

II. Judentum

1. Einleitung 2. Parallelen der außerkanonischen und rabbinischen Literatur sowie der jüdischen Liturgie 3. Zusammenfassung (Literatur S. 515)

1. Einleitung

10 Jüdische Analogien zur *Struktur* des Vaterunsers sind kaum belegt, da Privatgebete wie das Vaterunser selten Eingang in den literarischen Reproduktionsprozeß fanden. Die (zufälligen) Textfunde haben daher kaum aramäische Parallelen aus dem Bereich der Gebetstexte gebracht. Das Vaterunser entstammt keiner liturgischen Praxis und hat auch vor dem 4. Jh. keine solche begründet (Taft; Bradshaw). Es hat daher keine Vor-
15 bilder in der Liturgie der Qumrangemeinde (→Qumran), spiegelt nicht die Entwicklung von Vorläufern der späteren jüdischen Stammgebete und ist auch nicht als Gegenentwurf zu denselben verstanden worden (anders Wick).

Eine Fülle von *thematischen* Parallelen aus der jüdischen Literatur und Liturgie zeigen jedoch, daß das Vaterunser nicht nur aufgrund seiner offenen Formulierung, sondern
20 auch inhaltlich an einem breiten Konsens des zeitgenössischen und rabbinischen Judentums partizipiert. Viele Elemente des Vaterunsers lassen sich durch Hinweise auf das Alte Testament, die außerkanonische und die rabbinische Literatur in ihrem kulturellen Kontext verorten.

Neben den Anmerkungen von H. →Grotius und J. J. →Wettstein (s. o. I.2.) hat John Lightfoot
25 (1602–1675) systematisch Parallelen zur jüdischen Literatur und Liturgie analysiert. Sein Repertoire wurde von Ch. Schöttgen, F. Nork und anderen erweitert und erst durch die Sammlungen von G. Dalman und P. Billerbeck (Bill.) ersetzt. Die Entwicklung der historisch-kritischen Forschung zeigte zunächst, daß Texte der rabbinischen Literatur und jüdischen Liturgie nicht direkte Vorbilder des Vaterunsers gewesen sein konnten. Gleichzeitig wurde das Repertoire von thematischen Parallelen
30 durch die Erschließung oder Entdeckung außerkanonischer Texte erweitert. Für Aspekte der Unabhängigkeit des Vaterunsers von jüdischen Quellen wird bis heute auf der Basis von (um Elemente mit klaren jüdischen Parallelen) reduzierten Formen des Textes argumentiert. U. Mell verteidigt trotz Rekonstruktion eines Urtexts dessen jüdischen Charakter.

Jüdische Texte, die wichtige Parallelen zum Vaterunser aufweisen, sind die apotropäischen Gebetselemente (2.1.), der hebräische Sir 51,8,10–12 (2.2.), die „Lehrergebete“
35 bzw. die „kurzen Gebete“ des →Talmud Bavli (2.3.; vgl. o. I.2.) und das Qaddisch (2.4.; vgl. o. I.2.). Neben diesen Parallelen aus euchologischen Texten, ist der Hintergrund der Vergebungsbitten mit Hilfe von jüdischen Quellen zu deuten (2.5.).

2. Parallelen aus der außerkanonischen und rabbinischen Literatur sowie der jüdischen Liturgie

2.1. 1966 wies D. Flusser auf das aramäische, literarische Privatgebet Levis in 4QLevi^b
ar 4Q213a DJD 22 (par. hebräisch 11QPs^a Plea 19,13–16) und seine Parallelen in Gebeten aus der rabbinischen Literatur (bBer 16b; 60b) hin. Sie erweisen die letzten Bitten des Vaterunsers als *apotropäisches Gebetselement*: „Vergib, JHWH, meine Sünde. Reinige
45 mich von meinem Vergehen. Gewähre mir gnädig einen Geist des Glaubens und des Wissens. Ich möge nicht durch Zerstörung entehrt werden. Laß nicht Satan und einen unreinen Geist in mir herrschen. Schmerz und böser Trieb mögen sich nicht meiner bemächtigen“. Der Text zeigt, daß die entsprechenden Bitten des Vaterunsers als Einheit zu lesen sind. Wie das Gebet Levis deuten sie das Neutrum „Unrecht“ in Ps 119,133b

(„Laß kein Unrecht in mir herrschen!“) dämonologisch – „... erlöse uns von dem Bösen“. In der späteren jüdischen Literatur ist die Bezeichnung „der Böse“ für Satan (→ Teufel) nicht belegt (Dalman) und spätere jüdische Gebetstexte kehren teilweise wieder zu abstrakten Begriffen zurück. Daß Gott selbst Menschen erprobt („versucht“), ist aus dem
 5 Alten Testament genauso evident (Gielen) wie problematisch und forderte zu Apologien (vgl. 11QPs^a 155 24,3–17 DJD 4; PsSal 5,6; I Kor 10,13; BerR 32.34.55; ShirR 2,16 §2; MTeh 11,4; Ps 11,5) und dämonologischen Deutungen (Jub 10,8: *Mastema* erhält zehn Prozent der Dämonen, um die Menschen zu versuchen) heraus.

10 In einer vermutlich jüdisch-griechischen Bearbeitung des Achtzehngebets (Papyrus Egeiton 5,15–17; 4./5. Jh., Ägypten, vgl. Horst) wurde dieses Element in den Kontext der Bitte um Sündenvergebung eingetragen. Die Wortwahl zeigt keinen Einfluß des Vaterunser.

2.2. Im hebräischen Sir 51,10–12 sind die Vater-Anrede Gottes, der Ausdruck des Lobes seines Namens und die Bitte um Erlösung von Unheil in einem Gebetstext zusammengestellt.

15 2.3. Seit Lightfoot wird das Vaterunser im Horizont der *Lehrergebete* (vgl. o. I.2.) des Talmud Bavli gesehen. Diese literarischen Kompositionen können aus der Gebetspraxis gespeist sein und gingen teilweise im Kanonisierungsprozeß der jüdischen Tagzeitenliturgie zum Ende des ersten Jahrtausends in die liturgische Praxis ein. Das Vaterunser ist weder eine Abkürzung eines bestehenden längeren Gebets noch ein Stoßgebet
 20 in einer Notsituation. Eine inhaltliche Parallele findet sich dennoch aus der Gruppe der „kurzen Gebete“ in bBer 29b: „Unsere Rabbinen lehrten: Wer an einem Ort von Rudeln wilder Tiere und von Räubern geht, betet ein kurzes Gebet. Was ist ein kurzes Gebet? Rabbi Eliezer sagt: Tue deinen Willen im Himmel oben. Gib denen, die dich unten fürchten, einen ruhigen Geist. Tue, was nach deiner Meinung gut ist. Gepriesen bist du, Y', der das Gebet erhört.“ (vgl. nach Situation und Inhalt Mt 26,39.42 par.) Die
 25 „kurzen“ Gebete davor und danach haben die Erfüllung der Bitte um das Wohlergehen des Volkes Israel zum Gegenstand. Im selben Kontext stellt Abaye fest, daß sich der Beter „immer mit der Gemeinde zu verbinden hat“. In die Zeit des Neuen Testaments zurückprojiziert, verbietet das den Schluß auf eine liturgische Rezitation des Textes
 30 aufgrund seiner pluralischen Formulierung: „Unser ...“. Das Vaterunser stellt das Privatgebet in den Kontext des Volkes, aus dem es erst formuliert werden kann. Diese Perspektive erleichtert auch die Akzeptanz des Paradox, daß der Beter die Erfüllung des Willens Gottes empfiehlt und danach Bitten formuliert.

2.4. Die erste „Bitte“ um Heiligung des Namens Gottes ist als Gebetseinleitung (Sif-
 35 Dev 343; vgl. Heinemann, Prayer 184) – ja als Ausdruck des Respekts bei der Namens-erwähnung (analog dazu der Ersatz des Gottesnamens durch „der Heilige – gepriesen sei er!“, vgl. Metzler) zu verstehen. Auch die folgenden zwei „Bitten“ können als Huldigung an Gott gedeutet werden. Eine nahe strukturelle Parallele ist der Anfang des aramäischen *Qaddisch* – das heute vor allem als Schlußdoxologie die Abschnitte der
 40 Tagzeitenliturgie gliedert und in der Antike als Antwort des Volkes auf die Predigt entstand. Vollständig ist es erst im 9. Jh. bezeugt (hebräische Übersetzung: Gebet zur Toralektüre; schon Sof 14,6; SER 12; vgl. zum Qaddisch die umfassende Studie von Lehnardt). Weizman datiert es durch seine Analyse der darin gespiegelten (antignostischen – ergo frühestens um das 2. Jh. zu datierenden) Theologie und des Zitats seines
 45 Anfangssatzes (ohne biblische Vorlage) als Abschluß eines Gebets in Peschitta I Chr 19,19 (die Chronik wird 344 von →Aphrahat zitiert) in die Zeit der ersten Generationen der Gelehrten des Talmud. Das Qaddisch ist in der dritten Person gehalten und beginnt daher nicht mit einer Anrede Gottes. Die passivischen Formulierungen entsprechen dem Vaterunser. Wie das Vaterunser steht es zwischen Bitte und Huldigung Gottes. Das
 50 Vaterunser kann nicht vom Qaddisch abhängig sein (anders de Sola Pool), zeigt aber, daß die Elemente des Qaddisch bereits in der Gebetsprache des 1. Jh. im Rahmen der einleitenden Doxologie eines Privatgebets geprägt waren.

2.5. Der matthäische Text der *Vergebungsbite* (s.o. I.3.3.) bedient sich der Metaphorik der Geschäftswelt, um über Verfehlung und Sünde zu sprechen. Diese Sprachform wurde in nach-alttestamentlicher Zeit zu einem weit verbreiteten Paradigma (Anderson) und verdrängte teilweise die Auffassung von Sünde als „Last“ (z. B. Lev 16,22; Jes 53,12; Mi 7,18; Ps 32,1; 85,3; vgl. Dalman 336f.: Aktualisierung der Metaphern z. B. Targum Onkelos Ex 23,21; 34,7; Num 14,19) oder als „Verunreinigung“ (z. B. Jer 33,8; Ps 51,9). Die Kombination der Thematik von menschlicher und göttlicher Vergebung ist der rabbinischen Literatur geläufig, wobei zu fragen ist, wie sie zueinander stehen. In mYom 8,9 (Sifra *achre mot* Pereq 8,1f.) wird für das Problem der Wirkung des Versöhnungstags die (finanztechnische) Maximalforderung gestellt: „Verfehlungen zwischen einem Menschen und seinem Genossen sühnt der Versöhnungstag nur, wenn er seinen Genossen zufrieden gestellt hat“, was implizierte, daß der Gläubiger formell das Erlöschen seines Anspruchs zum Ausdruck gebracht hat (schon 4. Jh. v. Chr. etc., Formel *tyb lby*: vgl. Muffs). Wer nicht gerade auf einen Heiligen trifft, der im Voraus verzeiht (Rabbi Tarfon, yShevi 4,2 35b), oder wer nicht selbst so bedeutend ist, daß der die Verzeihung verweigernde Genosse sofort einem Arbeitsunfall zum Opfer fällt (bYom 87a), kann noch auf die Vermittlung anderer hoffen oder seine über die Wiedergutmachung hinaus erforderliche Bitte um Vergebung (mBQ 8,7; tBQ 9,29) vor Zeugen am Grab des Geschädigten äußern (yYom 8,9 45c; bYom 87a). Analog dazu sollte die Zeile lauten: „Wie auch uns unsere Gläubiger die Schulden erlassen haben“. Zum Vaterunser passen daher jene Texte, die zur Barmherzigkeit gegenüber den „Schuldnern“ aufrufen und auf das zu erwartende analoge Verhalten Gottes hinweisen (tBQ 9,30 = yBQ 8,7 6c, SifDev § 96; bShab 115b; bR.HSh 17a etc.; wenn die Vergebung trotz Bitten ausbleibt, vergibt Gott dennoch nach PesR 38). Die Vergebungsbite des Vaterunsers ist im Rahmen der Finanzmetaphorik problematisch, wenn der Beter den „Schuldenerlaß“ Gottes an den eigenen Verzicht auf *legale* Finanztransaktionen bindet (auch übertragen auf Sünden gegen Gott kann ein solcher Nachlaß nicht unbedingt erwartet werden: yTaan 4,4 66c; QohR 11,1[2]).

yBer 5,3 9c „So wie ich im Himmel barmherzig bin, sollt auch ihr barmherzig auf der Erde sein.“ steht nicht im Kontext der Sündenvergebung, sondern der für den Gesetzespositivismus gefährlichen Frage nach den Gründen für die Gesetze der Tora.

Die Metaphern der Vergebungsbite sind im Kontext von Markt und Gericht dekodierbar (Anderson). Im Rechtsstreit mit Satan setzt Gott eine Waage (Dan 5,25-27; tQid 1,13; bQid 40b; QohR 10,1[1]) ein, um die Sünden Israels gegen ihre Verdienste zu messen. Während Satan sich entfernt, um weitere Sünden herbeizuschaffen, nimmt Gott Sünden aus der Waagschale (PesR 45) oder zieht zugunsten des Sünders einen Schuldschein von der ausgewogenen Waage (PesK 25,2). Nach mBB 5,11 hat der Verkäufer bei Ausgewogenheit der Waagschalen zugunsten des Käufers eine gewisse Menge des Gutes dazuzulegen – die Waage zugunsten jenes entscheiden zu lassen. In diesem Sinn erbittet die Vergebungsbite zusammen mit der folgenden Selbstverpflichtung von Gott, er möge sich beim Abwägen von Sünden und Verdiensten so verhalten, wie auch der Beter – sowohl im täglichen Geschäft als auch übertragen in seinen Beziehungen zugunsten seiner Schuldner – zu verrechnen pflegt.

3. Zusammenfassung

Das Vaterunser schöpft seine Motive aus dem Alten Testament und den Texten der außerkanonischen Literatur. Jene Texte sind daher zur Beschreibung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds des Vaterunsers heranzuziehen. Der Mangel an zeitgenössischen, literarischen, jüdischen Privatgebeten macht es zu einem wichtigen Zeugen für eine Gattung, die bei reicherer Beleglage auch nach Struktur und Funktion besser zu erforschen wäre. Seine Beziehung zur rabbinischen Literatur und jüdischen Liturgie ist mit Vorsicht zu beschreiben, weil z. B. Texte babylonischer Gelehrter des 4. Jh. sich von ihren kulturellen Wurzeln im Palästina des 1. Jh. schon weit entfernt haben können.

Die beschriebenen Parallelen helfen, Aspekte des Vaterunsers zu deuten, indem sie es als frühen Verwandten der späteren Texte und theologischen Vorstellungen auffassen. Das Vaterunser ist daher nicht nur wegen seiner breiten Rezeption im Christentum, sondern auch in seiner Bedeutung für die Frühgeschichte jüdischen Betens von größter
5 Bedeutung.

Literatur

S. a. die Lit. zu I.

- Gary A. Anderson, *The Genesis of Perfection. Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*, Louisville, Ky. 2001, bes. 155–176. – Bill. I, 406–426. – Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, 1981
10 (ACC 63). – Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig I 1898 ²1930, 283–365. – Craig A. Evans, *Jesus and the Dead Sea Scrolls: The Dead Sea Scrolls After 50 Years. A Comprehensive Assessment*, hg. v. Peter W. Flint u. a., Leiden, II 1999, 573–598, bes. 581–584. – David Flusser, *Qumran and Jewish „Apotropaic“ Prayer: IEJ 16 (1966) 194–205 = ders., Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 214–225. – Marlis Gielen, „Und führe uns nicht in Versuchung“. Die 6. Vater-Unser-Bitte – eine Anfechtung f. das bibl. Gottesbild?: ZNW 89 (1998) 201–216. – Alon
15 Goshen-Gottstein, *God and Israel as Father and Son in Tannaitic Literature*, Jerusalem 1986–1987, bes. 240–247 [Diss., hebräisch, engl. Zusammenfassung]. – Joseph Heinemann, *The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition: The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, hg. v. Jakob J. Petuchowski u. a., London 1978, 81–89. – Pieter W. van der Horst, *Neglected Greek Evidence for Early Jewish Liturgical Prayer: JSJ 29 (1998) 278–296*. – Andreas Lehnardt, *Qaddish. Unters. zur Entstehung u. Rezeption eines rabbinischen Gebetes*, 2002 (BAJ 87). – John Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ in quatuor evangelistas ... (1658–1674)*, Leipzig 1684, 229–303 = ders., *Op. Omnia*, Franeker, II ²1699, 300–303; engl. Übers.: *A Comm. on the NT from the Talmud and Hebraica*, Oxford 1859 Nachdr. Peabody, Mass., II 1989, 146–154. – Ulrich Mell, *Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt. 6,9–13, Lk 11,2–4): BThZ 11 (1994) 148–180*. – Norman Metzler, *The Lord's Prayer. Second Thoughts on the First Petition: Bruce Chilton u. a. (Hg.), Authenticating the Words of Jesus*, 1998 (NTTS 28/1) 187–202. – Yo-
20 chanan Muffs, *Studies in the Aramaic legal Papyri from Elephantine*, 1969 (SDIO 8). – F. Nork [Pseud. v. Felix Korn], *Rabbinische Quellen u. Parallelen zu ntl. Schriftstellen*, Leipzig 1839. – David de Sola Pool, *The Old Jewish-Aramaic Prayer. The Kaddish*, Leipzig 1909 Nachdr. Jerusalem 1964, bes. 21–23.27–28.111–112. – Christian Schöttgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ in universum NT*, Dresden 1733, 60–65. – Georg Schelbert, *Abba, Vater! Stand der Frage: FZPhTh 40 (1993) 257–281*. [Entgegnung v. Eugen Ruckstuhl: ebd. 41 (1994) 515–525; Antwort v. Schelbert: ebd. 526–531.] – Angelika Strotmann, *Mein Vater bist du! (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen u. nichtkanonischen frühjüd. Schr.*, 1991 (FTS 39). – Robert Taft, *The Lord's Prayer in the Eucharistic Liturgy. When and Why?: EO 14 (1997) 137–155*. – Michael P. Weitzman, *The Origins of the Qaddish: Hebrew Scholarship and the Medieval World*, hg. v. Nicholas de Lange, Cambridge 2001, 131–137 [Zusammenfassung v. *The Qaddish Prayer and the Peshitta of Chronicles: Hebrew and Arabic Studies in Honour of Joshua Blau*, hg. v. Haggai Ben-Shammai, Tel Aviv 1993, 261–290 (hebräisch)]. – Peter Wick, *Der hist. Ort v. Mt 6,1–18: RB 105 (1998) 332–358*.
35
40

Clemens Leonhard