

DAS VATERUNSER, INTERTEXTUELL GEBETET

Als Franz-Josef Stendebach 1970 die Arbeit des Direktors des Katholischen Bibelwerks übernahm, sah diese Institution es als ihre Hauptaufgabe an, um Verständnis für die moderne Exegese zu werben. Diese hatte im katholischen Raum gerade erst Heimatrecht erhalten. Man empfand es als pastoral wichtig, auch außerhalb der theologischen Wissenschaft ein Gefühl dafür zu wecken, wie wertvoll es sein kann, die Bibel mit den Brillen der historischen Kritik und der Formgeschichte zu lesen. Das „Katholische Bibelwerk“ und seine Direktoren haben sich bei diesem Unternehmen große Verdienste erworben. Das ist erst drei Jahrzehnte her. Niemand konnte damals ahnen, wie bald in der exegetischen Wissenschaft die Horizonte kippen würden. Nicht der Widerstand konservativer Gläubiger, die ihre „unhistorischen“ Lesetraditionen nicht hätten aufgeben wollen, hat den Umschlag bewirkt, sondern eine Paradigmenverschiebung in der Literaturwissenschaft überhaupt und damit auch in der biblischen Exegese. Die Wissenschaftsentwicklung selbst hat dazu geführt, nicht mehr nur in „produktionsästhetischer“ Orientierung „diachron“ hinter die biblischen Texte zurückzufragen, sondern daneben auch „rezeptionsästhetisch“ die Sinnmöglichkeiten des gegebenen Textes selbst in „synchroner“ Betrachtung zu erschließen. Viele Spannungen, die zwischen moderner Exegese und traditionellem – kirchlichem und liturgischem – Umgang mit der Bibel aufkommen könnten, müssen gar nicht mehr entstehen. Besonders wichtig sind neue Erkenntnisse über die von Autorenintentionen unabhängige „Intertextualität“ jedes Textes und über die noch einmal spezifische Gestalt der innerkanonischen Intertextualität „kanonischer“ Texte.¹

Ich will jetzt einige Gedanken über die alttestamentliche Intertextualität des Vaterunsers vorlegen. Es ist eine kleine Fingerübung auf unserem neuen Klavier des Textumgangs. Ich bin sicher, dass sie Franz-Josef Stendebach, mit dem ich einst im Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerks

¹ Hierzu möchte ich vor allem verweisen auf den Abschnitt „Methodologische Grundlagen einer kanonisch-intertextuellen Lektüre“ in G. Steins, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (Herders Biblische Studien 20; Freiburg: Herder, 1999) 9-102, speziell 99-102. Ich rechtfertige die Schritte meiner intertextuellen Analyse im folgenden nicht im einzelnen. Im dritten Teil meiner Ausführungen wird sich durch die intertextuellen Beobachtungen noch ein weiterer Aspekt aufdrängen, der bisher wenig beachtet wurde: mögliche Umschlagphänomene bei der Sinnwahrnehmung von Texten.

eng zusammengearbeitet habe, gerade auch ihrer pastoralen Bedeutung wegen interessiert. Ich lege die Matthäusfassung des Vaterunser zugrunde – nicht, weil ich vertreten möchte, sie sei die historisch ursprüngliche,² vielmehr, weil sie der Text ist, den wir beten. Deshalb haben wir an ihr ein besonderes Interesse. Die Frage nach der ursprünglichsten, nur noch hypothetisch erschließbaren Textfassung und nach den ebenfalls nur hypothetisch erschließbaren Aussageintentionen des historischen Jesus tritt in diesem Zusammenhang zurück.

Die erste Vaterunserhälfte:

Gebet um die Erfüllung der prophetischen Verheißung

Das Vaterunser beginnt mit einer Anrede. Dann hat es zwei Teile.³ Die drei ersten Bitten gehen auf das verheißene Werk Gottes in der Geschichte („dein Name“, „dein Königreich“, „dein Wille“). Sie sind umgeben vom Stichwort „Himmel“ („unser Vater in den Himmeln“ – „wie im Himmel so auf Erden“). Die anschließenden Bitten⁴ wenden sich den Nöten des Gottesvolkes zu. Das Leitwort ist „wir/uns/unser“. Es steht 8 mal (Brot: 2 mal; Schulden: 4 mal; Erprobung und Böses: 2 mal).⁵ Anrede und erster Teil zusammen umfassen 5 Sprechzeilen, der zweite Teil umfasst ebenfalls 5

² Fast allgemein gilt die lukianische Fassung als ursprünglich. Anders aber zum Beispiel bei M. Philonenko, *Das Vaterunser: Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger* (Uni-Taschenbücher, 2312; Tübingen: Mohr, 2002). Wenn man sich für die Lukaspriorität nur auf das Prinzip stützt, von zwei verschieden langen Textfassungen sei stets die kürzere die ursprüngliche, sollte man allerdings vorsichtig werden. Das Prinzip gilt in der Textkritik. Ob es auch zwischen Varianten eines ursprünglich mündlichen Traditionstextes in Schriften unterschiedlicher Autoren gilt, ist fraglich. In der antiken rhetorischen Erziehung wurde schon auf der untersten Stufe mit den Schülern die möglichst knappe Wiedergabe ausführlicherer Texte systematisch eingeübt. Die Belege hierfür finden sich in G. A. Kennedy, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (Writings from the Greco-Roman World, 10; Leiden: Brill, 2003).

³ Ich gebe im folgenden keine Einzelhinweise auf die unübersehbare Vaterunser-Literatur und die vielen neutestamentlichen Kommentare. Die meisten Einzelbeobachtungen, die ich bringe, mache ich natürlich nicht als erster. Es geht mir nur um deren neue Einordnung und Auswertung.

⁴ Rein formal sind es vier Bitten. Das führt insgesamt zu einer Siebenzahl. Sie ist sicher beachtlich. Jedoch zeigt schon das „sondern“, das die letzte Bitte einleitet, daß diese nur eine Parallelismus-Zweitformulierung der Bitte davor ist, die deren Negativität ins Positive wendet. Wie eng *ryomai* „herausreißen“ sich mit dem Gedanken des *peirasmos* (Erprobung, Versuchung, Gerichtsverhandlung) verbinden kann, zeigt Ps 17,30 LXX (vgl. auch Vulg. iuxta LXX), im Neuen Testament 2 Pt 2,9. Vom Inhalt her kann man also im zweiten Teil auch drei Bitten zählen. In deren Zentrum steht die Vergebungsbitten, an die Jesus in der Bergpredigt anschließend anknüpft (Mt 6,14).

Sprechzeilen.⁶ Diese klare Konstruktion des Vaterunsers erlaubt es, dass ich zunächst nur einen Teil des Gebets ins Auge fasse, und zwar den ersten.

Seine drei Bitten erschließen sich erst in ihrem Sinn, wenn man in ihnen drei Formulierungen einer einzigen Bitte erkennt. Dass Gott seinen Namen heiligt, dass er seine Königsherrschaft heraufführt, dass er seinen Willen in der Geschichte durchsetzt,⁷ meint stets die gleiche Sache: das, was Gott als Ziel der Geschichte vorschwebt und was der Messias Gottes bringen soll. Jede Bitte drückt das jedoch mit anderen Wörtern aus. Warum? Worauf verweist die Dreiheit der Formulierungen? Es wird sich zeigen: Jede Bitte greift auf die spezifische Zukunftsvision eines bestimmten prophetischen Buches des Alten Testaments zurück.⁸

Gottes heiliger Name zieht sich als theologisches Leitmotiv durch das Buch Ezechiel. Dort findet sich die einzige Stelle des hebräischen Alten Testaments, wo die Aussage, der göttliche Name werde geheiligt werden, Gott als handelndes Subjekt hat (Ez 36,23). Und immer wieder kreisen die Prophetenworte dieses Buches um Gottes „heiligen Namen“ (Ez 20,39; 36,20.21.22.23; 39,25; 43,7.8). Durch seinen Ungehorsam und die dadurch bewirkte Vertreibung aus seinem Land hat Israel verursacht, dass Gottes Name unter den Völkern entweiht (Ez 20,9.14.22.39; 36,20.21.22.23; 39,7), dass er verunreinigt wurde (Ez 43,7.8). Doch die Zeit wird kommen, wo Gott selbst eingreift und dafür sorgt, dass sein Name wieder unter den Völkern groß wird. Das war noch nicht Wirklichkeit geworden, es war die Hoffnung Israels auch noch zur Zeit Jesu. Die Schlüsselstelle ist Ez 36,19-28. Da sagt Gott zum Propheten Ezechiel:

⁵ In einer hebräischen oder aramäischen Rückübersetzung dürften sich (zusammen mit der Anrede am Anfang des Gebets) insgesamt 10 Belege des Pronomens, des Suffixes oder einer Verbalform der 1. Person Plural ergeben, davon 9 im zweiten Teil des Vaterunsers.

⁶ Weitere formale Beobachtungen, die diese Zweiteilung unterstreichen, sind: 1. In den Bitten steht das Verb am Anfang. Nur die Brotbitte setzt mit einer Inversion ein, indem sie das Objekt der Bitte an den Anfang stellt. Das signalisiert Neueinsatz. 2. Die Bitten des ersten Teils stehen unverbunden nebeneinander, die des zweiten Teils sind durch „und“ oder „sondern“ miteinander verbunden. Der erste Teil präsentiert sich im *staccato*, der zweite im *ligato*. 3. Das „heute“ der Brotbitte signalisiert eine Blickwendung von der Zukunft zur Gegenwart. Hierzu vgl. unten.

⁷ Man muss in den passiven Verbformen der drei Bitten nicht unbedingt einen Beleg für die Theorie eines ehrfurchtdiktierten *passivum divinum* sehen. Es kann durchaus gemeint sein, daß Gott neu handelt, indem Israel und sein Messias neu handeln. Dennoch ist Gott in diesen Bitten der eigentlich und zuerst Handelnde – nicht weniger als in der zweiten Vaterunserhälfte.

⁸ Ich rechne in dieser intertextuellen Untersuchung, die den großen christlichen Kanon voraussetzt, das Buch Daniel einfach zu den Prophetenbüchern.

Ich habe sie unter die Völker zerstreut. In alle Länder wurden sie vertrieben. Nach ihrem Verhalten und nach ihren Taten habe ich sie gerichtet. Als sie aber zu den Völkern kamen, entheiligten sie überall, wohin sie kamen, meinen heiligen Namen. Denn man sagte von ihnen: Das ist das Volk JHWHs, und doch mussten sie sein Land verlassen. Da tat mir mein heiliger Name leid, den das Haus Israel bei den Völkern entheiligt hat, wohin es auch kam.

Darum sag zum Haus Israel: So spricht JHWH, der Herr: Nicht euret wegen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr bei den Völkern entheiligt habt, wohin ihr auch gekommen seid. *Meinen großen, bei den Völkern entheiligten Namen, den ihr mitten unter ihnen entheiligt habt, werde ich wieder heiligen.* Und die Völker werden erkennen, dass ich JHWH bin – Spruch JHWHs, des Herrn –, wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise.

Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land. Ich gieße reines Wasser über euch, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen. Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt. Dann werdet ihr in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gab. Ihr werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein.

Das ist ein Summarium der Heilserwartung des ganzen Buches Ezechiel. Wenn das Vaterunser in seiner ersten Bitte auf die einmalige Formulierung im Kapitel 36 verweist, Gott selbst werde die Heiligung seines Namens in die Hand nehmen, geht es natürlich nicht nur um diese Passage, sondern um die ganze das Ezechielbuch durchziehende und prägende Heilsverheißung. Der Beter soll in das ganze Buch einschwingen und, nun vom Messias selbst dazu angehalten, Gott um die Erfüllung der aus dem Buch sprechenden Heilszusage bitten.

Ähnlich ist es bei der zweiten Bitte, der um das Kommen von Gottes Königsherrschaft. Die Rede vom Königtum und Königreich Gottes findet sich zwar an verschiedensten Stellen des Alten Testaments, und sie ist dort auch ganz verschieden abgetönt, keineswegs immer nur als eine Verheißung für die Zukunft.⁹ Doch spezifisch für das Vaterunser ist die Rede vom „Kommen“ des Gottesreiches.¹⁰ Sie führt uns schnell zu Texten des Buches

⁹ Als Zukunftsaussage und zugleich verbunden mit der Rede von Gottes „Namen“ vgl. z.B. Sach 14,9.

¹⁰ Sie ist in den synoptischen Evangelien nicht zu häufig. Sie findet sich außer im Vaterunser noch in Mt 26,28; Mk 9,1; Lk 17,20; 22,18; 23,42.

Daniel in den Kapiteln 2 und 7.¹¹ In ihnen ist alles in Traumvisionen und deren Deutung verschlüsselt. Die Wörter der zweiten Vaterunserbitte finden sich, sie sind aber nicht in einem einzigen Satz vereint. Die Vorstellung vom „Kommen“ von Königreichen prägt die Menschensohn-Vision des Kapitels 7. Vier Tiere, die vier mächtige, immer mehr degenerierte Weltreiche darstellen, steigen aus dem von den Winden des Himmels aufgewühlten Meer, dem Bild des Chaos, herauf (Dan 7,3). Später in der Vision nimmt Gott, der Uralte, Platz auf seinem Thron. Die himmlischen Scharen umstehen ihn, über die vier Tiere wird Gericht gehalten. Und dann:

Da *kam* auf den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Uralten und wurde vor ihn geleitet. Ihm wurde Herrschaft, Würde und *Königreich* gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen werden ihm dienen. Seine Herrschaft ist ewige Herrschaft, die nicht vergeht. Sein *Königreich* (ist eines), das niemals endet. (Dan 7,13f)

In Entsprechung zu den vier Tieren ist der „Menschensohn“ nicht ein König an der Spitze eines Königreichs, sondern das visionäre Inbild des neuen, endzeitlichen Königreiches selbst, das nun endlich keinen „bestialischen“ Charakter mehr hat.¹² Der Ausdruck „sein Königreich“ muss also bedeuten: „das Königreich, das er symbolisiert“. Auf dieser Linie liegt auch die Deutung, die *Daniel* dann erhält. Da heißt es:

(als der Uralte *kam*,) da wurde den Heiligen des Höchsten Recht verschafft, die Zeit war da, und die Heiligen empfangen das *Königreich*. (Dan 7,22)

Dies wird ganz am Ende noch weiter entfaltet:

Das *Königreich* und die Herrschaft und die Macht aller Königreiche unter dem ganzen Himmel werden dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben. Dessen Königreich ist ein ewiges *Königreich*, alle Herrschaft wird ihm dienen und gehorchen. (Dan 7,28)¹³

Das dem „Volk der Heiligen des Höchsten“ gegebene „Königreich“, das in der Vision als der „Menschensohn“ auftritt, ist das Königreich Gottes. Um

¹¹ Als andere Bezugsstelle im hebräischen Alten Testament käme nur Mi 4,8 (in Verbindung mit 4,7) in Frage. Doch sind im Zusammenhang der synoptischen Evangelien die Bezüge zum Danielbuch intensiver.

¹² Genau besehen gibt es bei den Tieren ebenso wie beim Menschensohn selbst ein Oszillieren zwischen den Königreichen und deren Königen. Doch die Erstbedeutung ist jeweils das Reich. In der späteren Auslegung und Weiterführung der Danieltradition trat dann eher die messianische Königsgestalt an der Spitze des „Gottesreiches“ in den Vordergrund der Bildchiffre „Menschensohn“. Doch diese scheint mir sogar bei den Synoptikern noch zwischen beiden Möglichkeiten zu oszillieren.

¹³ Hier mag offen bleiben, worauf sich „dessen“ bezieht: auf das „Volk der Heiligen“, oder auf den „Höchsten“.

dieses geht es in den beiden einander zugeordneten Visionen der Kapitel 2 und 7. In Kapitel 2 erscheint es als ein Stein, der herabrollt und die alten Königreiche zertrümmert, selbst aber dann zum Weltenberg wird. Hier lautet der zentrale Deutetext in Dan 2,44:

Zur Zeit jener Könige wird der *Gott des Himmels* ein Königreich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht. Dieses *Königreich* wird er keinem anderen Volk überlassen. Es wird alle jene Königreiche zermalmen und vernichten. Es selbst aber wird in alle Ewigkeit bestehen.

Dass die Rede vom Reich Gottes in der zweiten Vaterunserbitte auf das Danielbuch zurückverweist, legt sich auch schon deshalb nahe, weil bei den Synoptikern ja nicht nur das Gottes- oder Himmelreich ein zentrales Thema ist, sondern auch der „Menschensohn“. Bei Daniel ist beides verbunden. Matthäus geht so weit, dass Jesus bei ihm einmal sogar davon spricht, dass einige den Tod nicht verkosten werden, „bis sie den *Menschensohn* in seinem *Königreich kommen* sehen“ (Mt 16,28).

Natürlich ist es bei der zweiten Vaterunserbitte wie bei der ersten. Sie ruft nicht nur bestimmte Stellen aus einem Prophetenbuch, hier aus dem Danielbuch, in Erinnerung, sondern über die beiden Visionen rückt sie das ganze Buch mit seiner spezifischen Zukunftserwartung vor die Augen des Beters. Er betet in der zweiten Vaterunserbitte um die Erfüllung der Endzeithoffnung, wie sie im Danielbuch ausgedrückt ist.

Nicht anders ist es dann auch bei der dritten Bitte: dass Gott seinen „Willen“ Wirklichkeit werden lasse.¹⁴ Bei dieser Bitte dürfen wir wohl nicht zu schnell davon ausgehen, dass Gottes „Wille“ sich in seinen Geboten und Gesetzen konkretisiert.¹⁵ Wir bitten in ihr nicht einfach darum, dass Gott sein Volk dazu bringen solle, Gottes Gebote zu beobachten – obwohl auch das dann indirekt noch in die Bitte hineingehört.¹⁶ Doch direkt würde das schon nicht recht zum Nachsatz passen: „wie im Himmel, so auf der Erde.“ Sind „Gebote“ und deren Befolgung oder Nichtbefolgung eine dem „Himmel“ adäquate Kategorie? Die einzige biblische Formulierungsparallele handelt nicht von Geboten, sondern von dem, was Gott in allen Bereichen des Kosmos wirkt.¹⁷ Viel näher kommt man dem hier vorliegenden Begriff

¹⁴ Die Abfolge der beiden Bitten um Gottes Königreich und Gottes Willen (verbunden mit einer Art Blickbewegung vom Himmel zur Erde) hat eine Vorlage in Ps 103,19-22.

¹⁵ Vgl. N. Lohfink, „Der Wille Gottes,“ in: ders., *Kirchenträume. Reden gegen den Trend* (Freiburg: Herder, 1982) 26-63.

¹⁶ Die einzige Stelle der Heiligen Schrift, wo die Rede von Gottes *thelema* parallel zur Rede von Gottes *nomos* steht, ist Ps 40,9. Selbst hier interpretiert die ausführliche Exegese in Heb 10,5-10 den Sinn anders. Höchstens Röm 2,18 wäre noch heranzuziehen. Das Wort *thelema* gehört nicht zu den zahlreichen und immer wiederkehrenden Wörtern für Gebote und Gesetze Gottes.

des „Willens Gottes“, wenn man an Jesu Ölberggebet denkt: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine“ (vgl. Mt. 26,39.42). Das ist die dritte Vaterunserbitte selbst, zugespitzt auf Jesu Todesangst. Da geht es überhaupt nicht um die Zehn Gebote oder das Gesetz vom Sinai. Es geht um den Kelch, den Jesus jetzt zu trinken hat, und mit ihm um Gottes Entscheidung für das Geschick seines Messias und für die daraus entspringende Zukunft der Welt. Umschließen Gottes Absichten den Tod seines Messias? Gottes „Wille“ im Vaterunser ist daher zweifellos sein Plan für den Gang der Dinge, sein Geschichtsentwurf.¹⁸ Ihn möge Gott endlich durchsetzen – das ist der Sinn der Bitte. Wieder erschließt er sich genauer aus dem Alten Testament.¹⁹

Und wieder wird man in den Prophetenbüchern fündig – diesmal bei *Jesaja*, der allein von allen Propheten die Rede von der Verwirklichung des Willens oder Planes Gottes gebraucht. Die Rede von Gottes Willen oder Plan ist typisch für den zweiten Teil des Jesajabuches.²⁰ So heißt es in Jes 46,10f:

Ich sage: Mein Beschluss steht fest, alles, *was ich will*, werde ich *verwirklichen*. Ich rufe aus dem Osten einen Adler, aus fernem Land den Mann meines Beschlusses. Was ich sage, das führe ich herbei. Ich entwerfe, und ich führe es auch aus.

Jesaja spricht von Kyros, der die Gefangenen aus Babylon wieder heimkehren lässt. Wir sind also in voller Naherwartung für Gottes Handeln in der Geschichte. Der, den „JHWH liebt“, wird „meinen Willen an Babel verwirklichen“ (Jes 48,14). Am Ende dieses ganzen Teiles des Jesajabuchs steht der Satz von der Zuverlässigkeit Gottes in der Verwirklichung seines Wortes:

¹⁷ Ps 135,6: „Alles, was JHWH will, verwirklicht er: im Himmel und auf der Erde, in den Meeren und in jeglichem Abgrund.“

¹⁸ Zu diesem Verständnis vgl. vor allem G. Lohfink, „Der präexistente Heilsplan. Sinn und Hintergrund der dritten Vaterunserbitte,“ jetzt in: G. Lohfink, *Studien zum Neuen Testament* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 5; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989) 49-75.

¹⁹ In der hebräischen Bibel können bei der Rede vom Tun eines Willens, von der Durchführung eines Plans verschiedene Wörter gebraucht werden. Hierauf einzugehen ist in diesem Zusammenhang nicht nötig. Die entsprechenden Formulierungen werden natürlich auch gebraucht, wenn von menschlicher Planung und Verwirklichung die Rede ist, oder von menschlicher Ausführung göttlicher Willensentscheide. Folgende Stellen lassen sich heranziehen: 2 Sam 17,23; 1 Kön 5,22f; 9,1; Esra 10,11; Neh 9,24; Ps 40,9; 103,21; 115,3; 135,6; 143,10; 145,19; Koh 8,3; Jes 30,1; 46,10f; 48,14; 55,11; 58,13. Im Bereich von Deuterocesaja wird an allen Stellen für Gottes Willen, der verwirklicht werden soll, die Wurzel *h̄p̄š* benutzt.

²⁰ Die Belege für die Rede von Gottes „Willen“ im Bereich von „Deuterocesaja“ sind, wenn man auch die Stellen hinzunimmt, die nicht von der „Verwirklichung“ des Willens Gottes sprechen: Jes 42,1.21; 44,26.28; 46,10.11; 48,14; 49,8; 53,10; 55,14.

Wie der Regen und der Schnee vom *Himmel* fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die *Erde* tränkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern *verwirklicht* das, *was ich will*, und hat Erfolg bei dem, wozu ich es gesandt habe. (Jes 55,10f)

Hier ist der Wille Gottes in der poetischen Diktion mit Regen und Schnee verglichen, die vom *Himmel* auf die *Erde* heruntersinken. Kein Zweifel: Durch den Nachsatz „wie im Himmel, so auf der Erde“ unterstreicht die dritte Vaterunserbitte noch einmal, dass dieser Teil des Jesajabuchs mit seiner Rede von Gott, der seinen Willen in unserer Welt bald verwirklichen wird, intertextuell sein Hypotext ist. Wie bei den ersten beiden Bitten wird dem Beter des Vaterunser aber zweifellos nicht nur dieser Teil des Buches vor Augen gestellt, sondern die drängende Naherwartung, die dieser Teil dem ganzen Jesajabuch verleiht. Von ihr her soll sich sein Beten entfalten.

Wir können den Bezug zu den drei Prophetenbüchern sogar noch einmal erweitern. Die Intertextualität zu dreien aus den großen Propheten wirkt exemplarisch. Die Anspielungen auf Ezechiel, Daniel und Jesaja scheinen stellvertretend zu sein für alle Prophetenbücher und ihre Zukunftserwartung, ja für die Zukunftserwartung des Alten Testaments überhaupt. Der Beter gerät in die Sinnwelt der drei Bitten nur richtig hinein, wenn sie für ihn zu einer einzigen Bitte werden, die alle Verheißungen, die Israel je empfangen hat, zusammenfasst und bewusst umschließt. Natürlich setzt das voraus, dass der rechte Beter des Vaterunser bei den Propheten zuhause ist, sie immer wieder gehört und gelesen hat und seine Sehnsüchte bis ins einzelne von ihnen hat prägen lassen. Nur wo das der Fall ist, weiß man eigentlich, worum man Gott bittet, wenn man den ersten Teil des Vaterunser spricht.

Die zweite Vaterunserhälfte: Gebet aus Israels Wüstenerfahrung

Die vierte Bitte wechselt die Perspektive. Bisher ging der Blick in die Zukunft. Vor allem vom Jesajabuch her war dies keine ferne, also letztlich uninteressante Zukunft. Die drei Bitten im Stakkatostil drängen. Sie sind aus „Naherwartung“ heraus gesprochen. Aber es gibt keine Zeitangaben. Die Erwartung geht auf unmittelbar bevorstehendes Handeln Gottes, doch zugleich ist es nicht unsere Sache, Zeit und Stunde zu wissen. Wir blicken in die Zukunft, sie ist am Kommen, doch wann sie wirklich kommt, ist offen. Auf der Linie der Zeit besitzen wir überhaupt nur einen einzigen festen Punkt. Es ist unser Heute. Auf's Heute wendet sich nun das zukunftsvolle Auge zurück. Deshalb heißt es in der vierten Bitte: „Unser tägliches Brot

gib uns heute.“ Von jetzt an geht es in den Vaterunserbitten um uns, und uns heute. Bei aller sprungbereiten Erwartung von Gottes endgültigem Handeln bedrängen uns Nöte im Jetzt. Es mögen Interimsnöte sein. Aber sie sind da, weil die Zukunft so offen ist. Unser Leben bestehen müssen wir jetzt. Die Nöte unseres Heute füllen den zweiten Teil des Vaterunser. Sein Ligatostil zeigt, dass sie alle zusammengehören. Sie lassen sich auf die Formel „Brot, Schulden und Erprobung“ bringen. Woher gewinnt das Vaterunser gerade diese Dreiheit? Knüpft sie irgendwo an? Und sogleich erhebt sich die Frage, ob auch diese Bitten eine alttestamentliche Intertextualität besitzen.

Die Logik, mit der die Bitten aufeinander folgen, gilt als undurchsichtig. Erst die Bitte um Brot, dann die um Nachlass der Schulden, schließlich die Erprobungsbitte, verlängert durch die Errettungsbitte – warum und wie folgt das eine auf das andere? Die Bitten um göttliche Verzeihung und um Errettung vom Bösen sind, zumindest auf den ersten Blick, so allgemein, dass sie an verschiedensten Stellen im Alten Testament einen Referenzpunkt finden könnten. Doch damit hätten sie ihn nirgends. Etwas anders ist es bei der Brotbitte und bei der Erprobungsbitte. Ihnen will ich mich deshalb zunächst zuwenden.

Die Schwierigkeit der Brotbitte liegt für uns darin, dass an entscheidender Stelle ein praktisch unbekanntes griechisches Wort steht: *epiousios*. Vor allem zwei Übersetzungen kommen in Frage. Unsere offizielle Vaterunserfassung sagt: „unser *tägliches* Brot“. Ernstzunehmende Kommentare ziehen vor: „unser Brot *für morgen*“. Das zweite Verständnis hat für sich, dass es schon früh belegt ist. Doch verband es sich auch schnell mit einer eschatologischen Deutung: „morgen“ als Deckwort für die endzeitliche oder jenseitige Welt. Das liegt nun an dieser Stelle des Vaterunser, wo der Blick aufs Heute gelenkt wird, eher fern, vor allem in Verbindung mit Nahrung. In neuerer Zeit wird „morgen“ oft aus der Annahme erklärt, dass das Vaterunser speziell ein Gebet von Tagelöhnern sei. Tagelöhner verdienten zur Zeit Jesu an einem Tag ungefähr so viel, wie ihre Familie für den nächsten Tag brauchte. Da passt der Gedanke an die Nahrung für morgen. Doch die Erklärung ist sogar historisch unwahrscheinlich. Das Vaterunser war kaum auf diese bestimmte gesellschaftliche Gruppe zugeschnitten. Wenn schon, dann auf die Jünger, die mit Jesus wanderten. Auf der neutestamentlichen Textebene ist das auf jeden Fall so.²¹ Aber als Jesus die Jünger aussandte, durften sie kein Brot mitnehmen (Mk 6,8; Lk 9,3). So mussten sie täglich darum beten, dass jemand sie aufnahm und ihnen zu essen gab. Dann wäre

²¹ Vgl. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik* (Freiburg: Herder, 1988) Teil I und Anhang.

aber „Brot für heute“, also „tägliches Brot“ die bessere Übersetzung. Unter Voraussetzung der Übersetzung „täglich“ sind den Auslegern schon sehr früh und immer wieder die alttestamentlichen Erzählungen vom *Manna in der Wüste* in den Sinn gekommen.²² Israel fand nach ihnen Tag für Tag genau so viel Manna, wie es für den jeweiligen Tag brauchte.²³ Die Brotbitte für unser „Heute“, das auf das erbetete Kommen des Gottesreiches hingrichtet ist, nähme dann ihr Maß an dem, was Israel in der Wüste widerfuhr. Wenn man die vierte Vaterunserbitte spricht, wären die Mannageschichten mitzuhören.

Welchen besonderen Klang das in die Bitte hineinträgt, muss jetzt nicht erforscht werden. Es genügt an dieser Stelle, die Referenz aufzuzeigen. Sie führt interessanterweise sofort weiter zur Versuchungsbitte. Denn an strategischer Stelle in der ersten und grundlegenden Mannaerzählung (Ex 16,1-36) sagt Gott zu Mose:

Siehe, ich werde euch Brot vom Himmel regnen lassen. Das Volk soll hinausgehen und sammeln – die Menge *für den jeweiligen Tag*, so dass ich es *erproben* kann, ob es nach meiner Weisung handelt oder nicht. (Ex 16,4)

Der Empfang des Manna in der Wüste verbindet sich in diesem Text also unmittelbar mit der „Erprobung“ Israels durch Gott in der Wüste.²⁴ „Erprobung“ oder (so üblicherweise) „Versuchung“ – es handelt sich im Griechischen um die gleiche Wortgruppe wie in Mt 6,13, bei der Erprobungsbitte. Auch im Hebräischen entspricht dem eine einzige Wortwurzel (*nsh*), mit der Grundbedeutung „erproben“. Das Wort „Versuchung“ hat in unserem heutigen Deutsch einen zu spezifischen Klang bekommen. Wer „versucht“, will jemanden zur Sünde verführen. Wer jemanden auf die Probe stellt, will nur sichtbar werden lassen, wie der andere ist und handelt, ob gut oder böse, und der Wunsch ist natürlich, dass sich das Gute zeigt. „Versuchung“ kann deshalb heute bei uns auch nicht mehr von Gott als Handelndem ausgesagt werden. Deshalb ist „Erprobung“ als Übersetzung aller in Frage

²² Eine sehr intelligente, wenn auch recht subtile Hypothese über *epiousios* als indirekten Übersetzungsversuch für das hebräische *dēbar yôm bēyômô* aus der entscheidenden Mannaerzählung Ex 16,4 hat J. Starcky, „La quatrième demande du Pater“, *HTR* 64 (1971) 401-409, vorgelegt. Vgl. auch P. Grelot, „La quatrième demande du ‚Pater‘ et son arrière-plan sémitique“, *NTS* 25 (1978/79) 299-314.

²³ Nur am sechsten Tag fand das Volk auch sofort das Manna für den siebten Tag. Es scheint, dass das eschatologische „morgen“ der anderen Übersetzung sogar mit Blick auf die Mannaerzählungen gewonnen worden ist. Der siebte Tag galt als Symbol der verheißenen Heilszeit.

²⁴ Die gleiche Verbindung findet sich später in Dtn 8,2.16. Hier geht die Erprobung Israels in der Wüste darauf, ob es Gottes Gebot beobachtet oder nicht. Doch Gott gibt Israel auf jeden Fall das Manna (Dtn 8,3.16).

kommender Stellen sachgemäßer, und ich verwende im folgenden dieses Wort. Die Mannatradition weist also in Ex 16,4 unmittelbar auf die Tradition, dass Gott Israel in der Wüste „erprobt“ hat. Und das schlägt eine Assoziationsbrücke zur letzten Doppelbitte des Vaterunser, der Erprobungs- und Errettungsbitte.

Fragt man vom Vokabular dieser Bitte aus ins Alte Testament zurück, dann zeigt sich: Die Aussage, Gott stelle Menschen auf die Probe, findet sich 16 mal. 11 von den 16 Stellen stehen im Pentateuch. Da ist einmal die Erprobung Abrahams, die dieser in Gehorsam zu Gottes unbegreiflichem Befehl besteht (Gen 22,1). Alle anderen 10 Stellen beziehen sich auf die Ereignisse in Ägypten und in der Wüste.²⁵ Nur 5 Stellen gibt es dann noch im restlichen Alten Testament, und sie fallen den Belegen im Pentateuch gegenüber kaum ins Gewicht.²⁶ So weist die Erprobungsbitte, sucht man nach einem alttestamentlichen Hintergrund, deutlich auf Israels Wüstenerzählungen zurück. Die Wüste ist der prototypische Ort, an dem Gott sein Volk auf die Probe stellt. Das entspricht auch den Denkvorstellungen der synoptischen Evangelien. Sie kennen ja vor Jesu öffentlichem Auftreten vierzig Tage Jesu in der Wüste. Dort wurde er „versucht“. Zwar ist es Satan, der Jesus „versucht“, und er will ihn zum Verrat an seinem Auftrag bringen. Aber die Referenz auf Israels Wüstenzeit ist am Ort (Wüste) und an der Dauer (40 Tage) deutlich erkennbar, und hinter dem ganzen Geschehen steht letztlich doch Gott selbst. Denn es ist der „Geist“, der Jesus in die Wüste führt.²⁷ Die Erprobungsbitte des Vaterunser hat also, liest man intertextuell, das *Israel der Wüstenwanderung* im Hintergrund. Von ihm aus zeigt sich, was die Bitte will. Was das im einzelnen ist, muss hier wiederum nicht ausgeführt werden. Zunächst geht es einfach um den Nachweis, dass die Bücher des Pentateuchs für diese Bitte den Hypotext darstellen.

Die Brotbitte und die Erprobungs- und Errettungsbitte umrahmen die Schuldennachlassbitte: „Erlass uns unsere Schulden, so wie auch wir unseren Schuldnern Nachlass gewährt haben.“ Sie ist das Zentrum der zweiten Vaterunserhälfte. Auffällig an ihr ist, dass sie sicher auf göttliche Sündenvergebung hinaus will, dies aber nicht in einer biblisch gebräuchlichen Terminologie ausdrückt. Sie spricht von „Schulden“, und das Wort bedeutet finanzielle Schulden. Anders die Lukasfassung. Sie spricht vom Erlass der „Sünden“, zumindest in der ersten Hälfte der Bitte (Lk 11,4a). Bei Matt-

²⁵ Ex 15,25; 16,4; 20,20; Dtn 4,34; 7,19; 8,2.16; 13,4; 29,2; 33,8. Die Liste ist vom Griechischen her zusammengestellt, wo das Motiv gegenüber dem Hebräischen eher noch vermehrt wurde.

²⁶ Ri 2,22; 3,1.4; 2 Chr 32,31; Ps 25,2. Die ersten drei Stellen dehnen die Wüstenjahre Israels sogar nur gewissermaßen aus, in die Richterzeit hinein.

²⁷ Mt 4,1; Mk 1,12; Lk 4,1.

häus selbst knüpft Jesus nach dem Vaterunser an diese Bitte an. Doch ersetzt er das Bild der finanziellen Schuld durch ein zumindest im Neuen Testament häufiges Wort für „Sünde“ (Mt 6,14). Gemeint ist also auch in der Bitte selbst durchaus Sünde gegen Gott. Niemals gebraucht das Alte Testament den Bildbereich von Geldschulden für die Sünde vor Gott. Auch das Neue Testament wendet diese Metaphorik nur noch einmal an, und zwar bei Matthäus selbst: in dem Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,32f, vgl. 18,35). Angesichts der sonst im Vaterunser so starken Intertextualität zum Alten Testament kann man hier nur eine Art Codebruch konstatieren. Ein Codebruch ist aber, wenn er nicht auf Ungeschick zurückgeht, sinnrelevant.

Er hängt offenbar mit der unter den Vaterunserbitten einmaligen Benennung einer vorauslaufenden menschlichen Gegengabe zu dem erbetenen schenkenden Handeln Gottes zusammen: Dafür, dass Gott unsere Schulden nachlassen möge, weisen wir darauf hin, dass wir uns auch untereinander die Schulden nachgelassen haben. Der zwischenmenschliche Schuldenerlass mag – ebenso wie die ganze gesellschaftliche Gabe-Gegengabe-Logik – in sich für metaphorischen Sinn ebenfalls offen sein, sich also auf jede Art von Störung der zwischenmenschlichen Beziehung erstrecken. Doch es kann auch durchaus unmetaphorisch realer Schuldenabbau im betenden Gottesvolk gemeint sein. Mit dem „wie-auch-wir-Satz“ dieser Bitte expliziert das Vaterunser unter der Hand die Supposition, unter der allein es überhaupt gebetet werden darf. Deshalb greift Jesus diesen Punkt in der Bergpredigt ja auch sofort wieder auf (Mt 6,14f). Vielleicht kommt es im Großduktus der Bergpredigt sogar weniger auf den Gesamtinhalt des Vaterunser als auf diese Voraussetzung jeglichen christlichen Betens an. Vorausgesetzt wird eine Struktur der Jüngergemeinde mit bestimmten gesellschaftlichen und pekuniären Dimensionen, die letztlich von Erbarmen geprägt sind (vgl. Mt 18,33). Sind sie nicht vorhanden, dann sollte man das Vaterunser lieber nicht in den Mund nehmen. Von ihnen her ist es aber auch möglich, das vom Menschen gestörte Gottesverhältnis in ein neues sprachliches Bild zu heben: in das Bild der „Schulden“ Gott gegenüber, auf deren „Erlass“ man hoffen muss, weil man sie selbst niemals abbezahlen könnte. Der Codebruch, den die Nicht-Intertextualität der Vergebungsbitte darstellt, hebt sie als solcher gerade aus den anderen Bitten als besonders bedeutungsvoll heraus. Das entspricht auch ihrer Zentralstellung in der zweiten Vaterunserhälfte.

Ist dies alles gesagt, dann muss allerdings dennoch aufrechterhalten werden, dass auch in dieser Bitte die Intertextualität zum Pentateuch weiterläuft. Das geschieht nur auf eine subtilere Weise. Zunächst einmal ist die Bitte einfach von der Intertextualität der beiden Nachbarbitten mitgetragen.

Durch diese umgebenden Bitten auf die Wüstenzeit Israels orientiert wird man es kaum vermeiden können, bei ihr speziell an Israels Ursünde, die Anbetung des Goldenen Kalbes, an Moses anschließende Fürsprache und Gottes Neuanfang mit Israel zu denken (Exodus 32-34). Ja man findet sogar einen verbalen Bezug, falls man nicht von dem Gesamtausdruck („Schulden nachlassen“) ausgeht, sondern nur vom Verbum „nachlassen“. Das Wort kommt, auf das Mensch-Gott-Verhältnis bezogen und mit dem Objekt „Sünde“ verbunden,²⁸ nicht allzu häufig im Alten Testament vor.²⁹ Im Pentateuch jedoch steht es, von einigen lockeren Belegen in Ritualvorschriften abgesehen,³⁰ so nur in Ex 32,32 und Num 14,19. Ex 32,32 gehört zur Erzählung von der Sinaisünde. Die Stelle findet sich innerhalb der drei Mosefürbitten von Exodus 32-34 in der mittleren (32,31f). Sie gehört in Moses zweiten Bergaufenthalt, dort legt er das Sündenbekenntnis für Israel ab.³¹ Num 14,19 gehört zu Moses Vergebungsbitte nach der Kundschaftersünde in Kadesch. Das ist eine Art Parallelhandlung zu den Fürbitten nach der Sinaisünde. Es gibt dort eine ausdrückliche Berufung auf Exodus 32-34.³² So führt uns zumindest das Verb der Bittenformulierung im Vaterunser genau zu dem Hypotext, der schon von den Nachbarbitten her zu vermuten war: zur Sinaisünde Israels. Ferner findet sich die Verbindung des Verbs „nachlassen“ mit einer Aussage für „Schulden“, auf die Beziehung Mensch – Mensch angewendet, von zwei Stellen im 1. Makkabäerbuch abgesehen,³³ im ganzen griechischen Alten Testament nur ein einziges Mal. Das ist in Dtn 15,2. Im dortigen Schemitta-Gesetz geht es um den Schuldenerlass im siebten Jahr. Wieder sind wir also im Pentateuch. Ersichtlich ist in der vierten Vaterunserbitte der Bezug auf Gottes Vergebung der Sinaisünde im Blick auf die Sozialgesetzgebung des Buches Deuteronomium formuliert. Das müsste man mitempfinden, wenn man die Vergebungsbitte des Vaterunsers spricht.

Im ganzen enthält die zweite Vaterunserhälfte also deutliche intertextuelle Bezüge zu den pentateuchischen Erzählungen von den Wüstenwanderungen Israels. Die Bezüge erstrecken sich vom Buch Exodus bis zum Buch Deuteronomium. Man wird nicht daran vorbeikommen: Das „Heute“, aus

²⁸ Ich halte mich hier an die Septuaginta – in den hebräischen Vorlagen stehen verschiedene Verben und Wendungen. Ich frage also nach *aphiemi* zusammen mit *hamartia*. Sie stehen zusammen in Lk 11,4a.

²⁹ Außerhalb des Pentateuchs sind nur Ps 25,18; 32,1.5; 85,3; Ijob 42,10; Sir 2,11 zu vergleichen.

³⁰ Lev 4,20.26.35; 5,6,10,13; 19,22.

³¹ Vgl. N. Lohfink, „Deuteronomium 9,1–10,11 und Exodus 32–34. Zur Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten,“ *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32 – 34 und Dtn 9 – 10* (Hg. v. M. Köckert u. E. Blum; Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 18; Gütersloh: Kaiser, 2001) 41-87 (57).

³² In Num 14,18 zitiert Mose Gottes Wort aus Ex 34,6f.

³³ 1 Makk 13,39; 15,8.

dem heraus die Bitten dieses zweiten Teils des Gebets gesprochen werden, muss der Beter für sich selbst in Analogie zur Situation Israels während der 40 Wüstenjahre konzipieren. Die für Israels Wüstenzeit typische Angewiesenheit auf das täglich von Gott geschenkte Brot, die Vergebung jener großen Sünde, die auf dem Höhepunkt der göttlichen Zuwendung in das Geschehen hineinbrach, die gefährliche Situation der Erprobung durch Gott selbst in der langen Wüstenzeit prägen auch das Heute derer, die das Vaterunser beten. Sie müssen die Situation, aus der sie beten, aus der Situation Israels in der Wüste begreifen lernen und von dort aus ihre Bitten formulieren. Der noch ausstehende volle Anbruch der Gottesherrschaft, um den in der ersten Vaterunserhälfte gebetet wurde, ist aufgrund dieser Fortsetzung des Gebets vermutlich mit dem Einzug Israels in das verheißene Land vergleichbar, von dem die Bibel zwar im Josuabuch erzählt, der aber keinerlei Nachhaltigkeit besessen hatte und in seinem vollen Sinn auch zur Zeit Jesu noch ausstand. Das „Heute“ der um die Gottesherrschaft drängend Betenden ist noch Situation in der Wüste, wie es die Israels unter Mose war. Die Zeiten verschmelzen.

Man mag wieder fragen, ob die drei Bitten ähnlich wie die drei Bitten der ersten Vaterunserhälfte letztlich vielleicht nur als eine einzige zu betrachten sind. Doch das legt sich vom disparaten Inhalt her nicht so leicht nahe wie dort. Auch spricht das doppelte „und“ dagegen, das die drei Bitten nicht nur miteinander verbindet, sondern zugleich auch wieder voneinander abhebt. Immerhin hängen sie auch sachlich zusammen, wie die Verbindung von Mannagabe und Erprobungsmotiv in den Referenzstellen für die Brot- und für die Erprobungsbitte zeigen. Doch inwiefern gehört auch die Bitte um Sündenvergebung nicht nur narrativ, sondern auch sachlich in den Zusammenhang?

Hier liefert die Erprobungsbitte die Antwort. Ich muss allerdings inhaltlich etwas genauer auf sie eingehen. In den pentateuchischen Hypotexten wird stets davon gesprochen, dass Gott sein Volk in der Wüste auf die Probe stellte. Das Vaterunser spielt diese Texte durch seine Wortwahl ein. Doch wandelt es die Rede von der Erprobung zugleich ab. Es bittet gar nicht, Gott möge sein Volk nicht auf die Probe stellen. Vielmehr bittet es, er möge sein Volk nicht in die „Erprobung hineinragen, hineinbefördern.“³⁴ Das ist nun keineswegs dasselbe. Es liegt eine uns ungewohnte Bildvorstellung zugrunde. Wir bekommen sie in den Evangelien am besten in der Getsemani-Szene zu fassen. Da sagt Jesus zu Petrus: „Wacht und betet, damit ihr nicht in die Erprobung hineingeht/eintretet.“³⁵ An dieser Stelle kann gar

³⁴ Die griechische Wendung ist *eisphero eis peirasmon*.

³⁵ Mt 26,41; Mk 14,38; Lk 22,46. Die griechische Wendung ist *eiserchomai eis peirasmon*, ich gehe in die Erprobung hinein.

nicht gemeint sein, die Jünger sollten darum beten, dass sie gar nicht erprobt würden. Sie werden ja, um unseren üblichen Sprachgebrauch zu verwenden, schon längst massiv „versucht“. Vielmehr steht der, der versucht wird, gewissermaßen vor zwei Türen. Sie führen in zwei verschiedene räumliche Gebilde. Die Türen sind offen, auch die in die negative Möglichkeit. Erliegt man der Versuchung, dann geht man durch diese Tür. Man „geht in die Versuchung hinein“. Wenn man hineingegangen ist, schließt sich die Tür. Man ist drin und eingefangen. Man ist der Welt zueigen, für die man sich entschieden hat. Es ist ganz ähnlich wie bei der räumlichen Vorstellung vom Gottesreich. Wer ins Gottesreich „eintritt“, der ist drin und hat Anteil an ihm.³⁶ Die Bitte im Vaterunser sagt also: Gott soll nicht bewirken, dass wir uns in der Erprobung für das Falsche entscheiden.³⁷ Im Sinne der Pentateuchausagen, die im Hintergrund stehen: dass er nicht bewirken soll, dass wir gegen seine Weisung und seine Gebote handeln.³⁸ Er soll uns nicht ins Böse hineindrängen, sondern aus ihm herausreißen. Herausreißen – das ist die andere Seite der gleichen Aussage. Sie steht in der Zweitformulierung der Bitte. Nimmt man das Miteinander der beiden Biten in voller Schärfe, dann kommt ein existentieller Punkt in Sicht, wo wir in der Erprobung eigentlich gerade versagen und Gott uns dann doch noch aus den Folgen des Versagens herausreißt. Er lässt uns nicht im Bösen drin, er stößt uns nicht noch voll hinein.

Diese Konstellation entspricht nun der Aussagenkonstellation über die Erprobung Israels in der Wüste, die wir in Deuteronomium 8 lesen, wenn wir auch auf den Kontext achten.³⁹ In Dtn 8,2 heißt es nämlich:

Du sollst dir den ganzen Weg ins Gedächtnis rufen, den JHWH, dein Gott, dich während dieser vierzig Jahre in der Wüste geführt hat, um dich niederzubeugen und dich zu erproben. Er wollte erkennen, wie du dich entscheiden würdest: ob du auf seine Gebote achtest oder nicht.

Das war Gottes Absicht. Wie sah das Ergebnis der Erprobung aus? Dtn 8,3 fährt fort:

Durch Hunger hat er dich niedergebeugt und hat dich mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten.

³⁶ Vgl. Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23f; 23,13; Mk 9,47; 10,15.23-25; Lk 18,17.25; Joh 3,5; vgl. Apg 14,22. Die griechische Wendung ist *eiserchomai eis ten basileian tou theou*.

³⁷ Auf die metaphysische und systematisch-theologische Frage, inwiefern Gott Böses bewirkt oder nur zulässt, gehe ich hier nicht ein. Das normale biblische, vor allem das normale alttestamentliche Sprachspiel ist jedenfalls das des Bewirkens.

³⁸ Vgl. Ex 16,4; Dtn 8,2.

³⁹ Zum folgenden vgl. R. Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (Österreichische Biblische Studien, 17; Frankfurt: Lang, 1999) 142-149, 184-207.

In diesem deutlich parallel zum vorangehenden gebauten Satz klafft ostentativ eine Leerstelle. Es bleibt unbestimmt, wie die von Gott intendierte Erprobung ausging. Aus Vers 2 weiß der Leser: Gott wollte Israel erproben, indem er es „niederbeugte“. Das heißt wohl: Er brachte es in eine notvolle Situation. Vers 3 stellt fest, was dann geschah: Gott beugte Israel in der Tat nieder, und zwar durch Hunger. Doch dann folgt kein Wort über die Erprobung und deren mit Spannung erwarteten Ausgang. Vielmehr heißt es sofort: Gott hat Israel aus der Not errettet, indem er es mit Manna speiste. Was dazwischen geschah, wird übergangen. Gewöhnlich liest man alles so, als habe Israel sich in der Erprobung bewährt und sei deshalb mit dem Manna belohnt worden. Doch ist das falsch. Es widerspräche nicht nur der früheren Aussage von Ex 16,2. Das folgende, 9. Kapitel des Deuteronomiums erklärt außerdem mit Nachdruck, dass Israel während der ganzen Wüstenzeit ständig Gott widerstanden hat. Am schlimmsten am Horeb selbst. *Dennoch* wird Gott es aber in sein Land führen (Dtn 9,1-8). Das impliziert, dass Gott ihm auch bisher, in der ganzen Wüstenzeit, das Manna stets *dennoch* gegeben hat. Hier wird also die Aussage, die Dtn 8,3 noch verschwiegen, in einer Gesamtaussage, die nicht nur von der Mannaspende, sondern von allen Ereignissen der Wüstenzeit handelt, nachgeholt. Zugleich zeigt das Kapitel 9, wie das „dennoch“ des göttlichen Handelns, diese unverdiente Rechtfertigung der Sünder, möglich wurde: durch die letztlich die gesamte Wüstenzeit deckende Fürsprache Moses am Horeb (Dtn 9,18f.25-29). So verbinden sich in diesem entscheidenden Hypotext für die Erprobungsbitte des Vaterunsers die Themen aller drei Bitten des zweiten Teils in einer theologischen Aussagenkonstellation auch sachlich miteinander: die Gabe des täglichen Brotes, die Verzeihung der Schuld, die lebensgefährliche Erprobung.

Die drei Bitten werden nicht, wie im ersten Teil des Vaterunsers, zu drei Formulierungsvarianten einer einzigen Bitte. Sie behalten ihre Eigenthematik. Dennoch verbinden sie sich in der Sache. Sie haben ihre Logik. Es ist die Logik der Rechtfertigungslehre. Je mehr der Beter des Vaterunsers die Wüstenereignisse des Pentateuchs verinnerlicht hat, desto mehr wird er verstehen, worum er für das Heute der Kirche betet. Denn er betet aus den Urbildern dieser Bittenkonstellation heraus.

Wir würden die Bitten von dieser Logik her wohl anders aufreihen. Vielleicht genau in umgekehrter Reihenfolge. Doch gibt es für die vorhandene Reihenfolge einen guten Grund. Es ist die narrative Anordnung der Themen im Pentateuch selbst. Die erste große Mannaerzählung findet sich in Exodus 16. Von der Sünde am Sinai, Moses Fürsprache und Gottes Vergebung wird in Exodus 32-34 erzählt. Das Thema „Erprobung“, bei dem sich alle Themen verbinden, entfaltet Mose erst voll an seinem letzten Lebenstag in

Deuteronomium 8 und 9. Natürlich kommen alle Themen auch an anderen Stellen vor. Aber das sind die drei thematischen Hauptstationen. Der Beter des Vaterunsers rollt keine Logik nach internen Sachgesichtspunkten ab. Er geht die Bücher entlang. Das ist der Faden, auf dem die Perlen der Bitten aufgereiht sind. Die dem umfassenden Hypotext entsprechende Abfolge verstärkt noch einmal die Intertextualität.

Das Vaterunser als ganzes: Ein Gang den Pentateuch entlang

Diese Beobachtung lässt sich nun noch ausweiten. Auf lockere Weise wandert das ganze Vaterunser schon von Anfang an am Pentateuch entlang. Bevor ich das ausführe, vielleicht eine kleine Zwischenreflexion.

Ein *Erstleser* nimmt einen Text anders wahr als ein *Zweitleser*. Denn dieser kennt das Ganze schon, er weiß, wie es endet, und da, wo er ist, kann er sich mit weniger Fragen und Vermutungen vorantasten als jemand, der den Text zum ersten Mal liest. Trotzdem bewahrt auch der Zweitleser stets irgendetwas vom Erstleser. Er suspendiert ein wenig das, was er schon zu wissen meint, und schaltet auf abermalige Neugier. So tastet auch er sich wie der Erstleser wieder voran ins Unbekannte. Manches mag ihm bisher entgangen sein, jetzt entdeckt er es. Manches hat er vergessen, jetzt findet er es wieder. Manches war blass geblieben, bei der neuen Lektüre gewinnt es Farbe. Vielleicht kommen ihm jetzt auch Fragen und Vermutungen über den Fortgang des Textes, die ihm beim früheren Lesen noch nicht gekommen waren. So kann ein Text beim Zweitleserlesen immer auch irgendwie neu wahrgenommen werden. Bisweilen ist uns ein Buch, wenn wir es nach vielen Jahren abermals lesen, wirklich wie neu, und es sagt uns anderes als ehemals.

Das alles gilt zunächst von unserem heutigen Umgang mit Texten. Wie war es früher? Heute *lesen* wir die Texte. Das tat der Mensch der Antike hin und wieder auch. Aber oft las er nicht, sondern *hörte*. Wichtige Texte lernte er *auswendig*. Wenn er sie später *auf sagte*, hatte er sie schon oft aufgesagt, für sich allein oder auch vor anderen. Seine Textwahrnehmung war daher fast von Anfang an näher an der des heutigen Zweitlesers als an der des heutigen Erstlesers. Doch seine Zweitlesertechnik war viel differenzierter als es die heutige ist. Da es die normale Form der Textbegegnung war, hatte sie sich zu einer hohen Kunst entwickelt.

Die Handhabung auswendig gewusster Texte ragt nun bei festen Gebetstexten wie dem Vaterunser auch noch in unsere Kultur hinein. Doch weil man die alte Kunst des Umgangs mit ihnen nicht mehr beherrscht, kann vieles misslingen. Oft sagt man den Text, den man kennt, nur gerade auf, ohne seinen Inhalt, den man ja schon zu kennen glaubt, noch wirklich wahrzu-

nehmen. Die Gedanken schweifen woanders umher, und das Herz ist nochmals anderswo. Man muss also erst wieder langsam und zusätzlich lernen, auswendig gekonnte Texte auf die ihnen gemäße Art wahrzunehmen. Das ist auch heute durchaus möglich.

Aber es kommt mir jetzt nicht darauf an, dafür Anleitungen zu geben. Ich möchte nur festhalten, dass Texte mehrfach und immer von neuem wahrgenommen werden können, und dass die Antike das noch besser beherrschte als wir heute. Ja, wir müssen noch weiter gehen. Antike Texte, wenn sie mit Sorgfalt formuliert sind, sind oft in sich anders als Texte von heute. Sie sind zunächst einmal bewusst auf Mündlichkeit hin formuliert – sind also derart, dass sie gut gesprochen werden können und leicht ins Gedächtnis eingehen. Darüber hinaus sind sie aber oft so angelegt, dass sie immer neue Sinngehalte erzeugen können. Das kann so weit gehen, dass sie fast wie ein Vexierbild einmal so, einmal anders gelesen werden können.⁴⁰ Sie haben unter Umständen mehrere Aufbaustrukturen zugleich, und einmal nimmt man diese, einmal jene wahr. Das gilt zum Beispiel von vielen Psalmen der Bibel. Erst wenn man einen solchen alten Text immer wieder entlanggegangen ist, zeigt er sich in der ganzen Vielfalt seiner Aussagemöglichkeiten. Das gilt nun besonders auch von Texten mit reicher Intertextualität. Gerade durch die vielfachen Bezüge zu anderen Texten können sie sich immer neu färben, ja sie können auch in immer neuer Gestalt wahrgenommen werden. Das führt zu dem Aspekt des Vaterunsers, auf den ich jetzt aufmerksam machen will.

Ich habe die unterschiedlichen alttestamentlichen Hypotextbereiche der beiden Hälften des Vaterunsers herausgearbeitet. In der ersten Hälfte werden wir zu den Texten der prophetischen Heilsweissagungen getragen, in der zweiten Hälfte in den Teil des Pentateuchs, der Israels Wüstenwanderungen erzählt. Aber ist man einmal über die erste Aneignung des Vaterunsers hinaus und betet es immer wieder, dann ändert sich die Wahrnehmungssituation. Wenn man wieder neu anfängt, weiß man schon, dass das Gebet am Ende zum Pentateuch gelangt. Dadurch kann nun ein Vexierbildeffekt zustande kommen. Es kann geschehen, dass man von Anfang an Verweise auf den Pentateuch mithört, auch im ersten Gebetsteil, beginnend mit der Anrede. Die früher wahrgenommenen Bezüge zu den Prophetenschriften treten vielleicht so zur Seite, dass sie aus dem Sichtfeld entschwinden. Treten sie hervor, dann treten die Bezüge zum Pentateuch im ersten Teil wieder zur Seite.

Diese schon vorn im Text beginnende Pentateuch-Intertextualität des Vaterunsers ist irgendwie anders als die bisher behandelte. Sie lässt sich

⁴⁰ Wobei der Beiklang des Foppens und Neckens, den das deutsche Wort „Vexierbild“ ursprünglich besaß, normalerweise natürlich völlig fehlt.

zwar durch Verweisworte und Verweismotive reflex aufzeigen – wenn das nicht möglich wäre, gäbe es sie nicht. Aber die Bezüge springen aus sich nicht so deutlich ins Auge wie die zu bestimmten Prophetenbüchern. Ihre Überzeugungskraft ergibt sich nur dadurch, dass man schon weiß, dass das Vaterunser auf jeden Fall in seinem zweiten Teil die Wüstendarstellung des Pentateuchs entlanggehen wird. Das hat man längst beim immer neuen Beten des Gebets verinnerlicht, und jetzt wachsen aus der Tiefe, in der das lagert, auch am Anfang neue, speziell im Pentateuch verwurzelte Wahrnehmungen empor.

Ich will das, was sich dann zeigt, in einem kurzen Durchgang durch den ersten Teil des Vaterunser benennen, ohne dabei zu sehr ins Detail zu gehen.

Die Vateranrede für Gott gab es im Judentum durchaus.⁴¹ Doch sie war selten. Sobald man nun das Vaterunser mit der Vermutung zu sprechen beginnt, es könne sich sofort auf den Pentateuch beziehen, wird die Vateranrede, mit der es unvermittelt einsetzt, brisant. Denn die Formulierung „unser Vater“ war vom Buch Genesis her schon besetzt. Die wichtigste menschliche Gestalt in diesem Buch ist Abraham, und wenn man von ihm sprach, war es üblich, seinen Namen mit der Apposition „unser Vater“ oder „euer Vater“ zu versehen.⁴² Im Gleichnis Jesu ruft sogar der reiche Prasser aus den Höllenqualen heraus Abraham, in dessen Schoß der arme Lazarus sitzt und getröstet wird, als „Vater Abraham“ an.⁴³ Das war die typische Verwendung der Wortfügung „unser Vater“. Im Gebet des Herrn ist nun nicht Abraham „unser Vater“, sondern Gott selbst ist es. Der Zusatz „im Himmel“ verstärkt das. Denn Abraham ist auf der Erde „unser Vater“ geworden. Der Himmel aber ist der Ort Gottes, des Schöpfers. Abraham selbst bekennt in Gen 24,7, dass es der „Gott des Himmels“ war, der ihn fern im Osten berufen und ihm den Weg gewiesen hat. Das Gebet nimmt, indem es sich von der Genesis und ihrem Interesse an Israels menschlichem Ursprung absetzt, gleich zu Beginn eine Wendung, die einem Beiseiteschieben der zentralen Genesisinhalte gleichkommt. Die Prozedur ist nicht absolut neu. Sie findet sich schon einmal im Jesajabuch:

⁴¹ Vgl. A. Strothmann, „*Mein Vater bist du!*“ (Sir 51,10). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen Schriften* (Frankfurter theologische Studien, 39; Frankfurt: Knecht, 1991).

⁴² Eine möglichst breite Liste der biblischen Belege, mit vollem Spektrum der Verwendungen: Gen 26,3.5.18.24; 28,4.13; 31,42; 32,10; 50,24; Dtn 1,8; 6,10; 9,5; 29,12; 30,20; Jos 24,3; 1 Chr 29,18; Tob 4,12; Sir 44,22; Jes 51,2; Bar 2,34; Lk 1,73; 16,24.30; Jo 8.53.56; Apg 7,2; Röm 4,12.16; Jak 2,21.

⁴³ Lk 16,24.30.

Du bist unser Vater. Denn Abraham weiß nichts von uns. Israel will uns nicht kennen. Du, JHWH, bist unser Vater. (Jes 63,16)⁴⁴

Die sofort folgende erste Bitte um Heiligung des göttlichen Namens hat dann schon die Genesis hinter sich und trägt den Beter an den Anfang des Buches Exodus. In Exodus 3-4 zeigt sich Gott Mose am brennenden Dornbusch und offenbart ihm seinen *Namen*.⁴⁵ Mose aber muss die Schuhe ausziehen, denn hier ist ein „heiliger Boden“ (Ex 3,5). In Ex 9,15f erhält der Pharao eine Erklärung für die Vielzahl der so ausführlich erzählten Plagen:

Schon jetzt hätte ich meine Hand ausstrecken und dich und dein Volk mit der Pest schlagen können, und du wärest vom Erdboden verschwunden.

Ich habe dich aber am Leben gelassen, um meine Macht zu zeigen und meinen *Namen* auf der ganzen Erde bekannt zu machen.

Hier zeigen sich Anklänge an die Namenstheologie des Ezechielbuchs. Sie ergeben sich auch durch die in diesen Kapiteln häufigen Begründungen des göttlichen Handelns durch die so genannte Erkenntnisformel.⁴⁶ Diese geht meist darauf, dass entweder von den Israeliten selbst oder von den Ägyptern Gott mit seinem „Namen“ erkannt wird. Die Rede von der Heiligung oder Entweihung des Namens Gottes kommt hier allerdings noch nicht hinzu. Sie wird sich erst später im Pentateuch ergeben, wenn Israel sein Heiligtum erhält und Gott ihm seine Sozialordnung entworfen hat, deren Beobachtung Heiligung seines Namens ist.⁴⁷ Das einmal angeschlagene Motiv klingt also weiter und entfaltet sich. Doch sein erster Ort ist am Anfang des Buches Exodus.

Die in den Plagenerzählungen dargestellte Machtprobe zwischen dem Gott Israels und dem König, ja den Göttern Ägyptens führt der Sache nach schon zur nächsten Vaterunserbitte, der Bitte um das Kommen von Gottes Königreich. Der Machtkampf gipfelt in der Vernichtung der Ägypter im Roten Meer. Am Morgen nach diesen Ereignissen singt Mose mit den Israeliten das Siegeslied von Ex 15,1-18. Es thematisiert nicht nur den Auszug aus Ägypten, sondern, vorausgreifend, auch schon den Einzug in das verheißene Land, mit dem Tempel in der Mitte. Am End- und Höhepunkt der besungenen Geschichte fällt dann das Wort von Gottes Königtum:

⁴⁴ Nicht unwichtig ist hier, dass in Jes 63,15, am Beginn des großen Volksklagelieds, Gott gebeten wird, vom „Himmel, deinem heiligen Palast,“ herabzublicken. Wir haben hier wohl nicht nur einen Beleg für einen ähnlichen Gedanken, sondern ebenfalls einen intertextuellen Referenztext. Dem gehe ich jetzt aber nicht weiter nach.

⁴⁵ Vgl. auch Ex 6,2f.

⁴⁶ Ex 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2.

⁴⁷ Vgl. Lev 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.31f.

Du führst sie hin und pflanzt sie ein Du führst auf den Berg, dein Erbteil.
Einen Ort für dein Thronen hast du bereitet, JHWH,
ein Heiligtum, Herr, haben deine Hände gegründet.

JHWH wird König sein immer und ewig. (Ex 15,17f)⁴⁸

Es ist wahrscheinlich die einzige Aussage des Pentateuchs über das König-
tum Gottes.⁴⁹ Doch sie steht an entscheidender Stelle.

Sofort nach dem Siegeslied setzt mit der Wüstenwanderung auch die
Thematik des göttlichen Entwurfs einer Sozialordnung für das Leben Isra-
els in dem Lande ein, dem es jetzt zustrebt: vgl. Ex 15,25f.⁵⁰ Der Höhepunkt
sind die Ereignisse am Sinai, doch das Thema läuft bis ins Buch Deuteronom-
ium weiter. Wenn die dritte Vaterunserbitte auch, wie oben ausgeführt,
sich vom Wortlaut her nicht direkt auf die Beobachtung von Geboten und
Gesetzen bezieht, so ist das in den pentateuchischen Gesetzen gezeichnete
Bild der kommenden Gottesgesellschaft doch eine Art Vorentwurf dessen,
was am Ende der Zeit endlich Wirklichkeit werden soll. Insofern besteht
durchaus zwischen beidem eine sachliche Beziehung. Sagt man im Gebet
„wie im Himmel, so auf Erden“, dann mag die Endszene des Buches Exo-
dus vor Augen treten. Nachdem das Heiligtum am Fuß des Berges errichtet
und voll eingerichtet ist, verhüllt die Wolke, die bisher den (als Weltenberg
bis in den Himmel ragenden) Sinaigipfel umgeben hatte, das Offenbarungs-
zelt, und die Herrlichkeit JHWHs erfüllt die Wohnstätte (Ex 40,34f). Von
jetzt an ist Gottes im Himmel präexistenter „Wille“ inmitten Israels auf
Erden erfragbar.

Dann kommen im Vaterunser schon jene Bitten der zweiten Hälfte des
Gebets, deren Referenz zu den Wüstenerzählungen oben bereits erörtert
wurde. Das Mannathema setzt im Pentateuch schon vor Israels Ankunft am
Sinai ein. Doch noch davor beginnt, wie soeben festgestellt, auch schon das
Thema der Gabe der Tora. Und das Mannathema zieht sich dann ebenfalls
bis zum Ende des Pentateuchs fort. So dürfte deutlich sein, dass das Vater-
unser in seiner Textfolge in der Tat locker den ganzen Pentateuch entlang-
geht. Was in ihm alles mitschwingt, wird man nur erfühlen können, wenn
man mit dem Pentateuch vertraut ist, mit all seinen Geschichten und all sei-
nen Schwingungen.

⁴⁸ Die Tempusformen in diesem Gedicht sind für die Grammatiker ein echtes Problem. Doch
ist auf jeden Fall klar, dass über die augenblickliche Situation Israels am Ufer des Meeres in
die Zukunft hinausgeblickt wird.

⁴⁹ In Num 23,21 und Dtn 33,5 ist es nicht sicher, ob die Königsaussage auf Gott zu beziehen
ist und nicht vielmehr auf einen irdischen König in Israel.

⁵⁰ Hierzu vgl. N. Lohfink, „Ich bin Jahwe, dein Arzt“ (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und
menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26),
jetzt in: N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 4; Stutt-
gart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 91-155.

Setzt man diese Gesamtintertextualität des ganzen Vaterunser zum ganzen Pentateuch voraus, dann zeigt sich nun allerdings eine Spannung. Es kann uns gehen wie bei einem Vexierbild, wo man entweder die eine oder die andere Bildkonstellation sehen kann, nie beide zugleich. Nimmt man die beiden Hälften des Gebets je für sich, dann wird der Blick durch die prophetischen Verheißungen zunächst in die Zukunft gerichtet, und dann wird er in Anlehnung an die Wüstenzeit zurückgelenkt auf das Heute der Betenden. Es gibt also eine retrogressive zeitliche Bewegung des Beters. Nimmt man das Gebet als ganzes in seiner Anlehnung an die Erzählfolge des Pentateuchs, dann drängen sich bei den ersten drei Bitten biblische Textbereiche ins Bild, die den Ereignissen der Wüstenwanderung vorausliegen. Die Zeitverortung des Beters schreitet also voran. Es ist daher in der Tat nicht ohne weiteres möglich, beide Intertextualitäten gleichzeitig mitzuvollziehen. Dabei wird es wohl auch bleiben müssen. Der Text ist zu reich, als dass man auf einmal alles aufnehmen könnte.

Dennoch ist es vielleicht möglich, zumindest nach angemessener theologischer Reflexion, beides zusammenzubringen. Die Frage ist nämlich, ob im Pentateuch selbst die Geschichten vom Auszug aus Ägypten und vom Zug zum Sinai nicht schon eine typologische Zukunftsdimension haben, die diejenige der späteren Wüstenerzählungen weit überragt. Dann stünden sie schon von sich aus in einem engen Verweisungszusammenhang zu den prophetischen Zukunftsentwürfen. Dem kann ich jetzt nicht nachgehen. Doch selbst wenn das nicht so wäre: Das Vaterunser würde dann durch seine Intertextualität gewissermaßen eine neue hermeneutische Regel für das Verständnis der typologischen Dimensionen des Buches Exodus aufstellen. Intertextualität verändert nicht nur den Sinn des Hypertexts, sondern kann auch den Hypotext neu dimensionieren. Und das speziell in kanonischem Zusammenhang. Die Umkehrbarkeit der Leserichtung gehört im Kanon zur Sache.

Schluss

1. Was ich ausgeführt habe, bleibt fragmentarisch und bedarf der Ergänzung, will man das Vaterunser wirklich in seinem vollen Sinn wahrnehmen. So sind noch nicht einmal alle alttestamentlichen Intertextualitäten des Vaterunser behandelt.⁵¹ Ferner habe ich trotz aller Einzelausführungen die intertextuellen Beziehungen zum Alten Testament eigentlich nur in ihrer Faktizität nachgewiesen. Ich konnte nicht wirklich in die sich nun aufzwingende Auslegung eintreten. Das wäre auch auf reflexer exegetischer Ebene noch zu versuchen.

Schließlich habe ich nur nach der alttestamentlichen Intertextualität des Vaterunser gefragt. Die Untersuchung seiner neutestamentlichen Intertextualität wäre nicht minder wichtig.⁵² Sie würde im übrigen auch zu vielerlei intertextuellen Linien führen, die nicht nur das Vaterunser mit alt- und neutestamentlichen Hypotexten verbinden, sondern auch diese Hypotexte untereinander, so dass ein intertextuelles Netz sichtbar würde.

2. Die historisch-kritische Analyse des Vaterunser wird durch die intertextuelle Untersuchung keineswegs überflüssig gemacht. Sie ist nur etwas anderes. Es bleibt eine wichtige Frage, ob sich eine „Urgestalt“ des Vaterunser rekonstruieren lasse oder nicht und ob das Gebet von Jesus stamme oder nicht. Nach unserer Liturgie ist es nun einmal das Gebet, das „der Herr uns zu beten gelehrt hat“. In welchem Sinn lässt sich das sagen? Auch historisch:⁵³ Man muss sich überdies fragen, ob die alttestamentliche intertextuelle Analyse nicht sogar bei der historischen Untersuchung hilfreich sein könnte. Ihr kann doch nur geholfen sein, wenn der Text in all seinen Dimensionen verstanden ist. Vielleicht spricht die unglaublich starke Verwurzelung des Gebets in den Schriften des Alten Testaments doch neu für jesuanische Autorschaft. Oder, wenn diese schon mit anderen Gründen wahrscheinlich gemacht ist, dann zeigt sich, in welchem Ausmaß Jesus von der jüdischen Heiligen Schrift her lebte und empfand, und die frühen Gemeinden nicht minder. Es zeigt sich auch, wie sehr eine Christenheit, die kein Verhältnis zum Alten Testament und auch zum Judentum mehr hat, sich von ihren eigenen Anfängen entfernt.

⁵¹ Die letzte (Teil-)Bitte etwa fällt trotz des inneren Zusammenhangs mit der Erprobungsbitte irgendwie aus meinen Beobachtungsreihen heraus. „*ryomai*“ ist eher psaltertypisch, nicht pentateuch- oder prophetentypisch. Um einen Befund anzudeuten, den ich für wichtig halte, dem ich aber in diesem Beitrag nicht nachgegangen bin: Der für die Gebetsanrede „unser Vater“ bedeutsame Referenztext Jes 63,15f (vgl. oben) ruft nicht nur Gott im Himmel an und gibt ihm den Vaternamen, den er Abraham entzieht, sondern fährt dann fort: „Unser Erretter von jeher – das ist dein Name.“ Die Septuaginta könnte einen anderen Text voraussetzen: „Rette uns! Von jeher ist dein Name über uns (angerufen).“ In beiden Fällen könnte es sich bei der Gebetsanrede und der letzten Bitte um eine Rahmung des gesamten Vaterunser handeln. Sie liefe über den Hypotext Jes 63,15f. Ein anderer möglicher Hypotext zum Vaterunser ist der gesamte Psalm 103: vgl. vor allem O. Betz, „Jesu Lieblingspsalm: Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu,“ *Theologische Beiträge* 15 (1984) 253-269; G. Vanoni, „*Du bist doch unser Vater*“ (Jes 63,16): Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (Stuttgarter Bbilstudien, 159; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1994) 82-88; G. Braulik, „Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters,“ *Heiliger Dienst* 57 (2003) 38-56, ab S. 49 (vgl. vor allem das Schema 2 auf S. 56).

⁵² Ein einziges Beispiel: In Mt 27,13 findet sich ein Hypotext zur dritten und zur letzten Bitte. Er „christologisiert“ das Vaterunser, das bisweilen als christologiefreies jüdisches Gebet bezeichnet wird, von Grund auf.

⁵³ Noch vor solche historische Fragen gehört die Klärung des Textsinns durch die Heranzie-

3. Das bringt mich zurück zu Franz-Josef Stendebach, dem diese Seiten gewidmet sind. Aus meinen Begegnungen mit ihm habe ich den Eindruck gewonnen, dass die Wiedergewinnung der Christen für die Liebe zu Israel – „Israel“ im Sinne „Altes Testament“ und ebenso im Sinne „heutiges Judentum“ verstanden – zu den pastoralen Anliegen gehört, die ihn am tiefsten prägen. Dafür möchte ich ihm durch meine Ausführungen von Herzen danken.⁵⁴

hung intertextueller Bezüge zu allen Texten der Zeit und Umwelt Jesu, speziell natürlich die Suche nach vielleicht sogar intendierten Bezügen. Das gehört in den Bereich normaler Literaturerschließung, noch vor der besonderen Frage nach „kanonischer“ Intertextualität. Hier ist zum Beispiel das oben in Anm. 2 zitierte Büchlein von Marc Philonenko zu nennen, das die bisher bekannten Fakten deutlich vermehrt. Philonenko greift natürlich auch auf das Alte Testament und seine verschiedenen Versionen aus, aber unter diesem, nicht unter meinem speziell kanonischen Gesichtspunkt.

⁵⁴ Ich danke Georg Braulik, meinem Bruder Gerhard, Georg Steins und Ansgar Wucherpfennig herzlich für die kritische Durchsicht des Manuskripts und wertvolle Hinweise.