

Mehr reden über das Gebet als Beten

Eine Alttestamentlerin liest Gebetstexte in Q

Irmtraud Fischer

Die Frage, welche Psalmen oder Gebetstexte das Vater Unser einspielt, füllt Bibliotheken.¹ Für eine Alttestamentlerin kommt es also einem Himmelfahrtskommando gleich, sich hier bei einer Tagung von Q-Spezialisten und Q-Spezialistinnen auch noch dazwischenzudrängen.

Wenn so ein Beitrag² Sinn machen soll, muss er der neutestamentlichen *community* etwas andere als die üblichen Aspekte aufzeigen und nicht den Aufguss vom Aufguss vom Aufguss darstellen. Mein Beitrag wird mit dem Konzept der Rezeption an die Q-Texte, die mit Gebet zusammenhängen, herangehen.

A. Vielfältige Formen der Schriftrezeption zwischen Exegese, „Fehlrezeption“ und „Wildern in Texten“³

Wer heute eine wissenschaftliche Qualifizierungsarbeit verfasst, wird darum bemüht sein, den Forschungsgegenstand unter möglichst breiter Bezugnahme auf die Forschungsgeschichte darzustellen. Für die eigenen Thesen wird man möglichst viele Argumente aus bereits Publiziertem zusammentragen, um sodann das Neue darauf aufzubauen und gleichzeitig vom bereits Dagewesenen abzuheben. Wer in antiken Texten mit diesen Standards nach Zitaten sucht, wird einerseits unter der heute so bezeichneten Rubrik „Plagiat“ fündig werden, da viele Textespielungen gar nicht gekennzeichnet werden, andererseits aber auch ganz wenige Hinweise finden, da man in einer Kultur, in der der Zugang zu Schriften

¹ Siehe dazu exemplarisch Florian Wilk (Hg.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten: Zum Gedenken an Eduard Lohse*, FRLANT 266 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), hier insbesondere den Artikel von Jörg Frey, „Das Vaterunser im Horizont anti-jüdischen Betens unter besonderer Berücksichtigung der Textfunde vom Toten Meer“, 1–24.

² Es ist der guten und kontinuierlichen Zusammenarbeit in der Lehre mit Christoph Heil und dem guten menschlichen Verhältnis zwischen uns zu verdanken, dass ich diesen Beitrag angenommen habe, was ich in der Vorbereitung denn dann auch bald bereut habe.

³ Der Ausdruck stammt von Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Internationaler Merive-Diskurs 140 (Berlin: Merve, 1988), 12.

unvergleichlich schwieriger war als heute, auch aus dem Gedächtnis zitiert und dabei – je nach Intention der Verwendung – durchaus bewusst Abweichungen vom Wortlaut des Referenztextes gesetzt werden, um ihn besser in den neuen Argumentationszusammenhang einzubetten.⁴

Große Teile des NTs verwenden *Schriftzitate* mit der rhetorischen Strategie, die Taten Jesu und das in ihm personalisierte Heilsgeschehen als das Gegebene zu präsentieren. Die Heilige Schrift wird (in welcher Form wir sie uns auch immer vorzustellen haben⁵) durch das Erzählte (abermals) aktualisiert und damit in ihrer Heilsrelevanz in die Gegenwart geholt. Ps 22,4–6 (der Passus wird weiter unten zitiert) beschreibt diesen bereits in der Hebräischen Bibel bezeugten Prozess⁶ ganz treffend: Gott wird als über/auf dem Lobpreis Israels thronend dargestellt, der seit den Anfängen offenkundig durch die Generationen hindurch sich stetig mehrt, indem immer neue Erfahrungen immer neue Danksagungen und neues Lob provozieren.

In manchen Fällen stellen neutestamentliche Texte den sogenannten *Schriftbeweis* aber auch in einer Weise vor, als ob die Schrift ihren vollen Sinn erst durch die erzählten Ereignisse bekäme. Dass diese Art der Schriftverwendung in der Christentumsgeschichte häufig zu einer Enteignungstheologie in Bezug auf das Judentum und damit auch zu Antijudaismus führte, brauche ich nicht auszuführen. Klar ist aber auch, dass das Aufgreifen der Schriften in weiteren – später kanonisch gewordenen – Texten nicht neu, sondern bereits dem AT inhärent ist.⁷

⁴ Zu den unterschiedlichen Arten des Schriftgebrauchs siehe Paul Foster, „Scriptural Authority in Q,“ in *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, hg. v. Géza Xeravits, Tobias Nicklas und Isaac Kalimi, DCLS 16 (Berlin: de Gruyter, 2013), 279–304, sowie Christopher Tuckett, „Scripture and Q,“ in idem, *From the Sayings to the Gospels*, WUNT 328 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 196–218.

⁵ Die Diskussion, welche Gestalt die jüdische Heilige Schrift zur Zeit Jesu und der Entstehung der neutestamentlichen Texte hatte, ist nicht abgeschlossen. Tora, Prophetie und Psalmen sind ganz sicher darunter. Die Wendung „das Gesetz und die Propheten“ (vgl. Mt 7,12; 11,13; Lk 16,16) verweist auf alle Fälle darauf, dass diese Schriften kanonischen Status genießen. Das sogenannte „Väterlob“ in Sir 44–49, das um die Wende zum 2. Jh. v. Chr. entstanden ist, belegt jedenfalls bereits einen abgeschlossenen großen jüdischen Prophetiekanon (Jos–Mal). In Q 11,51 wird offenkundig durch den Verweis auf „das Blut Abels bis zum Blut des Zacharias, der zwischen dem Altar und dem Tempel umgekommen ist“ auf 2 Chr 24,20–21, auf das letzte Buch im Jüdischen Kanon, angespielt. Ob das bedeuten muss, dass alle Schriften bereits vorhanden sind, ist fraglich, aber möglich. Siehe dazu ausführlicher Foster, „Authority,“ 298–99.

⁶ Siehe zu den bereits innerbiblisch beginnenden Prozessen den erhellenden Artikel von Konrad Schmid, „Die Schrift als Text und Kommentar verstehen: Theologische Konsequenzen der neuesten literaturgeschichtlichen Forschung an der Hebräischen Bibel,“ *JBTh* 31 (2016): 47–63.

⁷ Vgl. dazu etwa Konrad Schmid, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur: Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, FAT 77 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), oder Bernard M. Levinson, *Der kreative Kanon: Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im Alten Israel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012). Vgl. ebenso Irmtraud Fischer, „Reception of Biblical Texts within the Bible: A Starting Point of Midrash?,“ in *Narrato-*

Schon innerhalb der Hebräischen Bibel wird, wenn man sie als Erzählzusammenhang liest, auf Ereignisse voraus- bzw. zurückverwiesen und dies nicht nur bei denselben Schichten (z. B. Priesterschrift Gen 1,28 in Ex 1,7) bzw. Redaktionen (wie etwa die Scharniertexte⁸ von Gen 15 und Ex 3), die sich ja teils über viele Bücher ziehen, sondern auch in Texten, deren zeitlicher Abstand evident und eklatant ist. Als Beispiel sei hier das Aufgreifen der in 2 Kön 14,25 nicht weiter ausgeführten Handlungsfigur des Jona als Hauptfigur des gleichnamigen Prophetenbuches erwähnt. Q 11,16.29–35 rezipiert letzteres, wobei die Figur des Jona für das prophetische Buch, zumindest im Verweis auf die Kapitel 2 und 3 desselben, steht.

Aber es gibt in der Hebräischen Bibel auch bereits das, was im NT und später *typologische Bibelauslegung* genannt wird. So wird etwa Ester als neuer Josef konstruiert, beides Protagonisten am fremden Königshof, die zur Rettung des ganzen Volkes werden.⁹ In der Griechischen Bibel ist das Buch Judit ein hervorragendes Zeugnis dafür: Sie enthauptet als neuer David (wie dieser als junger Knabe, ist sie als Frau für das Soldatenhandwerk ungeeignet) den fremden Feldherrn mit dem eigenen Schwert und beendet damit den Krieg (vgl. 1 Sam 17,47–51; Jdt 13,4–10).¹⁰ In den Evangelien ist Elija eine solche typologische Figur, die aufgrund der Erzählung der Entrückung und Himmelfahrt des Propheten (2 Kön 2) bereits in Mal 3,23 als wiederkehrender Vorläufer des Messias gesehen wird und daher auch in der Deutung der prophetisch auftretenden Handlungsträger Johannes des Täufers und Jesus einen Antitypus bildet (vgl. Mt 11,14; 16,14; 17,10–12 parr.).

Als weitere Art der Schriftrezeption, die im NT wichtig ist und in der Auslegungsgeschichte teils jedoch zur üblen Enteignungstheologie geführt hat, ist die *Überbietung* zu nennen. Hierzu möchte ich als Beispiel aus der Hebräischen Bibel Jes 55,1–3¹¹ anführen:

logy, Hermeneutics, and Midrash: Jewish, Christian, and Muslims Narratives from the Late Antiquity through to Modern Times, hg. v. Constanza Cordoni und Gerhard Langer, Poetik, Exegese und Narrative 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 15–24.

⁸ Konrad Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999), insbes. 63–64, 73.

⁹ Dies hat bereits Klara Butting, *Die Buchstaben werden sich noch wundern: Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Alektor-Hochschulschriften (Berlin: Alektor, 1994), 67–77, aufgezeigt.

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich Claudia Rakel, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg: Eine feministisch-intertextuelle Lektüre*, BZAW 334 (Berlin: de Gruyter, 2003), 260–65.

¹¹ Einen rezenten Überblick über die Forschung zu diesem Text gibt Erasmus Gass, „Auf, all ihr Durstigen, kommt zum Wasser“ (Jes 55,1): Zum Heil Gottes für alle zu jeder Zeit, *TThZ* 126 (2017): 1–30; zum Zusammenhang der Texte siehe bereits Irmtraud Fischer, „Der Schriftausleger als Marktschreier: Jes 55,1–3a und seine innerbiblischen Bezüge,“ in *Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, hg. v. Reinhard G. Kratz, Thomas Krüger und Konrad Schmid, BZAW 300 (Berlin: de Gruyter, 2000), 153–62.

Dtn 2,6	Dtn 2,28	Jes 55,1–2
אָכל תִּשְׁבְּרוּ מֵאֲתָם בַּכֶּסֶף וְאָכַלְתֶּם וְגַם־מַיִם תִּקְרוּ מֵאֲתָם בַּכֶּסֶף וְשָׁתִיתֶם:	אָכַל בַּכֶּסֶף תִּשְׁבְּרֵנִי וְאָכַלְתִּי וּמַיִם בַּכֶּסֶף תִּתְּנוּ־לִי וְשָׁתִיתִי	הוֹי כֹּל־צִמָּא לְכוּ לַמַּיִם וְאַשֶׁר אֵין־לוֹ כֶּסֶף לְכוּ שִׁבְרוּ וְאָכְלוּ וּלְכוּ שִׁבְרוּ בְלֹא־כֶסֶף וּבְלֹא מִחִיר יָן וְחֶלֶב: לָמָּה תִשְׁקְלוּ־כֶסֶף בְּלֹא־לֶחֶם וַיִּגְיַעְכֶּם בְּלֹא לְשִׁבְעָה
Essen kauft ihr von ihnen für Silber und esst es. Und auch das Wasser handelt von ihnen für Silber und trinkt es.	Was ich an Getreide zum Essen brauche, wirst du mir für Silber verkaufen, auch das Trinkwasser wirst du mir gegen Silber geben.	Auf, ihr Durstigen, kommt zum Wasser! Die ihr kein Silber habt, kommt, kauft Getreide und esst! Kommt und kauft ohne Silber und ohne Bezahlung Wein und Milch! Warum bezahlt ihr mit Silber, was euch nicht nährt? Und mit dem Lohn eurer Mühen, was euch nicht satt macht?

Musste beim ersten Exodus für die Versorgung mit Brot und Wasser bezahlt werden, so stellt Gott beim zweiten Exodus aus dem Exil nun nicht nur diese gratis zur Verfügung, sondern auch Wein und Milch, die Lebensmittel des Wohlstands. Ohne Verweiszitat und ohne Einspielung des Kontexts von Dtn 2 ist durch die Häufung des verwendeten Vokabulars und des äquivalenten Kontexts des Auszugs klar, dass der eine Text den anderen auslegt.¹² Wir finden hier also bereits in der Hebräischen Bibel die im NT verwendete Überbietungsstrategie vor, die sagen will: Das Neue wird besser als das Alte war, und dennoch ist das Neue nicht ohne das Alte wirkmächtig und schon gar nicht verstehbar. Das Neue ersetzt auch das Alte nicht, sondern führt es in der Weise fort, dass damit die Heilserweise vermehrt werden.

Auch im NT gibt es Verweise auf die Schrift, um *Überbietung* darzustellen. Ein treffendes Beispiel bildet der Verweis auf Jona (vgl. Q 11,16.29–35): Einerseits wird auf das Zeichenhafte dieses Prophetenbuches verwiesen, das die drei Tage, die Jona im Bauch des Fisches zubringt (vgl. Mt 12,40), mit den drei Tagen, die Jesus im Grab verbringt, auslegt. Andererseits wird die Bekehrung der großen, bösen Stadt Ninive (vgl. Jon 1,2) als beispielhaft hervorgehoben, wenn den Bekehrten aus den Völkern Gerichtsfunktion über „dieses Geschlecht“ zugesprochen wird. Diese Aktualisierung steht in der breiten prophetischen Tradition, die von langwierigen oder auch gar nicht geglückten Bekehrungsversuchen des Gottesvolkes zeugt, und hier selbst die Hauptstadt des imperialen Unterdrückers als Vorbild für Umkehr und Buße nehmen kann.

Q 11,31–32 spielt im Kontext zwei Beispielsgeschichten¹³ für Vorbildhafte aus den Völkern, Jona und den Besuch der Königin von Saba (1 Kön 11), ein und beschließt sie mit dem expliziten Überbietungsverweis: „und siehe, mehr als Sa-

¹² Vermutlich sind die Texte auch zeitlich nicht allzu weit voneinander entfernt entstanden.

¹³ Vgl. zum Verweis Foster, „Authority,“ 295–97.

lomo ist hier“ (V. 31) „und siehe, mehr als Jona ist hier“ (V. 32).¹⁴ Während die Lk-Version mitten in den Jonaverweis die Episode aus der Salomo-Erzählung einspielt, bleibt Mt 12,41–42 vorerst konsequent beim Deutungspotential Jonas (V. 41), um sodann noch den Verweis auf die Königin des Südens anzuhängen, die von weit her kam, um Salomos Weisheit zu hören (V. 42).

Was soll damit aufgezeigt werden? Es gibt Rezeptionen mit *Überbietungsstrategien, die jedoch das Rezipierte nicht abwerten*. Es gibt sie bereits im Judentum und auch im NT, in Q, ohne antijüdischen Beigeschmack, der freilich erst durch die endgültige Ablösung der christlichen Gemeinde von der jüdischen bedingt ist, die zur Entstehungszeit des NTs noch lange nicht in allen Bereichen und Gegenden erfolgt ist. Das NT kreiert damit nichts Neues, sondern steht in guter biblischer Tradition der Rezeption von biblischen Themen, Figuren und Paradigmen. Dabei muss klar sein, dass Rezeption nur dann stattfindet, wenn diese biblischen Elemente auch in anderen Zeiten und Kreisen resonant sind. Rezeption¹⁵ bedeutet allerdings nie eine quasi keimfreie Auslegung des Textes. Sie bedeutet immer auch Aktualisierung. Wäre nichts Neues zu sagen, würde man den Text nicht aufgreifen und mit ihm argumentieren.

Allerdings gibt es auch Beispiele für Schriftverwendung, die eklatant den Sinn des rezipierten Textes verfälschen oder sogar explizit das Gegenteil damit belegen wollen. Das beste Beispiel – zwar außerhalb von Q – ist hier wohl Gal 4,21–31, das Juden auf die unfreie Hagar und Christusgläubige auf die jüdische Ahnfrau und Herrin Sara zurückführt. Nach heutigen historisch-kritischen Maßstäben müsste man hier von einer *Fehlrezeption* sprechen, da die Auslegung dem Text Gewalt antut und gegen den Literalsinn erfolgt. Aber darum scheren sich bekanntlich das NT und die nachfolgende patristische Exegese nicht: Wir können nicht heutige Methoden und Standards auf beinahe zweitausendjährige Texte anwenden; das wäre anachronistisch. Fehlrezeptionen als falsche Auslegung des ursprünglichen Sinnes gibt es nur im historisch-kritischen Paradigma, nicht im typologischen, nicht im allegorischen, nicht im moralischen und auch nicht im anagogischen.

Das bedeutet, dass Alttestamentlerinnen und Alttestamentler, wenn sie im historisch-kritischen Paradigma das NT lesen, zwar die Problematik aufzeigen müssen, eine derart heikle Auslegung jedoch nicht als „falsche Rezeption“ abtun dürfen. Historisch gesehen gibt es viele Bibelauslegungen – als Hauptherausgeberin eines großen rezeptionsgeschichtlichen Projekts¹⁶ weiß ich das nur allzu

¹⁴ Die Zitate stammen aus: Paul Hoffmann und Christoph Heil (Hg.), *Die Spruchquelle Q: Studienausgabe, Griechisch und Deutsch*, 4. Aufl. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013).

¹⁵ Siehe dazu bereits ausführlicher Irmtraud Fischer, „Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte in nuce,“ in *Congress Volume Munich 2013*, hg. v. Christl M. Maier, VTSup 163 (Leiden: Brill, 2014), 182–216.

¹⁶ Siehe das rezeptionsgeschichtliche Großprojekt „Die Bibel und die Frauen,“ das in vier Sprachen und 22 Bänden erscheint: www.bibleandwomen.org.

gut –, die mehr als fraglich sind, und dennoch hatten sie oft eine größere Wirkungsgeschichte als saubere Textexegesen.¹⁷ Problematisch wird es erst dann, wenn wir *heute* solche Rezeptionen ohne kritischen Blick als Deutung alttestamentlicher Texte rezipieren.

B. Gebet im AT und die Rezeption in Q

Worum geht es, wenn wir uns mit dem Gebet beschäftigen? Eine rezente *Definition* lautet wie folgt:

Das Gebet, das den Vorgang des Betens zusammenfassend bezeichnet, ist die in den allermeisten und namentlich in sämtlichen altorientalischen Religionen geübte (einseitige) verbale Kommunikation („Gespräch“) von Menschen mit Gottheiten bzw. himmlischen Wesen, die in aller Regel personal (und d. h. im Unterschied zu vielen neuzeitlichen Positionen grundsätzlich ansprechbar, beeinflussbar und handlungsfähig) vorgestellt werden Die Kommunikationssituation *coram deo* impliziert, dass es sich beim Gebet insgesamt um direkte Anrede, um Rede zu, mit oder auch gegen Gott handelt – im Unterschied zur Rede über Gott. Um Engführungen zu vermeiden, kann man explizit auch nonverbale Kommunikationsformen einbeziehen ..., die jedoch zumeist die Gebetsrede begleiten und unabhängig davon nur ganz allgemeine Interpretationen zulassen.¹⁸

Leuenberger definiert Gebet also als einseitigen Kommunikationsprozess, von dem man natürlich im Vollzug bereits eine Zweiseitigkeit im Sinne des Erhörens erwartet. Wichtig erscheint mir auch seine Verwendung des Plurals: Im AT steht nicht der oder die Einzelne vor Gott, sondern die Volksdimension ist dem alttestamentlichen Gebet wohl insgesamt inhärent – zumindest, was den Endeffekt angeht, das rettende Eingreifen Gottes. So heißt es in Ps 22,4–6:

Aber du bist heilig, du thronst über dem Lobpreis Israels.
 Dir haben unsere Eltern vertraut und du hast sie gerettet.
 Zu dir riefen sie und du hast sie befreit,
 dir vertrauten sie und wurden nicht zuschanden.

Selbst wenn der oder die Einzelne betet wie im Klagelied von Ps 22, ist dennoch sein/ihr Gebet aufgehoben in einer langen, heilvollen Tradition, die gleichsam Garant der Hoffnung darauf ist, dass ähnliches wieder geschieht. Diese Aktualisierung des heilvollen Eingreifens Gottes muss logischerweise immer eine andere sein, wenn es Rettung vor individuell sehr verschiedenen Bedrängnissen thematisieren soll.

¹⁷ Siehe zu den alten „Übersetzungen“ von Gen 3,16, die vielmehr Inkulturationen darstellen, Ciriaca Morano Rodriguez, „Soziale Veränderungen und Entwicklungen des Frauenbildes im frühen Christentum: Philologische Zugänge zu lateinischen Bibelübersetzungen und auslegungen,“ in *Christliche Autoren der Antike*, hg. v. Kari E. Børresen und Emanuela Prinzivalli, Die Bibel und die Frauen 5.1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 177–92.

¹⁸ Martin Leuenberger, „Gebet/Beten (AT),“ <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19002/>.

Ein weiterer Aspekt ist bei der Leuenbergerschen Definition noch hervorzuheben: Es gibt auch Hinweise auf *Gebetshaltungen*, die ohne direkte Zitate von Gebeten auskommen, wenngleich wir wohl auch da nicht von einem stummen Gebet ausgehen können. Aber die körperlichen Aktivitäten von Niederfallen, die Hände erheben, vor der Gottheit stehen, den Blick erheben, sind klare Hinweise auf Gottesverehrung und Kontaktaufnahme mit einer personal vorgestellten Gottheit.

Die narrativen Texte der Hebräischen Bibel sind in ihren älteren Versionen vor allem durch solche Verben der Gottesverehrung geprägt. Erst in nachexilischer Zeit beginnt man nach und nach *Gebete in Erzählungen* einzufügen und damit *kontextualisierte Gebete* zu verfassen: Abrahams Knecht betet ausführlich, bevor er unter den Frauen, die zum Brunnen kommen, eine um Wasser bittet (Gen 24,12–14). Jakob betet, nachdem man ihm mitgeteilt hat, dass sein Bruder Esau, den er vor mehr als zwanzig Jahren um den Erstgeburtssegens und damit um die Sippenlegitimität betrogen hat, ihm mit 400 Bewaffneten entgegenkommt (Gen 32,10–13). Auch im Jonabuch würde man ohne den Psalm in Jon 2 ebenso wissen, dass der Prophet im Bauch des Fisches seinen Gott angerufen hat (vgl. 2,2).

Dem nachexilischen Usus, den Verben der Gottesverehrung Worte in direkter Rede folgen zu lassen, entspricht umgekehrt die Besonderheit, dass den Psalmen narrative Einführungen hinzugefügt werden, um die Gebete zu kontextualisieren: „Ein Psalm Davids, als der Prophet Natan zu ihm kam, nachdem er zu Batseba gegangen war“ (Ps 51,1–2).¹⁹

Diese Phänomene einer Explikation des Betens und der *narrativen Kontextualisierung* lassen sich auch für die beiden Kontexte des Vaterunsers nachweisen: Matthäus situiert sein Vaterunser in der Bergpredigt (Mt 6,9–13) im Kontext der Kritik an einer offen zur Schau getragenen Frömmigkeit (Almosen, Beten: Mt 6,1–5): Wer Almosen gibt und betet, um gesehen zu werden, habe den Lohn bereits erhalten und kann offenkundig weder eine Gegengabe Gottes noch die Erhörung des Gebetes mehr erwarten. Die Fortführung in Vers 6 sticht insofern hervor, als sie in 2.P. Sg. gehalten ist und dem Du beim Beten im Verborgenen Abgeltung versprochen, vorher und nachher jedoch ein Kollektiv angesprochen wird (2.P. Pl.). Vers 7 thematisiert offenkundig Häufigkeit, Ausführlichkeit und Oberflächlichkeit des Gebetes, das als „Plappern“ gebrandmarkt und als typisch für die Völker angesehen wird. Der Lehrsatz in Vers 8 plädiert von seinem Kontext her selbstverständlich nicht für eine Unterlassung des Gebetes, da „der Vater“ ja schon vor dem Gebet wisse, was nottut, sondern für Kürze und Konzentration,²⁰ die sodann im folgenden Vaterunser (V. 9–13) als gegeben erschei-

¹⁹ Siehe dazu bereits Hans-Joachim Kraus, *Psalmen*, Teilband 1: *Psalmen 1–59*, 5. Aufl., BKAT 15/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978), 14–29.

²⁰ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1: *Matthäus 1–7*, 4. Aufl., EKKNT 1/1 (Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997), 330, übersetzt daher „quasselt nicht.“

nen. Der anschließende Kontext legt Vers 12 näher aus, indem die Reziprozität der Vergebung betont wird. Ab Verse 16–18 widmet sich der Text in Aufnahme der Form von Verse 1–5 einer weiteren spirituellen Praxis, dem Fasten.

Eine völlig andere Einbettung bietet Lk 11,2–4. In Verse 1–2 wird erzählt, dass Jesus betet und die anwesenden Jüngerinnen und Jünger ihn während des Vorgangs nicht belästigen. Als er aber geendet hat, tritt einer aus dem Kreis hervor und bittet ihn – mit Verweis auf Johannes den Täufer und sein Gefolge – stellvertretend für die Gruppe, sie beten zu lehren, was Jesus dann mit dem zitierten Vaterunser auch tut. Dem einführenden Wunsch entsprechend stellt sich der Text nicht als Individualgebet dar, sondern ist als kollektives Bittgebet gestaltet. Der literarische Anschluss 11,5–13 ist eine Lehrrede über das richtige Beten, insbesondere über die Intensität des Bittgebetes. Zur Illustration werden zwei Beispiele herangezogen: der gastfreundliche Mann, der seinen Freund für seine überraschenden Gäste noch am späten Abend um Brot bittet, und der Vater, der seinem um Fisch bittenden Sohn sicher keine Schlange geben würde. Beide Situationen, die aus dem Alltag genommen die Selbstverständlichkeit der Gabe veranschaulichen, werden durch einen verallgemeinernden Lehrsatz, der auf Erhörungs-gewissheit zielt, abgeschlossen (V. 8.13). In Vers 9 wird dabei das sowohl in prophetischem als auch in weisheitlichem Kontext verwendete Motiv des Suchens und Findens aufgegriffen (vgl. Jes 55,6; 65,1f.; Spr 1,24.28),²¹ wodurch das Lehrhaft-Didaktische der Gottsuche durch und im Gebet betont wird.

In beiden Zusammenhängen findet sich das Vaterunser als Lehrrede Jesu an ein Kollektiv und unterscheidet sich insofern von den alttestamentlichen Kontexten von Gebeten, als es *nicht als das Gebet Jesu in einer konkreten Situation* gekennzeichnet wird, sondern *als prophetisch-weisheitliche Unterweisung*, durch die er sein Publikum das rechte Gebet lehren will.

Im Großkontext der Berg- bzw. Feldpredigt steht das Gebot zur Liebe der Feinde, das von der *Aufforderung zum Beten* für sie gefolgt wird (Q 6,28). Lk 6,27–28 fordert in einer Jesusrede dazu auf, Hass, Verfluchung und Verleumdung mit Gutem zu beantworten und für jene zu beten, die „euch“ verfolgen. Matthäus setzt dieses Gebot in 5,44 in den Rahmen seiner Antithesen, in denen er halachisch und unter Verwendung von Theologumena des Heiligkeitgesetzes (V. 48; vgl. z. B. Lev 19,2) die Auslegung der Tora diskutiert und dabei die Thesen seiner Gegner pointiert und überspitzt darstellt (z. B. ist nirgends im AT vom Gebot des Hassens die Rede). Dass diese Auseinandersetzung um die richtige Auslegung der Tradition nicht deren Verwerfung darstellt, sondern die durch alle Zeiten notwendige Diskussion um die Aktualisierung derselben, ist oft gezeigt worden. Sie findet sich nicht nur bei Matthäus, sondern durchaus auch in Q 6,49, wobei

²¹ Zum Motiv des Suchens und Findens Gottes und der Gottesfurcht (vgl. Spr 1,7) siehe Susanne Gorges-Braunwarth, „Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder“ in *Spr 1–9: Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit*, Exegese in unserer Zeit 9 (Münster: LIT, 2002), 218–32.

Lukas die Befolgung bzw. Nichtbefolgung der gehörten Worte in 6,47.49 aufgreift und damit ganz in der dtn-dtr Tradition steht, dass die Tora und die sie aktualisierenden Anweisungen der Prophetie²² zu befolgen, „zu tun,“ seien: An der Orthopraxis entscheidet sich, wer gerecht ist, nicht an der Orthodoxie.

Das einzige *in direkter Rede überlieferte Gebet Jesu* in Q hat die Form einer typisch jüdischen *Beracha*, die Gott vorerst mit mehreren Epitheta anredet:

In diesem Augenblick sagte er: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, denn du hast dies vor den Weisen und Gebildeten verborgen und es Unmündigen enthüllt. Ja, Vater, denn so war es wohlgefällig vor dir. (Q 10,21)

Die Titulierungen „Vater“²³ und „Herr des Himmels und der Erde“²⁴ stellen im Rahmen alttestamentlicher Gottesrede durchaus keine Besonderheit dar, ebenso ist es mit der Freiheit Gottes, sich zu verbergen oder sich zu offenbaren. Wenn hier gegen Weise und Gebildete polemisiert wird, ist damit wohl die schriftgelehrte Schicht angesprochen, die für sich die Interpretationshoheit in Anspruch nimmt. Sowohl Matthäus als auch Lukas setzen die Preisung, die Gott direkt anspricht, durch einen Spruch fort, der über Gott als Vater redet, Jesus sich als Sohn bezeichnet und betont, dass das gegenseitige Kennen nirgends so intensiv sei als in dieser Beziehung (Mt 11,25).

Die *Bitte als Form des Gebetes* ist zudem in Q 10,2 belegt. In einer Jesusrede werden die 72 Anwesenden, die er vor sich aussendet, aufgefordert, den „Herrn der Ernte“ zu bitten, Arbeiter zu schicken, um eine derart große Ernte bewerkstelligen zu können.

Als weiteres Phänomen ist die *Rezeption von Gebeten außerhalb von Gebetskontexten*²⁵ zu beschreiben. Hier ist vor allem die zitatenreiche und sich deswegen vom üblichen Q-Stil absetzende²⁶ Perikope von der Versuchung Jesu zu nennen. Von alttestamentlicher Seite hat Thomas Hieke²⁷ die Versuchungs-

²² Zu meinem Verständnis von Prophetie als Auslegung der Tora im kanonischen Endtext vgl. Irmtraud Fischer, *Gotteskündinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 32–62.

²³ Zu dieser bereits im AT bezeugten Metapher siehe Gottfried Vanoni, „*Du bist doch unser Vater*“ (Jes 63,16): *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments*, SBS 159 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995), sowie Angelika Strotmann, „*Mein Vater bist du!*“ (Sir 51,10): *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften*, FTS 39 (Frankfurt: Knecht, 1991).

²⁴ Vgl. dazu schon Herbert Niehr, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, BZAW 190 (Berlin: de Gruyter, 1990).

²⁵ Unter Umständen könnte man in diese Kategorie auch den Spruch stellen: „Wir haben Abraham zum Vater“ (Q 3,8), da er vom Kontext die Vaterschaft des Erzvaters ebenso negiert wie im Volksklagelied Jes 63,16, wo dies allerdings mit völlig anderer Argumentationsrichtung geschieht.

²⁶ Siehe zu diesem auffälligen Faktum bereits Foster, „*Authority*“, 281–84.

²⁷ Vgl. Thomas Hieke, „*Schriftgelehrsamkeit in der Logienquelle: Die alttestamentlichen*

geschichte in Q 4,1–3 ausführlich untersucht; dem ist nicht viel hinzuzufügen, zumal ich seine Grundthese der alttestamentlichen Geistigkeit, die aus der Erzählung spricht, mit voller Überzeugung teile.

Für unsere Fragestellung sind einige wenige Beobachtungen relevant: Die Versuchungserzählung wird geprägt von einem Streitgespräch zwischen Jesus und dem Teufel²⁸, beide erweisen sich dabei als schriftgelehrt. Obwohl ein Psalmtext (Ps 91,11 f.) und ein Text aus dem Hauptgebet Israels, dem *Schema^c Israel*, mit Bezug auf das Hauptgebot des Dekalogs zitiert werden, betet in dieser Geschichte niemand, weder Jesus noch der Teufel. Beide erweisen sich jedoch als schriftgelehrt und beide zitieren aus Gebetstexten wie aus anderen Schrifttexten, ohne dem Gebetscharakter Aufmerksamkeit zu zollen. Das in der Rede des Teufels zitierte Psalmenwort wird als Vertrauensbekenntnis rezipiert. Durch die Zusage der Engelsfürsorge könne man sich an keinem Stein stoßen, nicht einmal, wenn man sich von der Zinne des Tempels stürzen sollte. Was der Teufel als Erprobung unbedingten Gottesvertrauens darstellt, deklassiert Jesus dagegen als Versuchung Gottes (Q 4,9–12): Mutwillige Selbstbeschädigung kann nicht auf göttliche Bewahrung hoffen. Gott zu versuchen läuft zudem einem Leben nach der Tora diametral zuwider.²⁹ Wenn Jesus hier in einem frühen Stadium seines Wirkens das Hauptgebot und das *Schema^c Israel* in den Mund gelegt werden, wirkt dieser Text freilich als hermeneutischer Schlüssel zum Folgenden. Mit den Zitaten aus Dtn 6,13.16³⁰ parr. 10,20; 8,3 wird der gesamte Kontext der das dtn Gesetz einleitenden Moserede und deren Theologie³¹ eingespielt. Daher geht es um die Unterweisung und Befolgung der göttlichen Weisung sowie um die Kon-

Zitate in der Versuchungsgeschichte Q 4,1–13,“ in *From Quest to Q: Festschrift James M. Robinson*, hg. v. Jon M. Asgeirsson, Kristin De Troyer und Marvin W. Meyers, BETL 146 (Leuven: Peeters, 2000), 43–71.

²⁸ Die Darstellung des Teufels ist an den Satan im Ijobspilog angelehnt, der sich als schriftgelehrt erweist, indem er Ijob ausgerechnet mit jenen Krankheitssymptomen schlägt, die auf Missachtung der Tora schließen lassen (Dtn 28,35; Ijob 2,7). Siehe dazu Irmtraud Fischer, *Gotteslehrerinnen: Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 100–101.

²⁹ Hieke, „Schriftgelehrsamkeit,“ 64, verweist in diesem Kontext auf Ps 78,56, wo die mangelnde Bewahrung der Satzungen mit Gott versuchen im Parallelismus stehen.

³⁰ Andreas Michel, „Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mt 4,1–11: Anmerkungen zum Thema Christologie und Deuteronomium,“ in *Erinnerung an Jesus: Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung: Festschrift Rudolf Hoppe*, hg. v. Ulrich Busse, Michael Reichardt und Michael Theobald, BBB 166 (Göttingen: V&R Unipress; Bonn University Press, 2011), 73–85, hier 73, weist darauf hin, dass Dtn 6,16 in der LXX-Version zitiert wird, da bereits sie den MT-Plural in einen Singular verwandelt hat und diese Version wesentlich besser in den Q-Kontext passt.

³¹ Zur berechtigten Annahme, dass nicht nur das direkt zitierte Wort präsent gesetzt wird, sondern auch dessen Kontext, siehe Hieke, „Schriftgelehrsamkeit,“ 50. Zur Rezeption der Tora in Q siehe Christoph Heil, „Nachfolge und Tora in Q 9,57–60,“ in idem, *Das Spruchevangelium Q und der historische Jesus*, SBAB 58 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2014), 87–117, insbes. 87–93.

zentration auf das Wort (Q 4,4; Dtn 8,3), nicht aber um die spirituelle Übung des Gebetes.

Ein Schriftgebrauch eines Gebetstextes ist auch für Q 13,27 zu erheben. Ps 6,9a wird dort ohne jeglichen Gebetsbezug in einem Gerichtswort zitiert.³²

Resümee: Zur Spiritualität von Q

Das Gebetbuch der Kirche war und ist – gerade durch die Tagzeitenliturgie noch immer – das jüdische Buch der *Psalmen*. Ein ganzes Buch der Hebräischen Bibel ist dem Gebet, und zwar in seinen unterschiedlichsten Formen, gewidmet. Verglichen mit dieser Breite ist das NT an Gebetsliteratur relativ arm und, wie mir bei Q erscheint, ziemlich eindimensional auf das Bittgebet hin ausgerichtet. Obwohl sich das Phänomen der kontextualisierten Gebete flächendeckend zeigt, finden sich – sieht man von der Beracha in Q ab – keine Gebete eines einzelnen oder einer Gemeinschaft. Q behandelt Psalmen vielmehr als Schriftzitate wie andere und legt seinen Schwerpunkt auf Anleitung und Anweisung zum Gebet. Die Spiritualität von Q zeigt sich vielmehr in der gelebten Praxis des Alltags als in Frömmigkeitsübungen. Insofern kann resümiert werden: Gebetet wird in Q fast gar nicht!

³² Zur unterschiedlichen Akzentsetzung des rezipierten Psalmwortes bei Q, Matthäus und Lukas siehe ausführlich Christoph Heil, „πάντες ἐργάται ἀδικίας“ Revisited: The Reception of Ps 6,9a LXX in Q and in Luke,“ in idem, *Das Spruchevangelium Q*, 159–75.