

WILFRIED EISELE · Münster

## «ES TAUGT DIE BITTE»<sup>1</sup>

*Die Jünger Jesu und ihr Gott nach dem Vaterunser*

Vor einigen Jahren hat Bundestagspräsident Norbert Lammert eine Neuformulierung des Vaterunsers gewagt. Es handelt sich um eine kreative Aneignung, die als solche ihren eigenen Wert besitzt. Aufschlussreich ist sie vor allem deshalb, weil sie wie eine Kontrastfolie die Themen sowie Zweck und Absicht des Originals klar und deutlich erkennen lässt. Die ersten drei Bitten, die sogenannten Du-Bitten, lauten bei Lammert so:

Groß ist dein Name und heilig.  
Dein Reich kommt,  
Wenn dein Wille geschieht,  
Auch auf Erden.<sup>2</sup>

Sofort fällt dreierlei auf: Die Themen – Gottes Name, Reich und Wille – bleiben bis in die Begriffe hinein erhalten, obwohl diese sich keinesfalls mehr von selbst verstehen. Der Zweck, im vieltausend Mal Gesprochenen und Gehörten Heimat zu finden, wird konterkariert; das ist bei einer solchen *réécriture* zwar selbstverständlich, aber trotzdem nicht banal. Die Absicht, Gott um etwas zu bitten, was zuerst ihn und dann den Beter oder die Beterin betrifft, ist restlos auf der Strecke geblieben – aus Bitten sind Feststellungen geworden.

### 1. Themen: Gottes Name, Reich und Wille

Die ersten drei Bitten des Vaterunsers klingen in heutigen Ohren merkwürdig abstrakt. Für die ersten Jünger und Jüngerinnen Jesu, die er so zu beten gelehrt hat, war das noch anders. Denn gerade diese Bitten liegen komplett im Rahmen jüdischer Sprachmöglichkeiten zur Zeit Jesu. Sie haben sogar eine enge Parallele im «aramäischen Qaddisch – das heute vor allem als

*WILFRIED EISELE, geb. 1971, Professor für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.*

Schlußdoxologie die Abschnitte der Tagzeitenliturgie gliedert und in der Antike als Antwort des Volkes auf die Predigt entstand»<sup>3</sup>. Dessen kürzeste Fassung lautet:

Erhoben und *geheiligt* werde *sein* großer Name  
in der Welt, die er *nach seinem Willen* erschaffen hat,  
und *sein Reich* erstehe  
in eurem Leben und in euren Tagen  
und dem Leben des ganzen Hauses Israel  
schnell und in naher Zeit.  
Sprechet: Amen.  
Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit  
und Ewigkeit der Ewigkeiten!<sup>4</sup>

Die einzelnen Motive der ersten drei Vaterunserbitten sind durchweg traditionell und ganz auf ihrem alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund zu verstehen. Wenige Hinweise genügen, um dies zu verdeutlichen. «Um die Heiligung des Gottesnamens [...] geht es nicht nur in der ersten Unservater-Bitte, sondern – keineswegs zufällig – auch in den ersten beiden der Zehn Gebote: Du sollst keine anderen Götter neben mir haben. Du sollst den Namen Gottes nicht missbrauchen»<sup>5</sup> (Ex 20, 3.7; Dtn 5, 7.11). Die Beziehung Israels zu seinem Gott ist so exklusiv und unersetzlich wie die Beziehung eines Sohnes zu seinem Vater; sie gründet im erwählenden Handeln Gottes als Schöpfer und Befreier seines Volkes (z.B. Ex 4, 22; Dtn 32, 6; Jer 31, 9). Zugleich kommt darin seine eigene Freiheit zum Ausdruck: Gott offenbart seinen Namen, wem er will, und diese Offenbarung ist im Grunde nichts anderes als die Weigerung, sich auf einen Namen festlegen zu lassen: «Ich werde sein, der ich sein werde» (Ex 3, 14). Mit anderen Worten: «Was fragst du mich nach meinem Namen?» (Gen 32, 30) Wie Jakob am Jabbok bekommt auch Mose am Horeb keinen Namen mitgeteilt, den er jederzeit in Kult oder Magie anrufen und damit auf Gott Anspruch erheben könnte. Gottes Zuspruch muss ihm genügen: «Ich bin mit dir» (Ex 3, 12), und mithin die freie Selbstbindung Gottes an Israel: «Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs» (Ex 3, 6). So geschieht Offenbarung in der Form doppelter Verhüllung: Gottes Name steht für seine Person, aber auch der Name bleibt noch verborgen. Dieses Geheimnis zu wahren und zu respektieren, ja als Mensch wie Mose selbst noch das Gesicht davor zu verhüllen, um Gottes Souveränität und freie Zuwendung vorbehaltlos anzuerkennen – das ist es, was Heiligung seines Namens meint.

Damit hängt die Bitte um das Kommen des Gottesreiches eng zusammen. Sie geht davon aus, dass Gott als der Gott Israels über sein Volk und als Schöpfer der Welt über alle Völker und ihre Götter, die als nichtige Götzen erkannt werden, herrscht. Wie die Schöpfung mit dem Bau des Heiligtums

am Sinai vollendet wird (Gen 1, 1-2, 3; Ex 25-31; 35-40),<sup>6</sup> so findet die Gegenwart Gottes in dieser Welt ihre geschichtliche Mitte im Tempel zu Jerusalem, wo Gott als König und Richter der ganzen Erde thront und verehrt wird – als «irdische Entsprechung zum Thronen Gottes im Himmel»<sup>7</sup>. Ihren Ausdruck findet diese Theologie in den JHWH-Königspsalmen (Ps 93; 97; 99) und der ganzen Psalmengruppe Ps 93-100, z.B. Ps 99, 1-5:

JHWH ist König (geworden) – es erzittern die Völker.  
 Er thront auf Keruben – es wankt die Erde.  
 JHWH in Zion ist groß,  
 und erhaben ist er über alle Völker.  
 Sie sollen / werden loben deinen Namen, den großen und furchtbaren:  
 Heilig ist Er!  
 Und / Aber eines Königs Macht ist (das) Recht, das er liebt:  
 Du, ja du, hast die (Welt-)Ordnung begründet.  
 Recht und Gerechtigkeit in Jakob hast du, ja du, gewirkt.  
 Erhebet JHWH, unseren Gott,  
 und werft euch nieder am / zum Schemel seiner Füße:  
 Heilig ist Er!<sup>8</sup>

In der Idee vom «Königtum / Königreich Gottes» (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) verdichtet sich das gesamte Wirken Jesu: Ob er Dämonen austreibt, Kranke heilt, Gleichnisse erzählt, sich Armen oder Sündern zuwendet – stets verhilft er dadurch der Herrschaft Gottes zum Durchbruch, anfanghaft in dieser Welt und vollkommen in der Zukunft.<sup>9</sup>

Die Bitte, dass Gottes Wille geschehe, fehlt in der lukanischen Version des Vaterunsers (Lk 11, 2-4) im Unterschied zur gebräuchlichen matthäischen Fassung (Mt 6, 9-13). Da sie sich nahtlos in den Kontext der Bergpredigt und die Theologie des Matthäus einfügt, ist es naheliegend, dass er selbst sie in dieser Form eingebracht hat.<sup>10</sup> Dass Gottes Wille zuerst «im Himmel» geschieht, ergibt sich logisch aus der Anrede «Vater unser in den Himmeln», die Matthäus aus dem schlichten «Vater» der Logienquelle – erhalten bei Lukas – gebildet hat. Sie entspricht der typisch matthäischen Rede vom «Vater in den Himmeln» bzw. dem «himmlischen Vater» (Mt 6, 1.14), der als solcher den Menschen auf Erden verborgen bleibt und umgekehrt ihr Almosen, Beten und Fasten im Verborgenen sieht (Mt 6, 4.6.18). Diese Betonung der Transzendenz Gottes verlangt andererseits nach einem Gegengewicht, wenn «das Reich der Himmel», wie Matthäus das «Reich Gottes» nennt,<sup>11</sup> die Menschen überhaupt etwas angehen soll. Die dritte Vaterunserbitte erfüllt diesen Zweck, indem sie darauf pocht, dass Gottes Wille gleichermaßen auf Erden wie im Himmel geschieht, und dadurch die Immanenz des Geschehens betont. Hier scheint der eigentliche Grund für den Zusatz zu liegen, zumal die Umsetzung von Gottes Willen an sich

nichts anderes als ein Ausdruck seiner souveränen Königsherrschaft und insofern gegenüber den ersten beiden Bitten nichts Neues ist.

Dazu passt, dass Matthäus nur den zweiten Teil seiner dritten Bitte selbst formuliert hat, während der erste allem Anschein nach der Getsemani-Überlieferung entstammt.<sup>12</sup> Denn dort bezeugen ihn sowohl Matthäus als auch Lukas übereinstimmend als Bitte Jesu, der eine im Wortlaut des Vaterunsers: «Dein Wille geschehe» (Mt 26, 42), der andere leicht variierend: «Nicht mein Wille, sondern der deine geschehe» (Lk 22, 42). Darüber hinaus begegnet die Bitte bei Lukas ein zweites Mal im Vorfeld des Prozesses gegen Paulus, und zwar im Munde seiner Gefährten, die ihn vergeblich beschwören, seiner drohenden Verhaftung auszuweichen, sich aber schließlich geschlagen geben: «Des Herrn Wille geschehe» (Apg 21, 14). Zwar wird die Passion des Paulus – anders als die Passion Jesu – von Lukas nicht erzählt, sondern nur angedeutet (Apg 20, 23, 21, 13), aber die Botschaft ist klar: Paulus ist dem Vorbild Jesu in dessen Todesangst gefolgt und hat sich bis zum bitteren Ende dem Willen Gottes ergeben. Die Bitte scheint demnach ursprünglich mit der tragischen Situation von Getsemani verbunden gewesen zu sein, und erst Matthäus hätte sie in der zweiteiligen Formulierung der dritten Vaterunserbitte zu einem alltäglichen Anliegen werden lassen.<sup>13</sup>

## 2. Zweck: Als Jüngergemeinschaft beten

Als im Wortlaut festgelegtes Gebet hat das Vaterunser den Zweck, die Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen Jesu nach innen zu festigen und nach außen abzugrenzen. Es ist von Anfang an als ein wesentlicher Bestandteil ihrer *corporate identity* konzipiert, unabhängig davon, ob es gemeinsam oder allein gesprochen wird. In jedem Fall gilt: Wer ein Jünger Jesu ist, betet so, und wer so betet, ist ein Jünger Jesu. Der ganze Inhalt des Vaterunsers ist – wie wir gesehen haben – traditionell und stellt keine Besonderheit der Jüngerschaft Jesu dar. Es ist lediglich der Wortlaut, der als Alleinstellungsmerkmal dient – mithin ein äußeres Kriterium. Man muss noch nicht einmal verstehen, was man betet, um dieses Kriterium der Zugehörigkeit zu erfüllen. Nur so erreicht das Vaterunser seinen Zweck bis heute, wie ein alltägliches Beispiel belegt:

Wer die Kirchen großer Städte als Gotteshäuser aufsucht, der macht – am ehesten in kleinen Andachten und Vespren – häufig folgende Beobachtung: Da sind viele, die die alten Lieder nicht mehr kennen oder die sich scheuen, die Psalmen im Wechsel mit dem Liturgen laut zu lesen. Aber wenn es zum Vaterunser kommt und alle aufstehen, dann geht auch durch diese Menschen ein Ruck, und sie beten hörbar mit. Sie kennen den Text von Kindheit an, sie kennen den

Rhythmus des Sprechens, den Zeilenfall, die Pausen, die Neuansätze. Als Gestaltungseinheit von Sprache und Bewegung hat sich dieses Gebet bei ihnen abgesetzt wie ein motorisches Muster im Kleinhirn.<sup>14</sup>

Damit hat es seinen ursprünglichen Zweck erfüllt. Als Jesus einmal sein einsames Gebet beendet hat, bittet ihn einer von seinen Jüngern: «Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes es seine Jünger gelehrt hat» (Lk 11, 1). Man beachte, dass er nicht sagt: «Lehre uns beten, wie *du* betest»; oder: «Lehre uns eines von *deinen* Gebeten!» Nicht Jesus ist ihr Vorbild, sondern Johannes der Täufer mit seinen Jüngern. Jesus antwortet auch nicht: «Hört her, *ich* bete immer so.» Was Jesus in der Einsamkeit betet, erfahren wir bei Lukas nirgendwo, außer am Schluss in Getsemani (Lk 5, 16; 6, 12; 9, 18.28f; 11, 1; 22, 41f).<sup>15</sup> Dementsprechend ist das, was Jesus seine Jünger lehrt, nicht sein Gebet, sondern ihr Gebet:<sup>16</sup> «Wann immer *ihr* betet, sprecht» worauf das lukanische Vaterunser folgt (Lk 11, 2-4). Es wird von Jesus im Wortlaut als das Gebet festgelegt, welches sie als seine Jünger identifiziert und von den Jüngern des Johannes unterscheidet, die offenbar schon vorher ihren spezifischen, uns unbekanntem Gebetstext hatten; denn Jesus macht es mit dem Vaterunser ja genauso *wie* Johannes vor ihm.<sup>17</sup> Dass beide Jüngergruppen bezüglich ihrer Fastenpraxis in Konkurrenz zueinander standen, bezeugt schon Markus (Mk 2, 18); dass dies auch ihre Gebetspraxis betraf, ergänzt Lukas im entsprechenden Vorwurf an Jesus: «Die Jünger des Johannes fasten viel *und verrichten Bittgebete*, ebenso auch die der Pharisäer, die deinigen aber essen und trinken» (Lk 5, 33).

Um die Abgrenzung von den Pharisäern und Schriftgelehrten geht es Matthäus beim Beten des Vaterunsers (Mt 6, 9-13). Im näheren Kontext beschreibt Jesus die Art und Weise, wie seine Jünger Almosen, Gebet und Fasten üben sollen, im Kontrast zum Verhalten der Heuchler (Mt 6, 1-18). Im weiteren Kontext ist klar, wer die Heuchler sind; denn Matthäus rückt die drei frommen Übungen ins Zentrum der Bergpredigt (Mt 5-7), die den Weg der größeren Gerechtigkeit im Unterschied zu dem der Pharisäer und Schriftgelehrten aufzeigt (Mt 5, 20; 6, 1). Diese gelten ihm auch sonst schlechterdings als Heuchler (Mt 15, 7; 22, 18; 23, 13-33). Während sie ihr Gebet öffentlich verrichten, erklärt Jesus es für seine Jünger zur Privatsache (Mt 6, 5f).<sup>18</sup> Zugleich grenzt er sie von einer weiteren Gruppe ab, nämlich den Heiden, die aufgrund vieler Worte Erhörung suchen (Mt 6, 7f), während das folgende Vaterunser kaum kürzer gefasst sein könnte, was gerade bei den ersten drei Bitten im Vergleich zum Qaddisch besonders auffällt.<sup>19</sup> Die Überleitung zum Gebetstext erklärt das Vaterunser zum Jüngergebet schlechthin, das beide Kriterien erfüllt: «So also sollt ihr beten» (ὁὐτως οὖν προσεύχεσθε ὑμῖς – Mt 6, 9). Jedes Wort hat hier Gewicht: Das Gebet wird wortwörtlich mitgeteilt (*so / wie folgt*), es ist der Inbegriff der vorher auf-

gestellten Kriterien (*also / folglich*) und das exklusive Gebet der Jünger und Jüngerinnen Jesu (betontes *ihr*).

Eine ähnliche Pragmatik verfolgt gegen Ende des 1. Jahrhunderts die Didache, die das Matthäusevangelium womöglich kannte<sup>20</sup> und in diesem Fall die Pragmatik der dortigen Gebetsunterweisung klar erfasst und in Did 8-10 folgerichtig weitergeführt hätte: «Sowohl die *Parallelen* zwischen dem Vaterunser und den Eucharistiegebeten als auch der *polemische Kontext*, in dem das Vaterunser in unserem Text erscheint, lassen die Schlussfolgerung zu, dass (gerade) diese Gebete in der Didache zitiert werden, weil sie zur Abgrenzung von anderen, rivalisierenden Gruppen eingesetzt wurden und sich damit als eine Art Erkennungsmerkmal der Didache-Gemeinde eignete[n].»<sup>21</sup> Lammerts *réécriture* des Vaterunsers vereitelt diesen ursprünglichen Zweck und rückt ihn gerade dadurch neu ins Bewusstsein.

### 3. Absicht: Als bedürftige Menschen Gott bitten

Die eigentliche Veränderung betrifft indes einen anderen Punkt. Das Vaterunser in seiner überlieferten Form äußert einfach aneinandergereihte Bitten. «Norbert Lammert, in den Mitteln höherer Rhetorik geübt, schachtelt die Sätze gern: «Dein Reich kommt, wenn Dein Wille geschieht, auch auf Erden.» In dieser Schachtel wurde eine Bedingung für das Reich Gottes verpackt, die durch das Wörtchen «wenn» ihrerseits bedingt erscheint. Lammert stellt dem Unbedingten also Bedingungen, die – obwohl dies so deutlich nicht gesagt wird – nach zivilreligiöser Manier menschliches Tun als Verwirklichung von Gottes Reich meinen.»<sup>22</sup> Damit verfehlt er den sachlichen Kern des Vaterunsers, das nichts anderes ist als «reines Bittgebet»<sup>23</sup>, das dem gläubigen Vertrauen des Beters auf Gottes Hilfe schlichten Ausdruck verleiht. Erneut empfiehlt es sich, auf die literarische Einbettung zu achten, auf die Niclas Förster zu Recht verweist:

Schließlich wird aus dem lukanischen Kontext ersichtlich, daß der Evangelist auf den Grundcharakter des Vaterunsers als eines Bittgebets besonderen Wert legte. Er sah in den an Gott gerichteten Bitten, die Gott zum Handeln auffordern, offenbar ein theologisches Problem. Meiner Ansicht nach redigierte er deshalb das ihm vorgegebene Traditionsmaterial in Lk 11, 5-13, so daß mit dem Vaterunsergebet in einer deutlichen Verklammerung gleich eine ganze Reihe von Logien und Gleichnissen folgt, in denen zum vertrauensvollen Bitten ermuntert wird.<sup>24</sup>

Diese Beobachtung ist allerdings nur dann zutreffend, wenn man annimmt, dass im Text des Vaterunsers tatsächlich Bitten formuliert werden. Bei den Du-Bitten ist das sprachlich zwar nicht so eindeutig wie in der zweiten Hälfte bei den sogenannten Wir-Bitten, die sich im Deutschen wie im

Griechischen mit Imperativen an Gott richten: «Gib! Vergib! Führe nicht! Erlöse!» Aber auch die Du-Bitten sind genau so gemeint, dass hier zuallererst Gott handeln muss, bevor der Beter gegebenenfalls das Seine dazutun kann. Es sind Gottes Name, Reich und Wille, um die es hier geht, und ohne ihn geht da gar nichts. In Gottes Verfügungsbereich gibt es für den Menschen schlechterdings nichts zu wollen, und sei sein eigener Wille noch so lauter und gut. Wie wir oben gesehen haben, bleibt Gottes Name für den Menschen in jedem Fall unverfügbar; selbst heiligen kann er ihn nur, wenn Gott es ihm gnädig gewährt und dadurch selbst seinen Namen längst geheiligt hat.<sup>25</sup> Dem Menschen die Heiligung des Gottesnamens zuzuschreiben wäre nichts anderes als sein Missbrauch, dem der Anfang der Zehn Gebote wehren will. Ebenso wenig kann ein Mensch von sich aus den Willen Gottes tun, obwohl Jesus von der Familie Gottes, die er um sich scharft, sagt: «Wer immer nämlich den Willen meines Vaters in den Himmeln tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter» (Mt 12, 50 parr.). Aber hier ist die Dialektik der Gottesbeziehung zu beachten. Jesus sagt ja auch: «Euer Vater weiß nämlich, was ihr braucht, bevor ihn bittet» (Mt 6, 8), um die Jünger anschließend im Vaterunser nichts als Bitten zu lehren. Er selbst bittet in Getsemani inständig um die Schonung seines Lebens, um sich gleich darauf vorbehaltlos in den Willen Gottes zu fügen (Lk 22, 42 parr.). Das eine hebt das andere nicht auf, obwohl es sich in einer eindimensionalen Logik widerspricht.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Formulierung in Ps 143, 10: «Lehre mich, deinen Willen zu tun; denn du bist mein Gott.» Der Beter sagt nicht: «Belehre mich über deinen Willen, damit ich ihn tun kann.»<sup>26</sup> Das wäre eine völlige Überforderung. Nein, der Beter muss auch darum noch bitten, dass Gott ihn befähigt, seinen Willen zu tun, den er als Frommer aus der Tora bereits kennt. Letztlich stoßen wir hier auf das sogenannte Akrasieproblem, das der Psalm theologisch wendet: Der Beter will ja den Willen Gottes tun, aber er bringt es von sich aus nicht fertig. Ohne Gottes Hilfe kann der Mensch weder seinen eigenen Willen gezielt auf Gottes Willen ausrichten noch zustande bringen, was ein solchermaßen bestimmter Wille dann will. Mit anderen Worten: Wer überhaupt so betet, wie Jesus seine Jünger zu beten gelehrt hat, der kann nur bitten, dass zuerst und zuletzt Gott selbst seinen Namen heiligt, sein Reich herbeiführt und seinem Willen Geltung verschafft. Indem er so betet, stellt er selbstverständlich auch seine Person Gott zur Verfügung, damit dieser durch ihn handeln kann. Aber Gott Versprechungen machen – «dein Wille geschehe» im Sinne von «ich werde deinen Willen tun» – das kann der Beter nicht, weil er es schlicht nicht vermag.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Hilde DOMIN, *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt/M. 1997, 117.

<sup>2</sup> Zitiert nach Jan BRACHMANN, *Woran man noch glauben zu können glaubt*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.07.2011 ([www.faz.net/-gqz-6m3vn](http://www.faz.net/-gqz-6m3vn); letzter Zugriff: 03.12.2015).

<sup>3</sup> Clemens LEONHARD, *Vaterunser II*, TRE 34 (2002) 512-515, hier 513, der außerdem präzisiert: «Das Vaterunser kann nicht vom Qaddisch abhängig sein [...], zeigt aber, daß die Elemente des Qaddisch bereits in der Gebetsprache des 1. Jh. im Rahmen der einleitenden Doxologie eines Privatgebetes [als die Leonhard die ersten drei Bitten des Vaterunsers versteht; W.E.] geprägt waren.» Dagegen galt lange als ausgemacht, dass das Vaterunser «an das aramäische Qaddischgebet anschließt» (Ulrich LUZ, *Vaterunser I*, TRE 34 [2002] 504-512, hier 507; vgl. Marc PHILONENKO, *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*, Tübingen 2002, 24-32). Jedenfalls ist das Qaddisch «erst in nach-ntl. Zeit, v.a. im bab. Talmud belegbar, wo ihm bes. Wirkung zugedacht wird (bBer 3A; bShab 119a)» (Andreas LEHNARDT, *Qaddish*, in: RGG<sup>4</sup> 6 [2003] 1849). Das bleibt zu beachten, auch wenn man mit einer längeren Vorgeschichte des Textes rechnen mag.

<sup>4</sup> Jens SCHRÖTER – Jürgen K. ZANGENBERG (Hg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen 2013, 498f (Zeilengliederung und Kursivierungen von mir).

<sup>5</sup> Pierre BÜHLER u.a., *Rede und Antwort stehen. Glauben nach dem Unservater*, Zürich 2014, 59.

<sup>6</sup> So in der priesterschriftlichen Theologie; vgl. Erich ZENGER – Christian FREVEL, *Das priester(schrift)liche Werk (P)*, in: Erich ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1)*, Stuttgart 2012, 189-214, hier 214.

<sup>7</sup> Johannes SCHNOCKS, *Psalmen*, Paderborn 2014, 125.

<sup>8</sup> Erich ZENGER, *Psalm 99*, in: Frank-Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Psalmen 51-100 (HThKAT)*, Freiburg i. Br. 2000, 691-705, hier 691f.

<sup>9</sup> Dieses weite Feld kann hier nicht beackert werden; vgl. aber zur Orientierung Gottfried VANO NI – Bernhard HEININGER, *Das Reich Gottes (NEB Themen 4)*, Würzburg 2002.

<sup>10</sup> Vgl. dagegen PHILONENKO, *Vaterunser* (s. Anm. 3), 27f: «Die dritte Bitte des Vaterunser, «Dein Wille geschehe», hat keine ihr entsprechende Bitte im Qaddisch. Sie wurde nach dem Muster der ersten und zweiten Bitte des Vaterunser formuliert, und zwar im Anschluß an den Einschub des Qaddisch: «in der Welt, die er geschaffen hat nach seinem Willen». Wenn dies so ist, dann ist die dritte Bitte des Vaterunser eine bewußte und wohlüberlegte Aufnahme der ersten Bitte des Qaddisch. Sie kann dann nicht als ein Zusatz betrachtet werden.» Diese Überlegung beruht indes auf der unbewiesenen Annahme, dass das Qaddisch vor dem Vaterunser entstanden sei (s. Anm. 3).

<sup>11</sup> Im Übrigen meinen beide Ausdrücke dasselbe; die Formulierung «Königtum / Königreich der Himmel» (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) vermeidet nur aufgrund der Heiligkeit Gottes dessen umstandslose Nennung.

<sup>12</sup> Ob Matthäus den ersten Teil («dein Wille geschehe») selbst aus der Getsemani-Erzählung übernommen oder bereits in seiner Vaterunser-Überlieferung vorgefunden und lediglich um den zweiten Teil («wie im Himmel, so auch auf Erden») ergänzt hat, sei dahingestellt. Immerhin ergäbe sich bei einer möglichen Zwischenform ein perfekter Parallelismus von drei Du-Bitten: «Es werde geheiligt dein Name. Es komme dein Reich. Es geschehe dein Wille.»

<sup>13</sup> Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium (HNT 5)*, Tübingen 2008, 404, hält es dagegen für «nicht unwahrscheinlich, dass auch Lukas die dritte Du-Bitte der mt Fassung des Vaterunsers gekannt hat.» Warum er sie dann allerdings weggelassen haben soll, obwohl sie bei ihm im Folgenden nicht nur Jesus, sondern auch Paulus angesichts ihrer jeweiligen Passion charakterisiert, bleibt unerfindlich. Dies gilt umso mehr, als sie bei ihm die einzige Bitte dieser Art in der Getsemani-Erzählung bleibt, während Matthäus daneben auch die markinische Version leicht abgewandelt verwendet: «Nicht wie ich will, sondern wie du» (Mt 26, 39 par. Mk 14, 36: «Nicht was ich will, sondern was du»). Dabei hat er die Formulierung offenbar seiner dritten Vaterunserbitte angeglichen: «wie im Himmel, so auch auf Erden» (Mt 6, 10).

<sup>14</sup> BRACHMANN, *Glauben* (s. Anm. 2).



<sup>15</sup> Schon die ganze Taufszenen lässt Lukas über Mk 1, 9-11 hinaus vom Gebet Jesu begleitet sein (Lk 3, 21f: Partizip Präsens προσευχομένου); so stellt er dessen gesamtes Wirken in die Gebetsbeziehung Jesu zu seinem Vater hinein.

<sup>16</sup> Anders PHILONENKO, Vaterunser (s. Anm. 3), 20: «Das Vaterunser ist das Ergebnis einer Zusammenfügung zweier unterschiedlicher Gebete: Das erste besteht aus drei Du-Bitten, das zweite aus drei Wir-Bitten. Das erste ist das Gebet Jesu selbst, das zweite ist das Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat. [...] Kein Jünger konnte sich an Gott wenden, indem er das messianische 'abba' wieder aufnahm.» Vgl. dagegen Gal 4, 6; Röm 8, 15: «Ihr habt einen Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!» Das ist wortwörtlich die außergewöhnliche Anrede, die Markus auch beim Gebet Jesu in Getsemani bezeugt: ἀββα ὁ πατήρ (Mk 14, 36). Ihre ausschließlich messianische Deutung durch PHILONENKO (ebd. 40) im Rückgriff auf Ps 89, 27f ist demgegenüber eine Engführung.

<sup>17</sup> Vgl. Niclas FÖRSTER, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas* (BiTS 4), Leuven 2007, 220.255-257; PHILONENKO, Vaterunser (s. Anm. 3), 11; WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 13), 403f.

<sup>18</sup> Insofern warnt LEONHARD, Vaterunser (s. Anm. 3), 513, zu Recht vor dem voreiligen «Schluß auf eine liturgische Rezitation des Textes aufgrund seiner pluralischen Formulierung: «Unser ...». Das Vaterunser stellt das Privatgebet in den Kontext des Volkes, aus dem es erst formuliert werden kann» und – so möchte ich ergänzen – aus dem es die Jünger Jesu als spezifische Gruppe heraushebt, obwohl jeder es nach Matthäus für sich im Verborgenen sprechen soll.

<sup>19</sup> Vgl. PHILONENKO, Vaterunser (s. Anm. 3), 30.

<sup>20</sup> So mit der gebotenen Vorsicht Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Taufe und Mahlgesellschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufcharakterie* (WUNT 338), Tübingen 2014, 33-36; dagegen u.a. Jonathan A. DRAPER, *Die Didache*, in: Wilhelm PRATSCHER (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 17-38, hier 19f, der die Didache entsprechend früher datiert.

<sup>21</sup> WEIDEMANN, *Taufe* (s. Anm. 20), 69.

<sup>22</sup> BRACHMANN, *Glauben* (s. Anm. 2).

<sup>23</sup> Gerhard LOHFINK, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Stuttgart 2012, 27; vgl. Wilfried EISELE, «Und er ist (nicht) erhört worden» (Hebr 5, 7). *Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu*, in: Wilfried EISELE (Hg.), *Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet* (QD 256), Freiburg i. Br. 2013, 42-78, hier 53-60.

<sup>24</sup> FÖRSTER, *Gebet* (s. Anm. 17), 256. In Lk 11 folgen auf die Bitte des Jüngers (V.1) und das Vaterunser (V.2-4) das Gleichnis vom bittenden Freund (V.5-8), die Aufforderung zum zuversichtlichen Bitten (V.9f: «bittet, und es wird euch gegeben werden» usw.), zwei Weisheitsworte in Form rhetorischer Fragen, die Zweifel beim Bitten zerstreuen sollen (V.11f), und eine Nutzenanwendung, die auf die Güte des Vaters im Himmel verweist (V.13).

<sup>25</sup> Vgl. PHILONENKO, Vaterunser (s. Anm. 3), 45: «Jesus sagt nicht: «Heilige Deinen Namen», sondern «Dein Name werde geheiligt». Man hat also allen Anlaß anzunehmen, daß in der Bitte «Dein Name werde geheiligt» Gott das eigentliche Subjekt ist und daß die «Heiligung» des Namens zuallererst das Werk Gottes selbst ist. Dennoch ist, wie wir zeigen werden, auch nicht ausgeschlossen, daß andere an dieser Heiligung teilnehmen können.»

<sup>26</sup> Vgl. in diesem Sinne z.B. Ps 25, 4: «Deine Wege, Herr, lass mich wissen, deine Pfade lehre mich.»