium, das die Pfingsterzählung beschließt und das Pfingstfest für die Zukunft der Kirche öffnet, heißt es: „Sie hielten fest an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten“ (Apg 2,42). Das Beten, an dem die Urgemeinde festhält, ist gewiss das Beten, das Jesus sie gelehrt hat, vor allem das Vaterunser (Lk 11,1–4 par. Mt 6,9–13); dieses Gebet ist unverwechselbar jesuanisch und atmet dennoch – oder besser: deshalb – ganz und gar den Geist jüdischen Betens.³⁴ Aber auch wenn die anderen *notae* originär neutestamentlich sind (wenn man so sagen darf), sind die Gebete, an denen festgehalten wird, gewiss die *Cantica* der Kindheitsgeschichte und die Psalmen, die Jesus selbst gebetet hat; mit hoher Wahrscheinlichkeit hat aber Lukas auch die jüdischen Liturgiegebete der Zeit³⁵ nicht ausschließen wollen. Dass den alten und jungen Gebeten Israels durch Jesus, seinen Tod und seine Auferweckung ein neuer Sinn abgewonnen wird, hindert nicht, dass mit denselben Worten gebetet werden kann.

Den zweiten Hinweis gibt eine Ortsangabe im selben Summarium: „Tag für Tag verharreten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens“ (Apg 2,46). Hier wird wiederum zweierlei sichtbar. Erstens eine interne Differenzierung: Mit den Juden, die sich dem Evangelium verschließen, kann nicht zusammen Eucharistie gefeiert werden; aber mit ihnen kann dennoch gemeinsam gebetet werden. Zweitens: Die Urgemeinde macht den Tempel zu genau jenem „Haus des Gebetes“, zu dem Jesus ihn durch seine Aktion reformiert hat, seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß (Lk

³⁴ Vgl. Hubert FRANKEMÖLLE, *Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen*, Paderborn – Leipzig 2012.

³⁵ Schlüssel zur reichen Literatur liefern Jeremy CORLEY – Renate EGGER WENZEL (Hg.), *Prayer from Tobit to Qumran*, Berlin 2004; Joseph TABORY (Hg.), *From Qumran to Cairo. Studies in the History of Prayer* (Hebrew University of Jerusalem), Oxford 1999; Pieter W. VAN DEN HORST – Judith H. NEWMAN, *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlin 2008.

19,45–48 par. Mk 11,15–19), die in vielen Psalmen besungen wird. Dass sie im Tempel eine separate Gebetsgruppe gebildet hätte, streng von anderen geschieden, ist weder historisch noch theologisch wahrscheinlich, schreibt Lukas doch vom großen Ansehen, das die Urgemeinde durch ihre Liturgie bei den Einwohnern Jerusalems gefunden habe.

Die Synagoge wird zum Ort der Verkündigung und der Liturgie auch für Paulus. Lukas erzählt, dass er mit Barnabas sowohl in Salamis (Apg 13,5) als auch im pisidischen Antiochia (Apg 13,14) und in Ikonion (Apg 14,1) die Synagoge aufgesucht habe, um dort zu predigen. Diese Gelegenheit bietet sich ihnen, weil sie von jüdischer Seite eingeladen werden. Es setzt voraus, dass sie nicht mit *reservatio mentalis*, sondern *actuosa participatio* den Synagogengottesdienst besucht haben. Der Bericht aus Antiochia ist besonders aufschlussreich. Dass sich Paulus wie Barnabas „setzten“ (Apg 13,14), zeigt, dass sie ihren Platz eingenommen haben, der ihnen als Judenchristen freigehalten wurde. Dass sie die Schriftlesung anhören (Apg 13,15), zeigt, dass sie voll am Gottesdienstleben teilhaben. Dass Paulus aufgefordert wird, zu predigen (Apg 13,16), zeigt, wie wenig das Klischee von einer grundlegenden Feindschaft stimmt. Dass er auch Gottesfürchtige anredet (Apg 13,17), zeigt, dass die Synagoge keine geschlossene Gesellschaft bildet, sondern sich interessierten Heiden öffnet, die mit dem Judentum sympathisieren, ohne ganz überzutreten. Dass Paulus die Geschichte Israels als Gottesgeschichte vergegenwärtigt, die auf die Jesusgeschichte zuläuft (Apg 13,17–41), zeigt, wie er den Gottesdienst gut jüdisch als Feier Gottes versteht, der Israel zusammenführt, um dem Volk Zukunft zu schenken. Dass er in seiner Predigt Ps 2,7 zitiert (Apg 13,33), das schöpferische Du Gottes zum Sohn, zeigt, wie er (*lex orandi – lex credendi*) die Christologie aus der Schrift entwickelt, und zwar mit denen, die aktiv zuhören. Dass er mit David unter Berufung auf den Wortlaut von Ps 16,10 die Verheißung, der Fromme werde die Verwesung nicht schauen, christologisch deutet, signalisiert, wie sehr der Psalm als sozusagen alttestamentliches Wort gültig bleiben muss, um als Messiaszeugnis verstanden und als Messiashoffnung gebetet werden zu können. Das alles ist große lukanische Erzählkunst, und deshalb ein Beleg dafür, dass nicht nur eine schöne Vergangenheit beschwo-

ren wird, die in der Gegenwart überholt worden wäre, sondern im Gegenteil eine Zukunft begründet wird, die zu weiten Teilen noch vor der Kirche liegt. Auch nach seiner Trennung von Barnabas behält Paulus – wie zuvor (Apg 9,20) – seine Praxis bei, in die Synagoge zu gehen, am Gottesdienst teilzunehmen und dort, wenn möglich, zu predigen (Apg 17,1.10.17; 18,4.19.26; 19,8); erst wenn die Konflikte zu groß werden, versammelt man sich in einem anderen Haus (Apg 18,7). Paulus nimmt für sich Friedfertigkeit in Anspruch (Apg 24,12).

Lukas erzählt sogar, dass Paulus das Nasiräergelübde (Num 6,1–21) auf sich genommen hat und deshalb zum Opfer in den Tempel gegangen sei (Apg 21,18–26) – wo er dann verhaftet wurde. Das ist eine historisch zwar umstrittene, aber doch wahrscheinliche Überlieferung³⁶. Lukas hält sie fest, weil ihm die jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Praxis der Liturgie wichtig sind.

4. Auswertung

Wo die neutestamentlichen Schriften in der Frage des gemeinsamen jüdisch-christlichen Gebetes stehen, ist klar, auch wenn die Situationen, die ins Auge gefasst werden, ebenso unterschiedlich sind wie die Intentionen, die verfolgt werden. Entscheidend ist die Prägung durch Jesus. Er hat die Psalmen gebetet; er hat die synagogale Liturgie gefeiert; er ist zu den jüdischen Festen gepilgert. Mithin sind auch alle, die in seiner Nachfolge stehen, eingeladen, wie er zu beten, zu feiern, zu wallen. Das Neue Testament lässt keinerlei Vorbehalte gegenüber der Praxis Jesu erkennen, die von der Urgemeinde und den Aposteln fortgesetzt wird, so als ob es sich um ausgereifte Ideen oder unzureichende Traditionen handle. Im Gegenteil: Gegen eine gemeinsame Schriftlesung und Predigt, gegen ein gemeinsames Gebet nicht nur der Psalmen, sondern auch genuin jüdischer und christlicher Gebete, gibt es keinen Einwand, wenn

³⁶ Vgl. Eduard LOHSE, *Paulus. Eine Biographie*, München 1996, 259f.

sie denn ausdrücken können, was gemeinsam geglaubt wird: der eine Gott, die eine Verheißung, das eine Reich Gottes.

Mit dieser Gemeinsamkeit werden die Unterschiede nicht relativiert. Es kann nicht jedes jüdische, nicht jedes christliche Gebet zusammen gebetet werden – so wie aber auch nicht jedes Gebet das Ganze des Glaubens zum Ausdruck bringt. Im neutestamentlichen Fokus zeigt sich auch, dass nicht einfach „das Jüdische“ ins Christentum transformiert würde; vielmehr wird das Judentum³⁷ als eine pluriforme Größe sichtbar, die zwar basale Gemeinsamkeiten kennt, die Tora, den Tempel, das Volk, das Land, aber auch gravierende Unterschiede bis hin zur Messiaserwartung und Auferstehungshoffnung. Die urchristlichen Gebete knüpfen an die Gebete derjenigen an, die idealtypisch durch die Personen der lukanischen Kindheitsgeschichte dargestellt werden: Sie sind mit einer Hoffnung unterwegs; sie halten das Gesetz; sie ehren den Tempel; sie haben ein Auge und Ohr für Gottes Handeln in der Geschichte.³⁸ Das jüdisch-christliche Gebet, das vom Neuen Testament aus in viel weiteren Formen möglich scheint, als sie gegenwärtig praktiziert werden, kann diese innerjüdischen Spannungen nicht verstärken wollen, aber Partner auf beiden Seiten finden, denen um Gottes Willen die Friedensliebe wichtiger ist als die Abgrenzung.

Auf christlicher Seite gibt es gleichfalls Unterschiede, besonders die zwischen Juden- und Heidenchristen. Die Judenchristen verleugnen ihr Judentum nicht durch die Konversion; die Heidenchristen entdecken durch die Begegnung mit dem Evangelium, was Judentum ist und wie Juden beten. Die Formen der Partizipation an der jüdischen Liturgie sind unterschiedlich; die Möglichkeiten der Teilhabe sind gegeben und können genutzt werden.

³⁷ Vgl. JACOB NEUSNER, *Judaism. The Basics*, London 2006.

³⁸ Vgl. RAINER KAMPLING, *Erinnernder Anfang. Eine bibeltheologische Besinnung zur Relevanz der lukanischen Kirchenkonzeption für eine christliche Israeltheologie*, in: DERS. – THOMAS SÖDING (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS Karl Kertelge, Freiburg – Basel – Wien 1996, 139–159.

V. Das Verhältnis zu den paganen Religionen

Das Verhältnis des Christentums zu den zahlreichen Religionen und Kulturen, die in den hellenistischen Landschaften heimisch geworden sind, ist im Neuen Testament von anderer Qualität als das zum jüdischen Gottesdienst. Es ist kritisch, aber nicht undialektisch. Charakteristisch ist der Besuch des Paulus in Athen, wie die Apostelgeschichte ihn schildert (Apg 17,16–34): Paulus ist bei Lukas Prophet genug, um angesichts der zahlreichen Tempel, die verschiedenen Göttern gewidmet sind, zu ergrimmen, weil er zwischen Gottes- und Götzendienst unterscheidet (Apg 17,16f.); er ist aber auch Lehrer genug, um nicht nur den Athenern Frömmigkeit zu attestieren (Apg 17,22), sondern auch in dem einen Altar, den sie „Dem unbekanntem Gott“ gewidmet hätten, das heimliche Zentrum ihrer Kulte zu entdecken, so dass er ihnen zu erklären vermag, dass sie immer schon Gott verehrten, wenngleich als unbekannt, von dem Paulus nun Kunde bringe (Apg 17,23). Auch im Theaterskandal von Ephesus (Apg 19,21–40) bleibt der Unterschied zwischen Religionskritik und Blasphemie gewahrt. Der „Stadtdirektor“ (Klaus Berger) kann Paulus und den Seinen zugutehalten, dass sie „weder Tempelräuber noch Lästerer“ sind (Apg 19,37). Zweifellos hat Lukas ein besonderes Interesse, die zivilisatorische Leistung und hermeneutische Kompetenz des frühen Christentums, besonders der paulinischen Mission, herauszuarbeiten. Aber er akzentuiert nur, was tief in der Evangeliumstheologie angelegt ist. Paulus hat den Kernsatz so formuliert: „Ist Gott etwa nur der Juden? Nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden! Denn einer ist Gott“ (Röm 3,29f.). Das hat Folgen für die Einschätzung der Religion auch von Nichtjuden.

Grenzfälle markieren die neutestamentlichen Samaritertraditionen.³⁹ Jesus hat im Gleichnis nicht den Priester und den Leviten, sondern einen Samariter als Vorbild einer Barmherzigkeit gezeichnet, die auf die Frage nach dem Radius der Nächstenliebe antwor-

³⁹ Vgl. Jürgen ZANGENBERG, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* (TANZ 15), Tübingen – Basel 1994.

tet, wie sie sich aus ihrer Einheit mit der Gottesliebe heraus stellt (Lk 10,25–34). Lukas erzählt, ausgerechnet ein Samariter sei es gewesen, der nach seiner Reinigung vom Aussatz zu Jesus zurückgekehrt sei, um Gott zu loben und Jesus fußfällig zu danken (Lk 17,11–19).⁴⁰ Jesus hat nach Joh 4⁴¹ im Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen den Samaritern zugebilligt, dass sie durchaus – wenngleich am falschen Ort, nämlich auf dem Garizim und nicht im Tempel von Jerusalem – Gott verehren, auch wenn sie verkennen, dass er das „Heil von den Juden“ kommen lässt (Joh 4,22).

Paulus erklärt im Ersten Korintherbrief, nicht nur den „Juden ein Jude“, sondern auch „den Gesetzlosen ein Gesetzloser“, also den Heiden ein Heide sein zu wollen, als Apostel Jesu Christi (1 Kor 9,20). Das setzt Empathie voraus und Solidarität, aber auch Anteilnahme an ihrem Leben einschließlich ihrer Religion. Wie wenig Paulus Berührungsängste gehabt hat, zeigt jede religionswissenschaftliche Forschung zu seinen Briefen. Zwar ist das Koordinatensystem seiner Theologie biblisch; aber er hat keine Bedenken, philosophische Ideen wie die des inneren Menschen zur Entwicklung seiner Anthropologie heranzuziehen (2 Kor 4,16ff.; Röm 7,21f.).⁴² Auch wenn sein Plädoyer für „natürliche Theologie“ eine Anklageschrift ist, weil es wider besseres Wissen zur Verehrung von Weltlichem als Göttlichem kommt, ist doch eine authentische Verherrlichung Gottes durch Heiden wenigstens ein Postulat, das Paulus im Verein mit der Stoa aufzustellen imstande ist (Röm 1,23).⁴³ Um die sakramentale Bedeutung der Taufe zu erläutern, hat er keine Scheu, auf Riten von Mysterienreligionen – wie das Kleid und vielleicht

⁴⁰ Vgl. Maria E. ALDAVE MEDRANO, *La sanación del leproso samaritano a la luz de los conflictos étnicos (Lc 17,11–19)*, in: *Estudios bíblicos* 68 (2010) 151–172.

⁴¹ Vgl. Jürgen ZANGENBERG, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium* (TANZ 27), Tübingen – Basel 1998.

⁴² Vgl. Theo K. HECKEL, *Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Mythos* (WUNT II/53), Tübingen 1993.

⁴³ Vgl. Thomas SÖDING, *Phänomenologie als Herausforderung der Theologie. Versuch einer Antwort vom Neuen Testament aus*, in: Klaus HELD – Thomas SÖDING (Hg.), *Phänomenologie und Theologie* (QD 227), Freiburg – Basel – Wien 2009, 28–51.

auch das Untertauchen (das aber schon aus der Johannestaufe bekannt gewesen sein kann) – zurückzugreifen, die er gleichsam ihrerseits tauft, damit die Zeichensprache des Glaubens anschaulich und verständlich wird (Gal 3,26ff.; Röm 6,3f.).⁴⁴ Wenn Paulus in seinem ältesten erhaltenen Brief die Thessalonicher auffordert, mit offenen Augen durch die Welt zu gehen und der Losung zu folgen: „Prüft alles, das Gute behaltet!“ (1 Thess 5,21), muss er voraussetzen, dass es solch Gutes, Wahres und Schönes in der paganen Kultur gibt; die Religiosität ist davon nicht prinzipiell ausgenommen.⁴⁵ Auch die Fürbitte für andere, selbst die Verfolger (aus religiösen oder politischen Gründen), hält Paulus in der jesuanischen Radikalität durch (Röm 12,9–21; 1 Thess 5,15).⁴⁶ Das Gebet für die Herrschenden, das vielfach im Neuen Testament wie im Judentum empfohlen wird⁴⁷, ist nicht Ausdruck von Opportunismus, sondern von spiritueller Verantwortung für die Wohlfahrt aller, die auf *good governance* angewiesen sind.

Die große Offenheit für das Heil anderer, die in der neutestamentlichen Gebetstheologie und -praxis angelegt (wenngleich nicht immer realisiert) ist, erweist sich auch in der spirituellen Größe, zu realisieren, dass Gottes Herrschaft weiter als die Kirche ist. Petrus erkennt laut Lukas vor der Taufe des Cornelius, dass der Heilige Geist bereits Fakten geschaffen hat, die sakramental nachvollzogen werden (Apg 10–11). Paulus wird nach der Apostelgeschichte im Traum offenbart, dass Gottes „Volk groß in dieser Stadt“ ist, auch wenn die Gemeinde noch klein ist (Apg 18,10). So sind die

⁴⁴ Ablehnend allerdings Andrew J.M. WEDDERBURN, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman-Background* (WUNT 44), Tübingen 1987.

⁴⁵ Traugott HOLTZ bezieht die Maxime allerdings auf die Prophetie: *Der Erste Brief an die Thessalonicher* (EKK XIII), Neukirchen-Vluyn 1986, 261.

⁴⁶ Vgl. Erhard KAMLAH, *Prophetie und Paränese. Ein Vergleich des Gebots der Feindesliebe der Redenquelle mit der Ermahnung zu aufrichtiger Liebe in Römer 12,9ff.*, in: Helgo LINDNER (Hg.), *„Ich bin ein Hebräer“*. Gedenkschrift Otto Michel, Gießen 2003, 288–298.

⁴⁷ Vgl. Markus Georg STEINHILBER, *Die Fürbitte für die Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Urchristentum* (WMANT 128), Neukirchen-Vluyn 2010.

Missionare – ein lukanisches Leitmotiv – wie Jesus auf der Suche nach den Verlorenen (vgl. Lk 19,10), die Gott nicht verloren, sondern immer schon gefunden hat.

Aber der liberale Paulus ist im Blick auf die Eucharistie ganz eindeutig: „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen“ (1 Kor 10,21). Zwar braucht niemand skrupulös zu sein und ängstlich nachzuforschen, ob das Fleisch, das bei einem Essen serviert wird, durch eine rituelle Schlachtung religiös kontaminiert und deshalb für den Verzehr durch Christen ungeeignet sein kann (1 Kor 10,25ff.). Aber wenn jemand ausdrücklich auf Götzenopferfleisch hinweist, ist der *status confessionis* gegeben, weil den „Schwachen“ kein Anstoß gegeben werden darf (1 Kor 10,28f.); eine Teilnahme am paganen Kult ist definitiv ausgeschlossen. Der Seher von Patmos, den Kaiserkult im Blick, zieht diese paulinische Linie der klaren Abgrenzung weiter aus (Offb 2–3).

Aber damit ist noch nicht klar, dass unter allen Umständen ein gemeinsames Gebet ausgeschlossen wäre. Paulus leiht in Röm 7 Adam Stimme, der seine Not ausschreit: „Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Leib des Todes retten?“ (Röm 7,24). Der Apostel kann zwar nur aus dem Glauben heraus die Situation des elenden Menschen erkennen und im Gebet vor Gott bringen; aber er tut es stellvertretend. Noch weiter ist der Radius in Röm 8 gezogen. Nach Paulus gibt es eine Gemeinsamkeit nicht nur im Leiden, sondern auch im Hoffen zwischen den Christen und aller Kreatur (Röm 8,18–30). Der Schrei der bedrängten Kreatur nach Erlösung bleibt allerdings stumm; deshalb sollen die Gläubigen, die eine religiöse Sprache haben, sich ihn zu eigen machen und stellvertretend ihre Hoffnung wider alle Hoffnung zum Ausdruck bringen, nicht nur für sich, sondern auch für andere, für alle Welt. Ist das aber nicht ein gemeinsames Gebet?⁴⁸ Hat es nicht interreligiöse, gar kosmische Dimensionen? Was, wenn ein Mensch in sei-

⁴⁸ Vgl. Thomas SÖDING, *Hoffnung auf Gerechtigkeit. Röm 8,17–26*, in: „Damit ihr Hoffnung habt“. *Vorbereitungsheft zum 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 in München* (Junge Kirche & Bibel heute 2010) 40–44.

ner Not Klage führt und – mit Worten oder ohne Worte, mit denselben oder mit anderen Worten – schreit, wie Paulus in Röm 7,24 Adam schreien lässt? Können dann die Gläubigen etwa nicht mitbeten, wenn sie doch für sie mit diesen Worten beten, so sie Paulus folgen?

Ein Gebet eines Heiden hat es sogar bis in die Liturgie gebracht. „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund“ (Mt 8,8 par. Lk 7,6), wird von der Gemeinde vor der Kommunion gebetet, nur dass die Gläubigen von der eigenen Seele sprechen, um die eigene Unwürdigkeit und die eigene Bitte um die „Arznei der Unsterblichkeit“ (Ignatius von Antiochien)⁴⁹ auszudrücken. Zwar kann man im Hauptmann, wenn man will, das Paradebeispiel eines „anonymen Christen“ (Karl Rahner) erblicken; aber er betet doch als Heide, der erst zum Glauben gelangt. Wenn also diejenigen, die das „Geheimnis des Glaubens“ feiern, mit seinen Worten ihre Not und Hoffnung bekennen, sprechen sie – im Modus der Umkehr – ein interreligiöses Gebet mitten in der Eucharistiefeyer. Es bringt nicht eine amorphe Spiritualität zum Ausdruck, sondern die leibhaftige Begegnung mit Jesus, damals in seiner körperlichen, heute in seiner sakramentalen Präsenz.

Nicht anders beim Epiphaniest. Die Magier aus dem Orient sind bei Matthäus als Heiden dargestellt (Mt 2,1–12). Sie finden durch Astrologie den Weg nach Israel. Ihre königlichen Geschenke, die sie vor das Kind mit seiner Mutter tragen, sind Opfergaben, die nicht zurückgewiesen, sondern angenommen werden. Die Magier sind Fremdpropheten, wie das Alte und Neue Testament sie kennen. Als solche haben sie ein Mysterium des Lebens Christi entdecken lassen. Die Feier der Epiphanie, mit dem Weihnachtsfest verbunden, ist, von ihrem neutestamentlichen Ursprung her betrachtet, eine interreligiöse Feier, die durch Gottes Gegenwart im Jesuskind zu einer Feier des Glaubens wird: nicht, weil die Christologie unklar bliebe, sondern weil sie klar ist: so klar, dass sie alle Religiosität erhellt.

⁴⁹ Vgl. Lothar WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (NTA.NF 18), Münster 1987.

Das neutestamentliche Bild ist vielschichtig. Ein gemeinsamer Gottesdienst von Heiden und Christen ist nicht überliefert; er passt auch nicht ins Bild, weil er den Unterschied zwischen Gott und Götze verschleifen würde. Aber was Paulus nach Lukas vor dem Areopag über Gottes Walten in der Kultur der Menschen gesagt hat, schafft einen weiten Horizont: „[...] er hat genaue Zeiten und Grenzen ihrer Siedlung festgesetzt, dass sie Gott suchten, ob sie ihn denn fühlten und fänden, da er ja keinem einzigen von uns fern steht. Denn in ihm leben wir und weben wir und sind wir“ (Apg 17,26ff.). Wenn die Suche nach Gott – Paulus hat es nicht ausgeführt, aber man kann es sich denken – zu einem Gebet führt: weshalb sollen Christen es nicht mitsprechen, nachsprechen, vorsprechen dürfen? Wenn Gott keinem einzigen Menschen fern steht, steht er auch ihren Gebeten nicht fern; wieso sollen es dann diejenigen tun, die an Gott glauben und im Glauben beurteilen können, was sich in der Kulturgeschichte abspielt?

VI. Die Kunst des Betens

Gebete sind kostbar. Für sie gilt, was Jesus in der Bergpredigt – und also auch nach dem Vaterunser – sagt: „Keine Perlen vor die Säue“ (Mt 7,6). Weil sie kostbar sind, können sie nicht zu Märkten getragen werden. Sie sind Heuchelei, wenn sie nicht um ihrer selbst willen gesprochen, sondern verzwackt werden, und sei es für noch so edle Ziele. Aber das Beten, wenn es von der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe inspiriert wird, atmet eine spirituelle Sensibilität für das, was anderen Menschen heilig ist, und befördert eine spirituelle Solidarität mit dem, was anderen Menschen gut tut. Beides begründet eine Fürbitte, die anderen nicht schaden, sondern nutzen will. Beides begründet auch eine theologische Offenheit, die Gebete anderer nicht nur mit spiritueller Sympathie anzuhören, sondern auch daraufhin abzuhören, wo sie das eigene Gebet bereichern können. Auch diejenigen, die nicht beten können, werden von den Gläubigen ins Herz geschlossen, weil sie vielleicht am meisten Gottes bedürfen; mehr noch: der Unglaube, der sprachlos macht, ist den Glaubenden nicht fremd: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“,

heißt das intensivste Glaubensbekenntnis im Markusevangelium, das der Vater eines kranken Kindes spricht, als er fast schon keine Hoffnung auf Heilung mehr hat (Mk 9,24).

Allerdings gehört zur Vielsprachigkeit des Betens auch, dass nicht alles sofort gemeinsam gebetet werden kann. Sonst herrschte ein babylonisches Durcheinander. Es gibt unterschiedliche Formen des Gebetes und der liturgischen Feier. Es muss für alle Religionen einen Raum geben können, den man nicht nur auf einem langen Weg der Bekehrung und Belehrung, der Versenkung und Verwandlung erreichen kann; für das Christentum ist es die Eucharistie. Es gibt aber in allen Religionen nicht nur die Herzkammer des Glaubens, sondern auch Außen- und Andockstationen. Dazu gehört aus neutestamentlicher Sicht die Praxis der Nächstenliebe: sowohl im Blick auf das, was anderen, als auch im Blick auf das, was von anderen Gutes getan wird. Wenn Jesus seine Jünger auffordert, diejenigen in höchsten Ehren zu halten, die ihnen „nur einen Becher Wasser zu trinken geben“, weil sie zu ihm gehören (Mk 9,41 par. Mt 10,42), kann er auch kein Gebet ablehnen oder abwerten, das zu ihren Gunsten gesprochen wird, um dem Frieden zu dienen.

Vom Neuen Testament aus beurteilt, ist die Einladung des Papstes, nach Assisi zu kommen, um für den Frieden nicht nur zu demonstrieren, sondern zu beten, theologisch konsequent. Friedensliebe ist Glaubenstreue. „Wer sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“ (1 Joh 4,20). Vom Neuen Testament aus beurteilt, sind alle privaten und kirchlichen Initiativen, ein religionsverbindendes Friedensgebet zu sprechen, nur zu unterstützen.

Offen ist, in welcher Weise verschiedene Religionen gemeinsam mit Gebeten für den Frieden eintreten können. Aus neutestamentlicher Sicht sind die Möglichkeiten und Verpflichtungen im Verhältnis zu den Juden einzigartig. Selbstverständlich darf niemand gezwungen werden; aber aus theologischer Sicht besteht kein Hindernis, vielmehr eine große Einladung, wenigstens von Angesicht zu Angesicht zu beten, aber auch nach gemeinsamen Worten des Betens zu suchen. Die theologischen Differenzen bleiben bestehen. Der eine Gott ist für Christen der dreimaleine Gott, Vater, Sohn,

Heiliger Geist; der Messias ist Jesus von Nazareth; die Kirche ist die eine für Juden und Heiden. Aber es ist und bleibt im christlichen Beten der eine Gott; es ist möglich und notwendig, zu beten, wie Jesus zu beten gelehrt und wie Jesus selbst gebetet hat. In den Synagogen von Kapharnaum und Nazareth war ihm, so wie die Evangelien ihn beschreiben, das Evangelium der Gottesherrschaft voll präsent, das in Israel vielfach auf Ablehnung gestoßen ist; das hat ihn aber nicht abgehalten, sondern angespornt, den Gottesdienst mitzufeiern. Die Frage, welche alten und neuen Gebete gemeinsam gesprochen werden können, ist damit noch nicht beantwortet, aber gestellt.⁵⁰

Im Verhältnis zu anderen Religionen ist das Assisi-Treffen 2011 am unteren Ende der Möglichkeiten geblieben, gemeinsam für den Frieden zu beten. Aus neutestamentlicher Sicht wäre auch die Konstellation des ersten Assisi-Treffens, voreinander zu beten, nicht prinzipiell zu problematisieren, wiewohl die Zusammenkunft nicht schon in neutestamentlicher Zeit, sondern erst in der Neuzeit vorstellbar ist. Denn wenn Religion eine öffentliche Angelegenheit ist, braucht sie den Kontakt mit anderen Religionen nicht zu scheuen.

Mehr noch: Auch ein gemeinsames Beten von Christen und Nicht-Christen für den Frieden kann kein Tabu sein. Im privaten Raum wird es ohnedies nicht selten sein – und als Herzensgebet von Menschen, denen in einem Moment, der ihr Kairos ist, die Gemeinsamkeit wichtiger ist als der Unterschied, ist es theologisch nicht zu beanstanden, sondern zu begründen. Es wird nie jedes Gebet sein können. Aber ein Stoßgebet, ein Klageschrei, ein Hilferuf, ein Dank, ein Lobgesang: Es gibt keinen Grund, auf Abstand zu gehen, wenn geteiltes Leid halbes Leid und geteilte Freude doppelte Freude wird.

Im öffentlichen Raum ist größere Sorgfalt gefragt, um weder vereinnahmt und verunklart zu werden noch zu vereinnahmen und zu verunklaren. Gemeinsame caritative Aktionen gelten mit vollem Recht nicht nur als möglich, sondern auch als wünschenswert, wiewohl das Menschenbild nicht einfach identisch ist; das

⁵⁰ Vgl. Mose NAVON, *Jesu Teilnahme am jüdischen Gottesdienst. Ein jüdischer Kommentar zu Lk 22,14–20*, in: Der Freiburger Rundbrief 17 (2010) 162–170.

Doppelgebot schafft dann aber auch einen Freiraum, nicht nur nach gemeinsamen Taten der Nächstenliebe, sondern mit gleicher Intensität nach gemeinsamen Worten der Gottesliebe zu suchen.

Diese Suche kann nur gelingen, wenn mit offenen Karten gespielt wird. Ein interreligiöses Gebet, das aus innerer Distanz zur eigenen Religion gesprochen würde, brächte einen inneren Zwispalt zum Ausdruck, der den Partner zum Mittel für eigene Zwecke machte, aber nicht als ihn selbst anerkannte. Die theologische Basis des Christentums für das Beten mit anderen, ist keine andere als die des Betens für andere. Denn jede Fürbitte im Geist der Bergpredigt oder der paulinischen Paraklese ist eine Form der Anteilnahme, die sich anderen öffnet und hingibt. Gerade deshalb muss aber auch deutlich werden, dass die theologische Basis gemeinsamen Betens keine andere sein kann, als die einer Theologie der Religionen, wie sie von *Nostra Aetate* beim Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßen worden ist.⁵¹ Sie ist nicht „exklusiv“, weil sie dem Wirken des Geistes keine kirchlichen Barrieren in den Weg stellen will; sie ist aber auch nicht eigentlich „inklusiv“, weil sie andere Religionen nicht vereinnahmt, sondern in ihrer Andersheit erkennt, auch anerkennt und durchaus kritisiert, aber im eigenen Glauben transzendiert. Wer mit Christen gemeinsam beten will, darf nicht im Unklaren bleiben, was ihr Glaube und die Basis ihres interreligiösen Friedensengagements, das Bekenntnis: „Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat“ (1 Tim 2,5f.). Aber wer dieses Bekenntnis aus vollem Herzen mitspricht, braucht nicht auf Distanz zu den Gebeten der Weltreligionen zu gehen, sondern kann in ihnen und mit ihnen entdecken, wie der Geist andere zu beten gelehrt hat.

⁵¹ Reflektiert von Joseph RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz 2003.